L'AMI DU CLERGÉ

REVUE

DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLESIASTIQUES

En vente aux bureaux de l'AMI DU CLERGE, à Langres

2 et 4, rue Claude-Gillot, 2 et 4

PETITE HISTOIRE DE MA RELIGION, par M. le Chanoine FOURNIER. — 4e édition. — Un vol. in-12 de 160 p., sous couverture parcheminée. — Prix *franco :* **1 f. 50.** Réductions considérables par quantités.

LES ÉGLISES ET LEUR MOBILIER DEVANT LA LOI CIVILE, par M. le chanoine FANTON. — Un vol. in-12 de 475 p. — Prix *franco :* **5** f.

L'ABBÉ JACQUES, par PAUL DESCHAMPS. — Un fort vol. in-12 de près de 500 pages. — Prix *franco :* **3 f. 75.**

« PAUL DESCHAMPS paraît être le pseudonyme d'un prêtre, collaborateur de l'*Ami du Clergé*. Ses trois livres sont appelés à faire beaucoup de bien. Les nobles exemples des héros, le fini des tableaux champêtres et familiers, l'exposé des persécutions auxquelles la religion est en butte depuis vingt ans, font de cette trilogie une œuvre admirable, captivante et édifiante. Pour lire à la veillée, surtout dans les campagnes, *il n'y a rien de mieux.* »

(L'abbé L. Bethléem, *Romans à lire et romans à proscrire*, 5e édit., p. 318).

Les deux premiers volumes (**Jean Christophe** et **Suzanne**) sont en vente à la Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris 8e.

EXPLICATION DES ÉVANGILES DES DIMANCHES, par M. l'abbé CHAUMET. — 4e édition. — Un beau vol. in-12 de 515 pages (avec portrait de l'auteur). — Prix *franco :* **4** francs.

LA REINE DU PARADIS, *ou le Mystère de la T. S. Vierge exposé au point de vue historique, liturgique, dogmatique et moral, en 123 discours pouvant servir d'instructions, de lectures pieuses et de sujets de méditation*, par M. le Chanoine ROLLAND. — 9e édition, revue et augmentée. — Deux forts vol. in-12 de XIX-588 et 711 p. — Prix *franco :* **10** francs.

DU MÊME : **LE VESTIBULE DU PARADIS**, *ou le Purgatoire étudié au point de vue dogmatique, liturgique et moral, en 56 discours pouvant servir d'instructions, de lectures pieuses et de sujets de méditation.* — Un vol. in-16 de XIV-426 p. — Prix *franco :* **4 f. 60.**

En vue de la prédication sur la Sainte Vierge, nous ne connaissons rien qui surpasse le premier de ces deux ouvrages de l'ancien curé-doyen de Neuilly-l'Evêque, dont les *Dominicales* sur le *Credo* (aujourd'hui introuvables) firent tant jadis pour le succès de l'*Ami du Clergé*. — Quant au second, qui a paru en octobre 1922, c'est un vrai Traité du Purgatoire, partagé en sept « Octaves des Morts ». — *Le Paradis sur Terre* (ou le Mystère eucharistique), du même auteur, est momentanément épuisé.

LA CHAMBRE DE LA JEUNE FILLE, par M. l'abbé EUG. MARTIN. — Un vol. gr. in-12 carré de 240 pages. — Prix *franco :* **2 f. 75.**

POUR VOTRE CONFESSION. *Examen de conscience à l'usage des enfants de la Communion solennelle, suivi d'un Chemin de Croix.* — Une brochure de 48 pages in-32. — Prix *franco :* **0 f. 25 ;** les dix, **2 f. 15 ;** les 50, **9 f. 90 ;** le cent, **19 f. 55.**

RÉFLEXIONS POUR LA RÉCITATION DU SAINT ROSAIRE. — Une brochure in-32 de 68 pages. — Prix *franco :* 30 cent. (Remises par nombre : 7 pour 6 ; 15 pour 12 ; 35 pour 25 ; 90 pour 50).

LE CHEMIN DE CROIX A JÉRUSALEM, par UN PÈLERIN. — Une brochure in-12 de 72 pages. — Prix *franco :* 60 centimes.

CHEMIN DE LA CROIX POUR LE VENDREDI SAINT, *suivi d'actes pour la communion des petits enfants*, par M. le chanoine DORMOY, curé de St-Martin, à Langres. — Une brochure in-12 de 23 pages. — Prix *franco :* **0 f. 20.**

THÉATRE, par HENRY VERCEIL : *Douze Saynètes et Dialogues enfantins*, broch. in-12 de 104 pages, *franco :* **1** f. 30 ; — *Les Petits Prédicateurs de l'Enfant Jésus*, et *Deux Saynètes enfantines*, chaque brochure, **0** f. **35** *franco.*

LE DÉSERTEUR. Drame social en 3 actes contre la désertion des campagnes, par M. l'abbé G. MUGNIER. — 4e édition. — Brochure in-12 de 70 p. — Prix *franco :* **1 f. 25** (les cinq exemplaires : *franco* **5** f.). — Pas de droits d'auteur à payer pour la représentation. — Pas de rôle féminin.

DU MÊME : **LA VICTOIRE DE LA TERRE.** Drame social en 3 actes sur le même sujet. — Broch. in-12 ; *franco* **1** f. **25** (les 5 ex., *franco* **5** f.). — Sans droits d'auteur. — Pas de rôle féminin.

JEANNE d'ARC. Drame historique en 5 actes avec prologue, par M. l'abbé G. BIZET. — Une brochure in-12 de 102 pages. — Prix *franco :* **1 f. 50.** — Sans droits d'auteur.

HYMNE A JEANNE D'ARC, de GRAVIER. Partition in-4o, texte, chant et accomp., **1 f. 85** ; in-8o, texte et chant, **0** f. **40** ; paroles seules, les dix ex., **0 f. 75.**

Toutes les *commandes* pour les pays où le *franc* est déprécié sont payables, non pas au cours des changes actuel, mais au cours d'avant-guerre. Par exemple, un ouvrage catalogué 10 fr., à expédier aux Etats-Unis, devra nous être payé par 2 dollars ; le même, pour le Canada, par 2 piastres. (Nous envoyer les dollars ou les piastres en papier, ou par un chèque sur une banque de Paris, ou bien en *money order*). Et de même pour les autres pays : par ex., Angleterre, 8 shillings ; Espagne, 10 pesetas ; Suisse, 10 francs suisses ; etc.

Pour l'Etranger, en raison du port plus élevé, il y a lieu d'ajouter, aux prix *franco* marqués ci-dessus, environ *20 centimes par franc.*

QUARANTE ET UNIÈME ANNÉE 5e Série)

L'AMI DU CLERGE

REVUE

DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME — MORALE — LITURGIE — DROIT CANON — ECRITURE SAINTE
PATROLOGIE — HISTOIRE SACRÉE

TOME QUARANTE ET UNIÈME

(Janvier à Décembre 1924)

LANGRES

Imprimerie de l'*AMI DU CLERGÉ*, 4, rue Claude-Gillot

MDCCCCXXIV

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
AmCL
Alma California

41268

41e ANNÉE (5e SÉRIE) — Nº 1 — 3 JANVIER 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

1909-1924-19..

Hier, Mgr Perriot me donnait, pour l'emporter à l'imprimerie, la « copie » de l'article qui doit paraître dans le premier nº de la Quatrième Série.

Hier ?... Il me semble que c'était hier... Et c'était il y a quinze ans, aux premiers jours de 1909.

Il y a quinze ans que nous commencions ensemble, pleins d'ardeur au travail et de confiance en l'avenir, après les secousses de la Séparation, cette Quatrième Série de l'*Ami du Clergé*. Dix-sept mois plus tard, le Maître rappelait à lui le meilleur des deux ouvriers... Et quatre ans après, c'était la Guerre, cinquante-six mois d'arrêt forcé, si bien que cette Quatrième Série n'a terminé son dixième volume qu'au dernier nº de 1923, au lieu de 1918.

La mort du Chef de la maison ; le fléau mondial... Ah ! j'y pensais en voyant ces jours-ci s'en aller ce dernier nº. Deux fois l'*Ami* aurait pu succomber... Il a vécu ; il est plus vivant que jamais, groupant sous son enseigne un nombre d'abonnés toujours grandissant : humble grain de sénevé planté il y a quarante-cinq ans et qui maintenant étend ses rameaux jusqu'aux plages les plus lointaines... Ceux qui l'ont planté ne sont plus. Aux « Apollos » qui chaque semaine travaillent au pied de l'arbre, à Dieu qui lui donne croissance et fertilité, quelle gratitude je dois !... Il m'est bien doux d'en marquer ici l'expression.

Et je supplie le Maître des hommes — et des Revues — de bénir la Cinquième Série qui s'ouvre aujourd'hui. Qu'elle soit, comme ses devancières, toute consacrée à son service, à répandre la vraie lumière que son Fils est venu apporter au monde et dont il a confié le dépôt à la Sainte Eglise Romaine. L'*Ami* n'a jamais eu d'autre ambition ; son Directeur et ses Rédacteurs ne veulent pas en avoir d'autre.

* * *

Et maintenant, amis lecteurs, chers amis collaborateurs, écrivant ces lignes au soir du Dimanche dans l'Octave de Noël, laissez-moi, pour vous souhaiter « la bonne année, » emprunter les termes mêmes de l'oraison du jour, car je songeais encore à vous en la récitant : « *Omnipotens sempiterne Deus, dirige actus nostros in beneplacito tuo, ut... mereamur bonis operibus abundare.* »

ANTOINE ROZIER,
DIRECTEUR DE *L'Ami du Clergé.*

30 décembre 1923.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Très dévot à sainte Thérèse et ayant toujours trouvé grande lumière dans ses écrits, je me demande toutefois si son interprétation de l'Evangile ne serait point contestable, lorsqu'elle voit les *grâces mystiques* symbolisées dans l'eau vive promise par Notre-Seigneur. Ne serait-ce pas plutôt et avant tout de la *grâce du salut* qu'il s'agit en cet endroit du ch. VII de l'Evangile de S. Jean ?

R. — Il est certain que sainte Thérèse, dans le *Chemin de la Perfection*, XIX et XX, s'appuie sur les paroles où N.-S. promet d'abreuver surabondamment quiconque ayant soif s'approchera de lui avec une vraie foi, et qu'elle en conclut que l'appel aux grâces mystiques est général.

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de rappeler ce qu'a si bien expliqué, à ce propos, le R. P. Garrigou-Lagrange dans la *Vie Spirituelle* [1] : on ne peut en cette matière parler d'appel sans distinguer entre appel prochain et appel éloigné, on peut aussi dire : appel très éloigné. Toutes les créatures humaines sont appelées à jouir des biens éternels : *Deus vult omnes homines salvos fieri ;* cependant il est des enfants qui meurent sans pouvoir être baptisés : pour eux l'appel est très éloigné. On peut dire que tous les chrétiens sont appelés à la perfection : Pie XI le rappelait récemment dans son Encyclique sur S. François de Sales, et il le disait encore dans l'Encyclique sur S. Thomas ; mais il faut ajouter que pour l'immense majorité des fidèles, même de ceux qui vivent ordinairement en état de grâce, c'est un appel éloigné. La plupart des créatures humaines, sans qu'il y ait de leur faute, ne reçoivent pas les grâces qui sont indispensables pour la perfection : car on ne leur prêche pas, et il serait très inopportun de leur prêcher, le renoncement complet, sans lequel la perfection n'est pas possible. Pour ces personnes, évidemment, il n'y a qu'un appel très éloigné aux grâces mystiques.

Sainte Thérèse avait en vue non pas les chrétiens en général, mais *les âmes qui travaillent à leur avancement spirituel*, et c'est pour celles-là qu'elle écrivait. Or la Sainte croyait certainement que ces âmes, avides de progrès, devaient se rap-

[1] Et dans son tout récent ouvrage : *Perfection chrétienne et Contemplation*, t. II, p. 419-476 (2 vol. in-8, 15 f., franco 16.75 ou 17.50 ; éditions de *La Vie Spirituelle*, à St-Maximin, Var).

peler et s'appliquer à elles-mêmes ces belles paroles de Jésus : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, de son sein, comme dit l'Ecriture, couleront des fleuves d'eau vive. » Et elle voyait là la promesse des grâces mystiques. Il peut, certes, se faire que des âmes sincèrement pieuses restent, sans être coupables, privées des grâces mystiques, par exemple si, ce qui arrive trop souvent, on ne leur enseigne pas bien la voie qui conduit à la perfection ; mais si toutes les circonstances sont favorables, si la formation qui leur est donnée est sage et complète et si elles sont vraiment fidèles à en profiter, Dieu, tôt ou tard, les fera boire à la source d'eau vive.

* * *

Pour bien comprendre la pensée de sainte Thérèse, il importe d'étudier les faits. Ici donc nous en appellerons à ceux qui ayant à diriger des âmes ferventes, ne se contentent pas, comme le font un trop grand nombre, d'une direction superficielle, mais étudient la marche de la grâce et ses divers modes d'opération. Voici ce qu'ils remarquent :

Les âmes qui se donnent généreusement à la pratique des vertus, particulièrement du recueillement, du renoncement et de l'humilité, *et celles-là seulement*, reçoivent, quand elles y sont suffisamment disposées, des grâces beaucoup plus précieuses que les grâces du début, et d'un genre très différent. Dieu, en effet, change alors son mode d'opération : jusque là l'âme raisonnait, considérait les motifs qui pouvaient la soutenir et la stimuler dans la pratique des vertus ; maintenant, Dieu, sans l'aide du raisonnement, verse en elle des lumières, de beaucoup supérieures, il la tient unie à lui par un amour plus ou moins senti, mais profond et constant ; il a, dès lors, une part plus grande, celle du raisonnement et de l'activité de l'âme diminuant, à toutes les œuvres que cette âme accomplit. Ce sont les dons du Saint-Esprit qui, devenus prédominants, s'exercent d'une façon habituelle et dirigent l'âme dans toute sa conduite.

Les meilleurs auteurs spirituels ont noté ce changement, que les directeurs vigilants et expérimentés remarquent chez les âmes généreuses.

1. Ecoutons le P. de Clorivière, S. J., qui a écrit son livre en 1778 [1], à une époque où la mystique était en défaveur et où il fallait donner les principes mystiques sans le proclamer tout haut :

« Lorsque ceux qui s'adonnent à la pratique de l'oraison sont vivement pénétrés des vérités de la religion ; lorsque le souvenir de Jésus-Christ et de ses mystères est presque toujours présent à leur esprit, qu'il les accompagne partout et remplit leur volonté d'une vigueur toujours nouvelle, pour marcher avec courage sur ses traces : effets qui, tôt ou tard, se font ressentir aux âmes ferventes à proportion de l'ardeur avec laquelle elles se portent à la poursuite de la perfection ; mais effets que n'éprouvent jamais les âmes tièdes, qui ne se donnent point pleinement à Dieu ; alors Notre-Seigneur, touché des efforts pénibles que ces âmes ont faits pour en venir au point où elles sont arrivées, et sachant que sans un secours plus puissant elles ne pourraient point monter plus haut, Notre-Seigneur, dis-je, fortifie tellement leur foi, il la rend si lumineuse, et répand en même temps dans leur volonté un feu si vif de son amour que ces âmes, avec un pareil secours, dédaignent presque de se servir de leur raison, dont la marche leur paraît trop lente et nullement comparable à celle de la foi, dont le vol hardi les porte aussitôt jusqu'à Dieu.

« Avant d'être parvenus à cet état, ils avaient besoin d'avoir recours aux discours de l'entendement éclairé par la foi, soit pour pénétrer les objets que la foi présente, soit pour s'exciter aux actes de la volonté, et c'eût été en eux une témérité blâmable d'y renoncer ; maintenant que la foi leur découvre toutes les vérités de la religion dans un plus grand jour, qu'elle leur en fait pénétrer la profondeur et que la moindre étincelle suffit pour embraser leur volonté, il leur serait préjudiciable de trop s'arrêter aux raisonnements... L'âme se sent doucement appelée à quelque chose de plus parfait ; si, pour quelque raison que ce soit, elle ne se rendait pas à l'invitation du Seigneur, qui l'invite à monter plus haut, elle ne retirerait plus les mêmes fruits de la méditation. » *(Considérations sur l'exercice de la prière,* chap. XIX).

Plus loin le P. de Clorivière, après avoir montré que ces cœurs généreux passent alors par des aridités qui les éprouvent grandement, mais qu'ils doivent s'humilier, opposer aux tentations les actes contraires, s'appliquer aux vertus solides et s'attacher uniquement à la volonté de Dieu :

« S'ils sont fidèles, ajoute-t-il, à faire usage de ces moyens, ils sortiront par là d'eux-mêmes et s'élevant au-dessus même de la raison, ils viendront par degrés à s'établir dans une région supérieure non seulement aux sens, mais encore aux facultés même raisonnables, dans une région où la foi seule règne, et où Dieu, dans le calme et dans la paix, fait sentir sa présence, au milieu même des orages, des tempêtes et des tentations de toute espèce. » (Chap. XXIII).

L'âme alors se trouve enrichie de grands biens. Et le Père énumère ces biens :

« Ces biens sont une paix profonde... C'est (encore) l'empire qu'elle a sur toutes ses passions et l'aisance avec lesquelles elle les tient en garde, si ce n'est dans les temps d'épreuves et de tentations violentes, où il est nécessaire qu'elle se raidisse et qu'elle fasse tous les efforts imaginables pour les contenir dans le devoir. C'est la suppression de cette activité naturelle, qui fait que le commun des hommes, même vertueux, reçoivent presque toujours leur mouvement de la nature, et ne donnent point le temps à la grâce d'influer sur leurs actions ordinaires. C'est un soin continuel qu'on a de veiller sur soi-même, sur tous ses sens, pour ne leur accorder que des satisfactions tout à fait convenables, et principalement sur son cœur, pour ne lui permettre de désirs que ceux conformes à la droite raison, qui n'est autre que la volonté divine. C'est un sentiment de Dieu bien plus parfait que celui qui naît de toutes les considérations qu'on a pu faire. C'est un désir plus pur et plus vif de contracter l'union la plus intime avec l'Homme-Dieu, de n'avoir plus d'autres sentiments que ceux de son divin Cœur et de se transformer parfaitement en lui ; à ce désir est jointe une dévotion plus intime, plus spirituelle, envers l'auguste Vierge. C'est enfin une grande dépendance de l'Esprit-Saint dans toutes nos opérations, soit intérieures, soit extérieures. » (Chap. XXIX).

C'est une très belle et très exacte description de la voie unitive que donne ici ce saint religieux. Il la connaissait si bien par expérience ! [1]

[1] Le livre ne fut publié qu'après la Révolution, en 1802 : on avait tout d'abord contesté l'opportunité de la publication.

[1] Les procédures en vue de sa béatification ont été commencées au début de ce siècle.

2. Le P. Grou, Jésuite lui aussi, vivait à la même époque. Il ne connut que vers l'âge de quarante ans les règles de la vie mystique, à la suite des rapports qu'il eut avec une sainte Visitandine. La spiritualité qu'il enseigna depuis lors s'accorde parfaitement avec celle de S. François de Sales et de sainte Jeanne de Chantal. On peut s'en assurer en lisant et son *Manuel des âmes intérieures,* qui semble bien être son chef-d'œuvre, et ses *Maximes spirituelles,* qui forment aussi un livre excellent.

« Lorsque l'âme, dit-il, s'est donnée parfaitement à Dieu afin qu'il fasse d'elle tout ce qui lui plaira dans le temps et dans l'éternité, il la simplifie d'abord dans son fond, *en y mettant un principe d'amour infus et surnaturel* [1] qui devient le mobile simple et unique de sa conduite. Elle commence à aimer Dieu sans autre motif que d'aimer, elle l'aime pour lui-même et non pour elle ; elle rapporte tout à cet amour, même sans y penser expressément et sans y faire attention : l'amour est le simple et unique regard de cette âme ; elle est toujours hors d'elle-même, ou du moins elle tend toujours à s'en dépouiller et à se transporter dans l'objet aimé.

« Dieu la simplifie dans son intelligence. La multitude des pensées qui l'obsédaient auparavant tombe ; elle ne peut plus réfléchir ni faire de raisonnements et de discours. Une lumière simple, mais indistincte, l'éclaire ; elle marche, à la faveur de cette lumière, sans apercevoir d'objet particulier. Son oraison, chargée auparavant de considérations, d'affections, de résolutions, devient simple ; l'âme est occupée, et cependant elle ne s'occupe à rien ; elle sent et elle goûte, sans pouvoir dire ce qu'elle goûte. Ce n'est point un sentiment particulier, c'est un sentiment confus et général qu'elle ne peut expliquer [2]. Ne lui demandez pas sur quoi elle a fait oraison : elle ne le sait pas ; aucune idée ne s'est présentée à son esprit ou elle ne s'est arrêtée à aucune de celles qui se sont offertes. Ce qu'elle sait, c'est qu'elle s'est mise en oraison et qu'elle y a été comme il a plu à Dieu, tantôt sèche, tantôt consolée, tantôt recueillie sensiblement, tantôt distraite involontairement, mais toujours paisible et unie à Dieu dans son fond. Elle passe ainsi les heures entières sans ennui, sans dégoût, vide en apparence de toute pensée et de toute affection : c'est que sa pensée et son affection sont simples et se terminent immédiatement à Dieu, l'être infiniment simple. L'âme est à peu près de même hors de l'oraison ; soit qu'elle lise, soit qu'elle parle, soit qu'elle s'occupe du travail et de soins domestiques, elle sent qu'elle est moins à ce qu'elle fait qu'à Dieu, pour qui elle le fait, et que Dieu est l'intime occupation de son esprit, en sorte qu'à cet égard son oraison et son attention à Dieu sont continuelles, et ne sont distraites par aucun objet extérieur. Cette simplicité de la vue de son esprit se perfectionne de jour en jour. » *(Manuel des âmes intérieures : De la simplicité,* p. 227).

« Lorsqu'après avoir frappé plus ou moins longtemps, dit ailleurs le P. Grou, quelqu'un ouvre enfin la porte, Dieu entre, il prend possession du cœur, il y établit son empire... Il entre avec tous les trésors de ses grâces, résolu de les communiquer sans mesure à l'âme, si elle est aussi fidèle qu'il est libéral... Il y fait couler un fleuve de paix, mais d'une paix intime, d'une paix délicieuse et au-dessus de tout sentiment. Si toutes les âmes n'éprouvent point ce que je viens de dire, c'est qu'elles reviennent à Dieu plutôt par un sentiment de crainte que par un sentiment d'amour ; c'est qu'elles se donnent à lui faiblement et avec réserve ; c'est que leur fidélité ne répond point à ses bienfaits. » *(Ibid., Conduite de Dieu sur l'âme,* p. 45).

Pour montrer que Dieu agit davantage, Dieu « qui est toujours agissant et toujours tranquille, » et que « l'âme unie à Dieu participe également à son action et à son repos, » le P. Grou prend l'exemple de l'enfant, à qui son maître prend la main pour lui faire former des lettres :

« Il en est ainsi de l'âme sous l'action de Dieu : elle n'est point oisive un seul instant, comme l'imaginent ceux qui n'ont pas une vraie idée du repos en Dieu ; mais Dieu lui donne le branle et gouverne son action. Il est vrai que l'action de Dieu, ainsi que celle de l'âme, est quelquefois imperceptible, mais elle est toujours réelle : seulement elle est alors plus directe, plus intime, plus spirituelle... On prie sans penser que l'on prie ; le cœur est uni à Dieu et il ne s'aperçoit pas de cette union. Il ne faut donc pas dire qu'on ne fait rien et qu'on perd son temps dans l'oraison de repos [1], mais il faut dire qu'on y agit d'une manière très réelle, quoique très secrète, où l'amour-propre ne trouve rien qui le nourrisse, qui l'attache, qui le rassure. » *(Ibid., Sur les trois mots dits à S. Antoine,* p. 96).

Le P. Grou comme le P. de Clorivière pense que ces grâces sont accordées d'une manière générale aux âmes très ferventes, et refusées à celles qui ne se donnent pas pleinement à Dieu :

« L'expérience est certaine et n'a jamais manqué : du moment qu'on s'est donné à Dieu par le cœur, qu'on a mis ordre à sa conscience, qu'on a pris des mesures pour éviter tout péché, qu'on s'est fermement proposé d'être attentif et fidèle à la grâce, de ne rien refuser à Dieu et qu'on s'est mis sous la direction d'un guide éclairé avec la résolution de lui obéir en tout : de ce moment on entre dans un repos, dans un calme qu'on n'avait jamais éprouvé, dont on n'avait pas d'idée et dont on est étonné... Cette paix a ses épreuves et souvent de très fortes épreuves ; mais loin de l'ébranler, elles ne font que l'affermir ; elle s'élève au-dessus de tous les maux et elle nous y élève avec elle. » *(Ibid., Du repos en Dieu,* p. 243, 244).

3. Un demi-siècle plus tard, alors que régnait encore la défiance des voies mystiques, le Vén. P. Libermann montrait aussi, et non moins clairement, la voie que suivent les âmes vraiment généreuses :

« Lorsque l'âme est une fois bien convaincue des vérités éternelles et que la volonté s'y porte avec plus de force et de perfection ; ou lorsque, plus touchée par la grâce, l'âme se porte à Dieu avec plus de ferveur, ce qui peut arriver dès les commencements si elle se donne généreusement à Dieu, alors le travail de l'esprit diminue. L'âme allant plutôt à Dieu par l'affection du cœur, elle n'a plus tant de détours, elle ne s'arrête plus tant aux vérités sur lesquelles elle médite, elle va plus vite et plus droit à Dieu... Dans cet état, on a encore besoin assez souvent d'une vérité qui occupe l'esprit pour le convaincre et porter l'affection de la volonté, seulement c'est plus facile et la volonté s'y porte plus vite ; d'autres fois on n'a presque pas besoin du travail de l'esprit pour se convaincre, et quelquefois il suffit d'envisager le sujet pour être dans de grandes affections. *Tout cela dépend de la générosité avec laquelle on se détache des créatures et on se donne à Dieu* et de la ferveur de l'oraison, ce qui tient à la force de la grâce...

[1] Ce mot est pris dans le sens où le prend sainte Thérèse, d'amour qui ne s'acquiert pas selon les lois de la nature par raisonnements ou considérations, mais qui, au-dessus des voies naturelles, est communiqué par une action directe de Dieu.

[2] Cf. S. Jean de la Croix, qui dans tous ses ouvrages a tant insisté sur ce point.

[1] L'auteur en employant ce mot montre bien qu'il a en vue la quiétude de sainte Thérèse.

« Plus tard... l'âme se perfectionne et ses opérations deviennent peu à peu plus intérieures, plus pures et plus dégagées des sens. Alors Dieu se proportionne à l'état de cette âme : il a fait tomber peu à peu ses défauts ; il l'a détachée des choses créées pour se l'attacher à lui seul ; il a purifié ses sens, perfectionné ses opérations, et ainsi l'a rendue capable de recevoir des impressions intellectuelles. C'est alors qu'il entre dans le fond le plus intime de cette âme, et que ses communications deviennent purement intellectuelles. C'est ce qu'on appelle la contemplation. » (*Ecrits spirituels,* p. 112).

Dans son traité de l'oraison d'affection il répète la même déclaration : « Cette oraison n'est pas un état permanent, ce n'est qu'un chemin pour arriver à la contemplation, si l'âme est fidèle. » (*Ibid.*, p. 182).

Ailleurs, traitant de l'union à Dieu, « l'âme est unie à Dieu, dit-il, lorsque la grâce divine est le principe vivifiant qui dirige ses actes vers lui, comme à leur fin. » Après avoir montré que cette union est à la fois pratique dans les actes de la vie et contemplative dans l'oraison, il indique quels sont les obstacles qui empêchent l'union :

Ils sont dans « des résistances à la sainte volonté de Dieu, soit dans les devoirs généraux, soit dans les devoirs de notre état, ou bien dans la négligence, la mauvaise volonté avec lesquelles nous nous portons à la perfection à laquelle Dieu veut que nous parvenions... Cette infidélité, si pernicieuse à notre union avec Dieu, provient de ce que n'ayant pas assez d'abnégation de nous-mêmes et des sentiments qui nous viennent de la nature, nous n'écoutons pas les inspirations de la divine grâce ou nous lui résistons. Aussi c'est sur cette abnégation intérieure que doit se porter toute notre attention. En nous-mêmes nous ne pouvons rien faire directement. Pour que la grâce agisse en nous et pour qu'elle devienne le principe vital de nos actes [1], il nous suffit de déblayer le terrain, de nous vider du sentiment de la nature, et nous pouvons alors être assurés qu'elle prendra la place de celle-ci, dans une proportion aussi grande que sera notre abnégation.

« Quand, dans l'ensemble de tous nos actes, le sentiment naturel n'a plus aucune influence et se trouve remplacé par l'acte surnaturel de la grâce, notre âme entre dans l'union habituelle avec Dieu, la grâce sanctifiante prend un développement considérable en elle, domine dans ses sentiments, lui donne une puissante inclination vers Dieu et la tient attachée à lui. Plus cette influence dominante de la grâce est complète, étendue et intense, plus l'union de l'âme avec Dieu est parfaite [2]. » (*Ecrits spirit.*, p. 553).

Le Vénérable a dépeint à maintes reprises l'état de ceux qui n'obtiennent pas cette grâce de l'union avec Dieu, de ceux, dirons-nous, qui restent dans la voie illuminative et ne parviennent pas à la voie unitive ; il montre comment ils ont des vertus sérieuses, une piété sincère. Ils sont quelquefois, dit-il, très bons et agréables à Dieu et très occupés à procurer sa gloire, mais ils demeurent imparfaits et mêlent à leurs bonnes œuvres beaucoup de défauts. (*Ecrits spirit.*, p. 230, 592, etc.).

4. Le P. Surin, † 1665, vivait à une époque où l'on pouvait plus facilement, quoique déjà non sans contradiction, faire profession de suivre les principes de la science mystique, et il ne cache pas qu'il s'inspire de sainte Thérèse et de S. Jean de la Croix. Lui aussi décrit très fréquemment ces grâces d'un genre nouveau que Dieu accorde aux âmes généreuses, grâces qui les rendent beaucoup plus éclairées et beaucoup plus unies à Dieu par l'amour. L'âme alors « sent Dieu en soi... par l'insinuation de la grâce surnaturelle [1], qui occupe le fond de l'âme et gagne les puissances. » (*Fondements de la vie spirituelle,* II, 7, p. 126).

Le P. Surin distingue souvent « deux sortes de biens surnaturels : les uns sont entièrement extraordinaires, comme visions, paroles intérieures, ravissement, et choses tout à fait hors de l'ordre de la foi ; les autres, qui sont dans l'ordre de la foi, consistent en lumières et en sentiments. » Ceux-ci « nous sont donnés en suite de nos diligences et de la pratique des conseils de Notre-Seigneur, » ils sont « reçus en suite des coopérations ordinaires de la grâce... L'homme qui les a n'est pas moins assuré de l'être surnaturel et élevé en l'étage qui passe la raison et le sens humain et n'entre pas moins dans l'expérience du siècle futur que par les dons extraordinaires... Ce sont les choses que ceux qui coopèrent à la grâce ordinaire peuvent espérer et qui sont les fruits et les récompenses des travaux des chrétiens, desquels, en quelque sens, on peut dire à chacun qu'il y peut atteindre et que c'est sa faute s'il n'y parvient pas. » (*Amour de Dieu,* III, 1, p. 115, 116).

Le P. Surin répète souvent que seul le défaut de renoncement empêche le Seigneur de communiquer ces grâces si précieuses :

« C'est chose pitoyable, dit-il, de voir la disposition ordinaire de la plupart des serviteurs de Dieu, qui ne peuvent se passer de se plaire dans les choses et les objets du dehors. Dieu cherche à se donner à tous avec des biens intérieurs très véritables et charmant l'esprit ; et cependant il y en a si peu qui en jouissent. La vraie raison ne doit se prendre que de nous, parce que nous voulons nous satisfaire hors de Dieu, et nous nous contentons de dire : Il n'y a point de péché en cela, et ainsi nous allons librement nous remplissant des consolations basses, qui empêchent l'union divine. » (*Fondements,* IV, 4, p. 223).

5. Bossuet a très bien montré, lui aussi, dans son célèbre opuscule sur l'oraison de simple présence de Dieu, la marche de la grâce dans l'âme généreuse :

« L'âme, dit-il, *par sa fidélité à se mortifier et à se recueillir*, REÇOIT, pour l'ordinaire, une oraison plus pure et plus intime, que l'on peut nommer de simplicité, qui consiste dans une simple vue, regard ou attention amoureuse en soi vers quelque objet divin, soit Dieu en lui-même ou quelqu'une de ses perfections, soit Jésus-Christ ou quelqu'un de ses mystères... L'âme quittant donc le raisonnement, se sert d'une douce contemplation, qui la tient paisible, attentive et susceptible des impressions divines, que le Saint-Esprit lui communique. Elle fait peu et reçoit beaucoup : son travail est doux et néanmoins plus fructueux... Dieu devient le seul maître de son intérieur et il opère plus particulièrement qu'à l'ordinaire : tant moins la créature travaille, tant plus Dieu opère puissamment ; et

[1] C'est-à-dire, pour que les dons du Saint-Esprit s'exercent d'une manière habituelle.

[2] Qu'on lise dans S. Jean de la Croix le chapitre 13 du IIe livre de la *Montée du Carmel ;* on y trouvera la même doctrine.

[1] Ce mot est encore pris dans le sens où l'emploie sainte Thérèse.

puisque l'opération de Dieu est un repos, l'âme lui devient donc en quelque manière semblable en cette oraison et y reçoit aussi des effets merveilleux. »

Puis il montre que cette union simple à Dieu persiste au milieu des actions et des travaux de la vie.

* * *

Les auteurs que nous venons de citer sont donc unanimes à dire que Dieu accorde ces grâces à ceux qui sont ardents à le servir et ardents à se mortifier, et que ceux qui se ménagent, qui, tout en pratiquant la vertu, recherchent les satisfactions de la nature, ne les reçoivent pas. Un bon nombre de directeurs, de nos jours, ont fait la même constatation : ils remarquent que le nombre des âmes ainsi éclairées, unies à Dieu, ne perdant pas sa présence et pratiquant dans l'oraison l'union amoureuse, est très petit dans les milieux où l'on ne fait pas profession de se renoncer parfaitement, et très grand là où règnent la vraie ferveur et la vraie générosité. Hélas ! les milieux très fervents ne sont jamais aussi nombreux qu'il serait à désirer, et cela est encore vrai de nos jours que Suarez assurait être de son temps, à savoir, que la majorité des âmes pieuses restent dans l'état des progressants, qui est la voie illuminative, et ne parviennent pas à la voie unitive [1].

Il y a des directeurs, dira-t-on peut-être, qui ne remarquent pas ce changement dans l'action de la grâce. — C'est vrai, car les âmes qui reçoivent ces grâces, souvent ne le font pas connaître ; elles ne disent pas le grand bien-être qu'elles éprouvent à regarder Dieu et à se tenir amoureusement en sa présence ; elles ne racontent pas qu'elles se sentent unies à lui sans efforts au milieu même de leurs travaux, qu'elles aiment la solitude et fuient les conversations pour mieux goûter leur union ; elles n'expliquent pas que leur oraison se simplifie, que lorsqu'elles ont des peines, des humiliations, pendant que la nature souffre, elles éprouvent une joie, calme mais pleine, dans la partie supérieure. Elles ne le disent guère même à des directeurs en qui elles ont toute confiance ; elles le disent beaucoup moins encore à des directeurs qu'elles estiment, mais qui leur semblent n'être pas menés par les mêmes voies. Presque toujours, pour le savoir, il faut leur faire des questions que la plupart des directeurs ne songent pas à poser. « Nous voyons, disent-ils, si ceux que nous dirigeons ont des défauts ou s'ils ont bonne volonté ; mais ce qui se passe dans leur intérieur, nous ne parvenons pas à le discerner. » Et ils sont portés à méconnaître ces grâces éminentes dont nous parlions tout à l'heure [2].

Cependant, si les directeurs qui ont sous leur conduite des âmes d'une très haute vertu, veulent y réfléchir, ils reconnaîtront bien que ces âmes ont des lumières que n'ont pas de savants théologiens, et que ces lumières leur viennent directement de Dieu ; que ces âmes sont unies à Dieu par un amour puissant, ferme et continuel, qui n'est pas l'effet de leurs considérations. Ces personnes « comprennent beaucoup mieux qu'elles ne peuvent le dire les grandeurs et la bonté de Dieu, sa sainteté et son horreur du mal, l'énormité de l'offense de Dieu, le vide des choses créées, la valeur des biens célestes et surtout le bonheur de voir Dieu face à face et de l'aimer éternellement. Elles saisissent parfaitement la beauté, le prix, l'étendue des différentes vertus... Elles ont pour la volonté de Dieu une très grande estime et un très grand amour, amour qui leur est versé d'en haut, et qui les aide à comprendre, beaucoup mieux que les âmes imparfaites, combien sage, combien sainte, combien bonne et aimante est cette divine volonté. »

Mais si beaucoup de directeurs ne connaissent pas ces voies de Dieu et ne s'aperçoivent pas de la forme nouvelle que prend la grâce à un certain moment de la vie spirituelle, si malheureusement ils n'aident aucunement leurs dirigés à marcher dans le chemin où Dieu les appelle, et même parfois les gênent et les entravent, il est manifeste que sainte Thérèse ne fut pas dans cette ignorance. Cette grande sainte n'a-t-elle pas, mieux que personne, décrit la marche de l'âme depuis les plus humbles commencements jusqu'aux plus hauts sommets de la sainteté ? Quand donc en parle-t-elle ? Il semble incontestable que pour elle ces grâces sont bien les grâces mystiques, et que, lorsqu'elle parle des grâces qui produisent et qui accompagnent les oraisons contemplatives, elle entend manifestement les grâces dont nous venons de parler ; elle insiste plus que d'autres sur les grâces mystiques consolantes, mais sans oublier qu'il en est d'autres qui ne le sont pas. Si ces grâces éclairantes, embrasantes, unissantes, transformantes, n'étaient pas celles dont parle sainte Thérèse, il faudrait conclure qu'elle les a ignorées ou qu'elle n'en a pas vu l'importance : ce qui est inacceptable.

Comme le remarquait récemment un de nos plus savants théologiens, le R. P. d'Alès, dans un article sur la *Prière* dans le *Dictionnaire apologétique*, les auteurs mystiques de notre temps se partagent en deux groupes, dont les uns regardent les grâces mystiques (et tous conviennent que la quiétude, la contemplation de sainte Thérèse et de S. Jean de la Croix sont l'effet des grâces mystiques) comme des grâces éminentes mais ordinaires, qui sont le prolongement normal des grâces communes, et les autres les considèrent comme des grâces extraordinaires, des grâces de luxe, sans lesquelles nombre d'âmes acquièrent la perfection et la sainteté [1], et déclarent que pour passer des grâces ordinaires aux grâces mystiques, il faut un appel spécial, qui n'est pas destiné à tous.

[1] *De Oratione mentali*, cap. XI ; *De Relig.*, tr. X, LIX, cap. VI, n° 6.

[2] Une brochure a été publiée dans un diocèse de l'Ouest attaquant l'article paru dans l'*Ami* le 8 mars dernier. L'auteur anonyme semble n'avoir pas idée de ce genre de grâces.

Les oraisons mystiques ordinaires, que sainte Thérèse symbolisait par la noria et les rigoles, et les grâces qui les produisent, étant par lui regardées comme inexistantes, il ne pouvait pas comprendre et de fait il n'a pas compris l'article susdit.

[1] Cf. *Ami* du 8 décembre 1922.

La raison de cette différence, les lecteurs de l'*Ami* la connaissent. — Les tenants de la première opinion, suivant certainement en cela les grands Docteurs, S. Thomas, S. Bonaventure, Suarez, expliquent les grâces mystiques par les dons du Saint-Esprit. On connaît le principe de distinction donné si lumineusement par S. Thomas entre les vertus et les dons : les vertus opèrent *humano modo*, c'est-à-dire à l'aide du raisonnement et des considérations ; les dons supposent l'action directe du Saint-Esprit, qui, sans l'aide du raisonnement, éclaire l'âme, l'embrase d'amour, la pousse aux saintes œuvres. Ces dons du Saint-Esprit, qui produisent des effets si merveilleux, suffisent certainement à expliquer tout ce que les grands Docteurs nous disent de la contemplation, exception faite, tous le reconnaissent, des phénomènes surajoutés et accidentels de l'extase. — Les partisans de la seconde opinion croient que les grâces mystiques sont des faveurs d'un autre genre ; ceux qui cherchent à expliquer la nature de cette faveur disent qu'elle est une perception immédiate de Dieu [1], les autres renoncent à en donner l'explication.

Si l'on explique les grâces mystiques par le développement normal des dons du Saint-Esprit, qui, au lieu d'agir rarement et faiblement comme chez les autres fidèles, sont devenus les moyens prédominants employés par Dieu pour diriger l'âme généreuse, alors les textes de l'Evangile invoqués par sainte Thérèse deviennent très lumineux et s'appliquent très bien aux grâces mystiques.

Rappelons le texte de S. Jean auquel fait surtout allusion la grande Sainte : « *Stabat Jesus et clamabat : Si quis sitit, veniat ad me et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ. Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum : nondum enim erat Spiritus datus.* » (Jo., VII, 37-39). Ces derniers mots montrent donc que les grâces dont il est ici question, n'étaient point encore répandues sur ceux qui écoutaient le Sauveur. Donc il ne s'agit pas ici de la simple grâce du salut, de la grâce qui justifie. Cette grâce sanctifiante, les apôtres la possédaient. Possédaient-ils les grâces mystiques ? Il ne semble pas. Sainte Thérèse enseigne que l'un des effets les plus manifestes de ces grâces est le détachement *(passim)*, le mépris des vains honneurs de la terre. Or nous voyons que les apôtres, le soir du Jeudi Saint, se disputaient encore sur la prééminence : *Facta est autem et* CONTENTIO *inter eos quis eorum videretur esse major.* (Luc, XXII, 24). Les grâces que Jésus promet et qui devaient être le fruit spécial de l'action du Paraclet, ne sont-elles pas ces lumières, dues aux dons du Saint-Esprit, et cet amour versé par lui-même dans l'âme, qui donnent et la foi parfaite et la parfaite charité? Nous ne croyons pas qu'on puisse le nier.

Sainte Thérèse a cru que l'eau proposée par Jésus à la Samaritaine était la même eau : c'est une eau vive, donc supérieure à l'eau dormante du puits de Jacob. Il semble bien que là encore ce sont non pas les grâces communes, mais des grâces supérieures aux grâces communes, que veut désigner le Sauveur. Notre-Seigneur voulait donc dire : Si quelqu'un est assoiffé des biens célestes, qu'il vienne à moi plein de foi, et ce ne sera pas seulement une petite quantité d'eau à tirer péniblement du puits que je lui offrirai, mais des fleuves d'eau vive ; ce ne sera pas des grâces petites et mesurées que je lui donnerai, mais je l'inonderai de grâces précieuses et surabondantes.

Si, comme les auteurs de la seconde école, au lieu d'entendre de la sorte les grâces mystiques, on voit en elles la faveur d'une perception immédiate de Dieu, si même, sans spécifier ainsi, l'on assure que ce sont des grâces accordées seulement à quelques privilégiés, certes, il faut bien le reconnaître, sainte Thérèse s'est grossièrement trompée en appliquant ce texte à des grâces de ce genre.

Et cette grave erreur, la Sainte ne l'aurait pas commise en passant ; ce n'est pas une fois seulement et dans quelques lignes qu'elle émet cette affirmation, elle y revient avec une insistance frappante. Après avoir parlé de la source d'eau vive dont N.-S. disait à la Samaritaine que celui qui en boirait n'aurait plus jamais soif :

« Oh ! dit-elle, que cette parole est juste et véritable !... Oui, qui boit de cette eau n'a plus soif d'aucune des choses de la vie ; mais sa soif des choses de l'autre vie va croissant. » *(Chemin,* XIX). « Considérez, mes Filles, que N.-S. nous convie tous. Il est la vérité même, nous ne saurions douter de la vérité de ses paroles. Si ce banquet n'était pas général, il ne nous y appellerait pas tous, et quand même il nous y appellerait, il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire. Il aurait pu dire : Venez tous, vous ne perdrez rien à me servir ; quant à cette eau céleste, j'en donnerai à boire à ceux qu'il me plaira. (Ainsi parlent les écrivains de la seconde école). Mais comme il ne met cette restriction ni dans son appel ni dans sa promesse, je tiens pour certain que tous ceux qui ne s'arrêteront point en route, boiront enfin de cette eau vive. » (Ch. XIX). « Le divin Maître n'a pas dit aux uns d'aller par un chemin et aux autres d'aller par un autre. Dans l'excès de sa miséricorde, il n'a voulu empêcher personne d'aller boire à cette fontaine de vie... Que dis-je ? c'est publiquement et à grands cris qu'il nous appelle. » (Chap. XX. Voir encore les chap. XXI, XLII, etc.).

On voit avec quelle fermeté et quelle insistance sainte Thérèse, se basant sur les paroles du Sauveur, affirme que toute âme de bonne volonté peut espérer les grâces mystiques [1].

Son langage n'a pas de sens si l'on entend les grâces mystiques selon les théories de tant d'auteurs modernes. Tout au contraire, si la Sainte entendait les grâces mystiques comme l'entend l'école traditionnelle, si elle y voit ces grâces de lumières supérieures, d'amour infus et unissant, si bien décrites par les auteurs cités plus haut, elle

[1] Notons bien que cette théorie ne date que du XX^e siècle.

[1] Nous voyons toujours avec grande surprise alléguer en sens contraire le passage (V^e *Demeure,* III) où sainte Thérèse dit que l'oraison d'union, qui est une oraison déjà extatique, n'est pas nécessaire pour obtenir la parfaite union de volonté. De ce que l'extase n'est pas nécessaire à la perfection, on ne peut conclure que les grâces mystiques en général ne le sont pas.

est pleinement d'accord avec la réalité des faits ; et l'expérience, de nos jours comme de son temps, confirme admirablement sa doctrine.

Du reste, tout l'enseignement de sainte Thérèse, les descriptions qu'elle fait de ces grâces, le principe de distinction qu'elle donne toujours quand elle veut caractériser et les oraisons mystiques, fruit de ces grâces, qu'elle présente comme infuses, et les oraisons non mystiques, qu'elle dit être acquises, les effets qu'elle attribue à ces sortes de grâces, manifestent clairement sa pensée. Que nos lecteurs prennent la peine — il vaut mieux dire : se donnent la joie — de lire les écrits de cette grande Sainte, ils seront facilement convaincus.

En présentant ainsi les grâces mystiques comme des grâces accessibles à toute âme de bonne volonté, qui est bien dirigée, nous sommes sûrs de ne pas *mettre la mystique au rabais* (c'est le reproche que faisait tout récemment à ceux qui pensent comme nous un partisan de la perception immédiate de Dieu). Ces grâces, sainte Thérèse, S. Jean de la Croix et tant d'autres saints nous le montrent, produisent la transformation de l'âme en Dieu, elles la conduisent jusqu'aux sommets de la sainteté. Oh ! non, ce n'est pas rabaisser la mystique que de l'expliquer par des grâces qui opèrent de si grandes merveilles ! Ce n'est point être téméraire de penser avec sainte Thérèse que ce sont là des grâces que Jésus promettait aux âmes généreuses, avides des eaux célestes. Ce n'est point se tromper de dire avec sainte Thérèse, qu'il est d'une suprême importance de se disposer à les recevoir en faisant une guerre continuelle à la nature, et en se donnant à Dieu sans réserve.

Q. — Le catéchisme dit : Notre-Seigneur a établi la confession intégrale, parce que sans elle il serait impossible au prêtre de savoir s'il doit remettre ou retenir les péchés. — Or, quelles dispositions faut-il pour que l'absolution produise son résultat ? La contrition et le ferme propos. Donc, dès là que quelqu'un viendrait dire au prêtre : « J'ai commis des fautes, graves, je les regrette, je suis disposé à les réparer et à les éviter, » le confesseur peut conclure que ce pénitent mérite la rémission de ses fautes. D'où l'accusation *détaillée,* ou confession, ne serait pas tellement nécessaire pour que le prêtre sache ce qu'il doit faire...

R. — Vous nous dispenserez d'entrer ici dans les détails d'une thèse théologique bien connue, à savoir, que le sacrement de Pénitence, par là-même qu'il a été institué *per modum judicii,* exige, dans sa partie matérielle, outre la contrition, la confession ou présentation de ses fautes au juge qui est investi du pouvoir de les « retenir » ou de les « remettre » par l'absolution.

I. — Premier point donc, hors de conteste : la confession (qui n'a pas la même raison d'être dans l'Extrême-Onction) est nécessaire au sacrement de Pénitence.

II. — Quel genre de confession est nécessaire ? Confession globale, d'un mot ou signe équivalent : *peccavi ;* ou confession spécifiquement et numériquement détaillée de *tous* les péchés et de *chaque* péché mortel commis après le Baptême et *nondum* DIRECTE *per absolutionem remissa ?* Le Concile de Trente répond en déclarant, sous peine d'anathème, qu'on doit tenir pour imposée *jure divino* l'obligation de déclarer en confession *omnia et singula peccata mortalia.*

C'est un précepte positif, qui se justifie aisément par la nature même du sacrement, dont le propre est d'être administré *per modum judicii.* Mais c'est un précepte positif, donc susceptible d'être exceptionnellement « suspendu » en certains cas particuliers qu'a déterminés l'Eglise par l'organe de ses théologiens, qui donnent de cette dérogation à la loi générale la raison suivante.

III. — Le *per modum judicii,* d'abord, ne doit pas être entendu au sens strict des jugements humains ordinaires. Le jugement sacramentel s'exerce moins sur l'analyse, juridique pour ainsi dire, des délits ou péchés commis, que sur la « dignité » ou plutôt la suffisante « disposition » du coupable à recevoir son pardon. D'où il suit que, si l'étude détaillée du dossier est bien la condition normale du jugement sacramentel — jugement de miséricorde, ne l'oublions pas, — le juge peut cependant, faute de dossier en cas exceptionnels, se faire, sur une accusation globale, expresse ou équivalente, une opinion suffisante de la « disposition » du pénitent. C'est ce qui arrive en cas urgent de péril de mort, ou encore avec un sourd-muet, avec un sujet qui ne parle qu'une langue étrangère, et, en général, dans toutes les circonstances « anormales » où la théologie permet de ne pas observer la loi d'intégrité et autorise une confession tronquée, réduite même à sa plus simple expression, à un mot, à un geste.

Il n'est donc pas très exact de dire, avec le catéchisme auquel on fait allusion, que sans la confession intégrale il serait impossible au prêtre de savoir s'il doit remettre ou retenir les péchés. Il n'est pas exact, non plus, que la contrition et le bon propos soient les seules dispositions requises pour que l'absolution produise son résultat. Il faut ajouter la confession, matière prochaine et partie essentielle du sacrement.

IV. — Inexacte enfin, au moins par défaut de précision, la formule où il est dit que le prêtre peut conclure à la bonne disposition du pénitent, sur la simple déclaration de celui-ci : « J'ai commis des fautes, graves, je les regrette, je suis prêt à les réparer et à les éviter. » Pareille déclaration, théoriquement et *absolute loquendo* suffisante pour l'*essence* du sacrement *ratione confessionis,* ne l'est plus *ratione contritionis,* puisque le pénitent, dans la violation même de la loi grave d'*intégrité,* commet une faute grave qui le constitue en *affectus peccati mortalis* au moment même où il reçoit l'absolution, laquelle, comme l'on sait, n'est valide qu'en présence d'une contrition *universelle.* La manière de parler susdite ne serait donc admissible, et la confession *générique* (d'un mot, d'un geste) suffisante, que dans l'hypothèse où la violation de la loi d'intégrité (omnia et singula pec-

cata) ne constituerait pas *ex parte pœnitentis* une faute grave.

V. — Cette hypothèse peut se présenter en deux sortes de circonstances diffrentes :

1° Quand, *objectivement,* le législateur est tout le premier à déclarer la loi suspendue, inexistante, parce que d'observation pratiquement impossible. C'est le cas *d'urgence,* dont le type classique se trouve surtout réalisé *in periculo mortis.* Sur ce point-là tout le monde est d'accord : la confession *générique* n'empêche point la validité de l'absolution.

2° Quand, *subjectivement, ex parte pœnitentis* la loi est violée, mais de façon matérielle seulement, parce que *de bonne foi* le pénitent ne la sait pas obligatoire, ou croit pouvoir *in casu* s'en dispenser légitimement, ou l'oublie et n'y pense pas, le confesseur, d'autre part, restant muet sur ce point-là et acceptant la forme d'accusation générique.

VI. — Dans cette seconde hypothèse il y a controverse parmi les auteurs. Beaucoup, et de la plus estimable autorité, nient la validité de l'absolution, parce que, disent-ils, hors le cas « objectif » d'urgence et d'observation impossible de la loi, la confession intègre (en matière nécessaire, mortelle) est *de essentia sacramenti,* pour cette raison que l'essence du sacrement est d'être administré *per modum judicii.* D'autres, au contraire, fort estimables aussi, admettent l'absolution valide, parce que, disent-ils, la loi d'intégrité, bien que rigoureusement obligatoire *sub gravi,* n'est cependant qu'une prescription positive, très sagement surajoutée au sacrement, mais qui n'entre pas dans la constitution intime de son *essence,* ainsi que le prouve l'absolution valide donnée sur confession « générique » en cas d'urgence ou d'intégrité pratiquement trop difficile à réaliser.

Nous adhérons sans hésiter à cette seconde opinion. Notre-Seigneur n'a pas institué *deux* sacrements de Pénitence spécifiquement *(quoad essentiam)* différents : l'un pour les cas réguliers, l'autre pour les cas exceptionnels, l'un à l'usage des moribonds, l'autre pour les bien portants. Si donc dans ne circonstance donnée, tant exceptionnelle qu'on voudra, l'on trouve les éléments nécessaires et suffisants *ad essentiam sacramenti,* ces mêmes éléments doivent être aussi, logiquement, nécessaires et suffisants *(per se,* à ne considérer le sacrement qu'à leur point de vue) en toute autre circonstance quelconque, à moins, encore une fois, d'admettre deux *espèces* du sacrement de Pénitence.

Cette doctrine, à notre avis très solide, présente l'avantage 1° d'expliquer l'unité et la validité du sacrement malgré les énormes variations que présente en fait la confession *quoad integritatem ;* 2° d'éviter au confesseur des scrupules pénibles et des angoisses inutiles quand il se trouve en présence de confessions dont il a de bonnes raisons de suspecter l'intégrité, mais qu'il sait aussi être incomplètes de bonne foi *ex parte pœnitentis ;* 3° de le décharger aussi du doute *de validitate* quand, vis-à-vis d'un pénitent de bonne foi, il a à se reprocher de n'avoir pas fait son devoir de ministre, en négligeant, pour la part qui lui revient, d'assurer la présentation intégrale de sa matière (nécessaire).

Par contre, cette doctrine suppose une interprétation large du *per modum judicii,* telle que nous l'avons ci-dessus esquissée. Quoi qu'il en soit des définitions théoriques d'idées, parfois un peu trop étroitement formulées dans nos auteurs, aucun prêtre ayant beaucoup confessé ne niera que l'interprétation large du *per modum judicii* soit la seule que justifie la réalité pratique des faits. L'étude détaillée du « dossier de conscience » est plutôt relativement rare. Rien, au contraire, n'est plus courant et commun, rien n'est plus fréquemment imposé au confesseur que le jugement global, tiré en gros de tous indices convenables, portant sur la suffisante disposition personnelle probable du pénitent au point de vue de la contrition, quoi qu'il en soit de la suffisance intégrale spéculative de sa confession, supposée d'ailleurs faite de bonne foi.

Et voici précisément, à propos de cette *interpretatio lata,* que goûtent peu les tenants de l'interprétation plus stricte du *judicium* sacramentel, une réflexion curieuse d'où nous allons tirer un nouvel argument en faveur de notre thèse.

Nos contradicteurs admettent fort bien la validité de l'absolution donnée, en matière de péchés véniels ou déjà absous, sur cette simple confession : *Pater, peccavi,* et rien de plus (contrition supposée, bien entendu). Que devient ici le *per modum judicii,* réduit à zéro, sur un dossier fermé? Et si le sacrement, alors, est quand même valide, il faut bien constater qu'il est valide sans jugement *de peccatis,* sans confession détaillée, et conclure que celle-ci n'est point absolument nécessaire *ad essentiam,* à moins qu'on ne veuille admettre, en plus des deux déjà énumérées, une troisième *espèce* de Pénitence v. g. à l'usage des personnes pieuses !

Voilà, cher confrère, quelques réflexions d'où vous tirerez sans peine la critique qu'appelle le texte de votre consultation. Gardez-vous de rester sous cette impression fausse que la confession détaillée, parce que n'étant point *de essentia sacramenti,* perd par là-même quelque peu de son caractère rigoureusement et gravement obligatoire. Le précepte qui l'impose est *de jure divino.* Personne, à moins de causes excusantes graves, ne peut s'y soustraire, pas plus le pénitent dans son accusation, que le confesseur dans le devoir qu'il a de prudemment veiller à son observation. Mais ceci posé et bien entendu, vous penserez sans doute avec nous qu'il n'était pas inutile de profiter de la présente occasion pour mettre au point exact certaines idées, souvent mal comprises ou sujettes à équivoque, à propos de l'intégrité de la confession.

Q. — L'*Ami du Clergé* affirme que les âmes du purgatoire peuvent prier pour nous (1902, p. 223, 2e col.). Ailleurs, p. 1052 de la même année, 2e col., il dit qu'elles connaissent les prières que nous leur adressons par une illumination spéciale que Dieu leur donne à son gré. Enfin, le *Paroissial* de 1923, p. 548, 1re col., affirme qu'elles « font monter vers Dieu, même avant de pouvoir en contempler les splendeurs, leurs ardentes supplications, si pendant la vie nous avons compati à leurs souffrances. »

Or, je viens de lire dans la *Vie Spirituelle* de novembre un article signé du P. Gerland, O. P., qui contredit formellement votre doctrine. Il y est dit notamment : « Nous n'implorons pas leurs suffrages par la prière (S. Thomas)... La principale base de cette affirmation est *l'ignorance de ces âmes* sur ce qui nous concerne. » (p. 131). — « La prière liturgique est une prière parfaite ; jamais nous n'y rencontrons un appel aux âmes du purgatoire » (p. 132). « ...Nous ne pouvons pas solliciter les prières des âmes du purgatoire, auxquelles nos requêtes ne parviennent pas » (p. 133). « Elles ne sont pas en un état propice à la prière,... leur état ne leur permet pas de prier » (p. 134). « Pratiquement, imitons l'Eglise qui ne prie pas les âmes du purgatoire, mais qui prie pour elles » (p. 137).

Je serais bien reconnaissant à l'*Ami* de nous dire ce qu'il pense de ces affirmations.

R. — Nous concédons volontiers que la thèse soutenue par le R. P. Gerland contredit l'opinion défendue par l'*Ami du Clergé,* aux endroits cités par notre correspondant. Aussi bien, dans les questions librement discutées, il est permis à chacun d'avoir son avis. L'avis vaut d'ailleurs ce que valent les raisons sur lesquelles il s'appuie. Et puisque l'occasion s'en présente, nos lecteurs nous sauront sans doute gré d'exposer les motifs pour lesquels, nonobstant l'article de la *Vie Spirituelle,* l'*Ami du Clergé* continue à tenir comme « plus probable » l'opinion d'après laquelle on peut prier les âmes du purgatoire et recevoir parfois le secours de leur pieuse intercession.

1° L'opinion proposée par la *Vie Spirituelle* est bien connue dans l'histoire de la théologie. Suarez la qualifie encore, à son époque, d'*opinio communis* [1]. Pour nous en tenir à S. Thomas d'Aquin, deux textes paraissent assez nets. Nous les citerons d'après la traduction du P. Pègues [2]. Ces textes se trouvent dans la IIa-IIæ, q. LXXXIII, *De la prière.* A l'article 4, où l'Angélique Docteur se demande « si Dieu seul doit être prié, » la troisième objection dit que « si nous adressons à quelques saints notre prière, ce n'est qu'en tant qu'ils sont unis à Dieu. Or, il en est qui vivent encore en ce monde, *ou qui se trouvent dans le purgatoire,* et qui sont très unis à Dieu par la grâce. *Et cependant on ne leur adresse point des prières.* Donc, nous ne devons pas davantage adresser notre prière aux saints qui sont dans le paradis. » Et voici la réponse : « Ceux qui sont dans ce monde *ou dans le purgatoire* ne jouissent point encore de la vision du Verbe pour qu'ils puissent connaître ce que nous pensons ou ce que nous disons. Et *c'est pour cela que nous n'implorons pas leurs suffrages par la prière...* » Un peu plus loin, à l'article 11, où l'on se demande « si les saints de la Patrie prient pour nous, » la troisième objection dit que « comme les saints qui sont dans la Patrie sont supérieurs à nous, de même aussi ceux qui sont dans le purgatoire ; car ils ne peuvent plus pécher. Or, *ceux qui sont dans le Purgatoire ne prient point pour nous, mais plutôt nous pour eux. Donc, les saints qui sont dans la Patrie ne prient pas non plus pour nous.* » Voici encore la réponse à cette objection, réponse qui confirme l'impossibilité où seraient les âmes du purgatoire de prier pour nous : « Ceux qui sont dans le purgatoire, bien qu'ils soient supérieurs à nous, en raison de l'impeccabilité, nous sont inférieurs cependant en raison des peines qu'ils subissent. Et, à ce titre, ils ne sont point dans l'état de prier, mais plutôt dans celui où l'on prie pour eux. »

Telle était l'opinion des anciens, « *antiquorum,* » dit Suarez, qui cite, avec S. Thomas, Alexandre de Halès, S. Antonin, Alphonse Tostat, Navarro, Pierre de la Palu, Richard de Midletown et, en général, les Sententiaires, *in* IV, dist. XV.

2° On le voit par les textes de S. Thomas : deux motifs principaux incitent ces théologiens à nier le pouvoir d'intercession des âmes du purgatoire et, par voie de conséquence, l'utilité des prières que nous leur pourrions adresser. *a)* Elles ne connaissent pas nos prières : « La principale base de cette affirmation, écrit de son côté le R. P. Gerland, est l'*ignorance des âmes* sur ce qui nous concerne. » Et encore : « Nos requêtes ne [leur] parviennent pas. » *b)* Leur expiation, leur souffrance les met hors d'état de prier : « elles ne sont pas en un état propice à la prière... ; leur état ne leur permet pas de prier. » *Non sunt in statu orandi,* dit S. Thomas, *sed magis ut oretur pro eis. c)* Enfin le R. P. Gerland ajoute un troisième motif tiré de la liturgie : « La prière liturgique est une prière parfaite ; jamais nous n'y rencontrons un appel aux âmes du purgatoire. »

On conçoit facilement que si la liturgie se prononçait en un sens, la controverse n'existerait même pas : *lex orandi, lex credendi.* Mais l'argument du silence ne vaut rien en l'espèce, car on pourrait facilement lui opposer la tacite approbation accordée par l'Eglise à un enseignement opposé à celui de S. Thomas et qui est devenu pour ainsi dire l'enseignement commun des théologiens modernes, *moderni fere omnes,* dit le R. P. Prümmer, O. P., dans son excellent manuel de théologie morale [1].

3° Aux autorités des anciens théologiens, Suarez pouvait déjà opposer l'autorité de « *multi recentiores.* » L'initiateur de l'évolution doctrinale en un sens opposé à l'opinion de S. Thomas, paraît être Jean Médina († 1546) (qu'il ne faut pas confondre avec Barthélemy Médina, O. P., ou Michel Médina, O. M.), *De oratione,* q. V. Après Médina, les théologiens sont devenus légion, qui proposent la doctrine aujourd'hui en défaveur à la *Vie Spiri-*

[1] *Tractatus de Oratione, devotione et horis canonicis,* lib. I, c. X, n. 25 ; c. XI, n. 16. *Opera omnia,* éd. Vivès, t. XIV, p. 44, 50.

[2] *Commentaire français littéral de la Somme théologique,* t. XII, Toulouse, 1918, p. 73-75, 97-99.

[1] *Manuale theologiæ moralis,* t. II, Fribourg-en-Brisgau, 1915, p. 273, n. 334.

tuelle. C'est Suarez, *loc. cit.*; Grégoire de Valencia, *Commentarii theologici,* Venise, 1608, t. III, disp. VI, q. II, punct. 7; Sylvius, *In IIam IIæ*, q. LXXXIII, a. 11; Bellarmin, *De Ecclesia patiente,* l. II, c. XV; Lessius, *De justitia,* l. II, c. XXXVII, n. 23; Bonacina, *De horis canonicis,* disp. CXCII, p. I, n. 8; Elbel, *Theol. moralis,* t. II, n. 398. Aujourd'hui, comme l'écrit le R. P. Prümmer, c'est la presque unanimité des théologiens qui défend l'opinion que Bellarmin surtout a illustrée dans ses *Controverses.* Citons parmi les moralistes Lehmkuhl, t. I, n. 482; Noldin, *De præceptis,* n. 141; Scavini, t. II, n. 203, qui n'hésite pas à écrire : « *Hodie videtur sententia communis evasisse,* MAXIME ROMÆ; » parmi les auteurs de théologies dogmatiques, Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* t. IX, n. 324; Palmieri, *De novissimis,* § 24, n. 2; Jungmann, *De novissimis,* n. 120; Mazzella, *De Deo creante,* n. 1356; le cardinal Billot, *De novissimis,* q. VI, § 1, *fine* (qui qualifie l'opinion contraire assez durement : *quæ communi fidelium sensui plane repugnat),* auxquels nous ne manquerons pas d'ajouter Mgr Chollet, *La psychologie du Purgatoire,* ch. VI, n. 20 [1]. Notre correspondant peut par là constater que l'*Ami du Clergé* est en bonne et savante compagnie.

4° Au fond, les raisons avancées par S. Thomas sont-elles si convaincantes ? Et l'Angélique Docteur ne nous fournit-il pas lui-même de solides arguments pour y répliquer ? Bellarmin faisait déjà la remarque que l'argumentation de S. Thomas n'était pas péremptoire : *tamen ratio ejus non convincit.*

a) Faudrait-il ne rien attendre des âmes du purgatoire parce qu'elles ne connaissent rien de nos besoins et de nos prières, ne jouissant pas encore de la vision béatifique ? Mais la *Somme théologique* nous fournit elle-même une réponse décisive à cette objection. Dans la première partie, à la question LXXXIX, a. 8, ad 1um, S. Thomas expose que « les âmes des morts peuvent s'occuper des intérêts des vivants sans connaître leur état, comme nous nous occupons des morts en leur appliquant nos suffrages, bien que nous ne sachions pas quelle est leur destinée [2]. Elles peuvent aussi connaître les actions des vivants, non par elles-mêmes, mais par les âmes de ceux qui vont de cette vie dans l'autre, ou par les anges et les démons, ou par l'esprit de Dieu qui le leur révèle. » Commentant cette doctrine de l'Angélique Maître, le R. P. Hugon, professeur au Collège angélique, expliquait la « présence de nos défunts avec nous par la pensée [3]. » L'âme séparée, en effet, emporte de ce monde les idées qu'elle y a acquises; elle les utilise mieux que dans la vie présente. Mais elle a aussi les idées infuses, qui « dérivent de la lumière infinie et sont un raccourci de la science divine. » « On peut établir comme règle, déclare l'éminent théologien, que [les âmes séparées] connaissent tous les faits singuliers qui se réfèrent spécialement à elles dans leur monde ou dans le nôtre :

« Il semble que cela soit dû à la perfection naturelle de l'intelligence séparée. Quoi qu'il en soit des damnés, ce principe, qui est admis pour les bienheureux, ne doit pas être entièrement contesté pour les défunts du purgatoire : leur condition intellectuelle, d'une part, et leur titre d'amis de Dieu, d'autre part, leur donne droit à connaître ce qui les intéresse sur la terre... Elle ne doit pas ignorer totalement ce qui intéresse ses parents et ses amis : les affections légitimes et saintes, que le trépas, bien loin de les briser, a consacrées et rendues plus pures, demandent que l'âme ne soit pas tout à fait sans nouvelles de ceux qui ont tant pleuré son départ et qu'elle chérit elle-même plus tendrement encore que pendant la vie. Et puis, la communion des saints réclame des rapports vivants, comme un flux et un reflux, entre les trois Eglises; les militants de la terre, les débiteurs du purgatoire, les triomphateurs du ciel ne sont pas entièrement séparés et isolés les uns des autres. »

Mais ce principe une fois admis, il nous semble très difficile de conclure que les âmes du purgatoire, désirant vivement le salut de ceux qui sont encore soumis à l'épreuve de cette vie, et très particulièrement le salut de leurs parents et de leurs amis, ne peuvent guère prier à cette intention, *faute de connaissance.* Cette connaissance de nos besoins, tout au moins de nos besoins spirituels, elles peuvent l'avoir, elles l'ont très certainement, d'une façon générale pour la généralité des hommes, d'une façon plus particulière pour ceux d'entre nous qui ont part à leur souvenir et à leurs affections. D'ailleurs Bellarmin apporte une réplique péremptoire à la raison d'ignorance invoquée par S. Thomas dans la IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 4, ad 3. Il est faux, dit en substance le grand cardinal, que la vision intuitive soit requise pour que les âmes séparées puissent connaître ce que nous disons ou pensons; car le IIe livre des Macchabées, XV, 12, rapporte une vision de Judas Macchabée touchant les prières d'Onias pour le peuple juif [1]. Or, Onias ne pouvait être que dans les Limbes, et ne jouissait pas encore de la vision bienheureuse : et pourtant, il priait pour son peuple.

b) Serait-ce donc l'atrocité des peines qui empêcherait l'âme séparée, souffrant au purgatoire, d'offrir à Dieu ses prières pour nous ? S. Thomas semblerait l'affirmer dans le second des textes rapportés plus haut. Mais ici encore, n'exagérons pas la pensée de l'Angélique. *Secundum hoc (quod pœnas patiuntur) non sunt in statu orandi, sed* MAGIS *ut oretur pro eis.* Ce « *magis* » apporte une singulière restriction. C'est, pensons-nous, comme si l'on disait : « Il n'y a pas de comparaison entre les saints du ciel et ceux du purgatoire; les premiers nous sont supérieurs à tous points de vue; on peut donc les prier et ils se feront nos intercesseurs; quant aux âmes du purgatoire, à cause de leurs souffrances, elles nous

[1] Il est curieux de noter que le maître de Mgr Chollet, M. le chanoine Didiot, défendait précisément l'opinion opposée. Voir sa *Morale surnaturelle spéciale, Vertu de religion,* Lille, 1899, n. 162.

[2] Cette première raison avait été la seule donnée par Médina pour étayer sa thèse. Voir Suarez, *loc. cit.*

[3] *Réponses théologiques à quelques questions d'actualité,* Paris, 1908, p. 240 sq.

[1] Erat autem hujuscemodi visus : Oniam, qui fuerat summus sacerdos... manus protendentem, orare pro omni populo Judæorum.

sont tellement inférieures, que la vraie dévotion envers elle consiste bien plutôt *(magis)* à prier pour elles qu'à les prier pour nous. » Comprise ainsi, l'affirmation de S. Thomas présente un sens qui ne s'oppose pas essentiellement à la doctrine proposée par les théologiens modernes. D'autre part, l'atrocité des peines dont souffrent les âmes du purgatoire ne saurait être, psychologiquement parlant, un empêchement à leur pensée et au mouvement de leur prière en notre faveur. Ces peines sont, en effet, du moins subjectivement, toutes spirituelles ; aucune lésion organique, aucun trouble physiologique ne peut donc empêcher l'acte de l'intelligence et de la volonté [1]. Enfin, les âmes du purgatoire ne sont-elles pas remplies de l'amour de Dieu ? ne brûlent-elles pas de la plus ardente charité ? ne font-elles pas sans cesse des actes de parfait abandon à la volonté divine ? Et pourquoi refuserait-on à leur charité l'acte de la prière en faveur des vivants dont elles peuvent avoir le souvenir et auxquels elles ont gardé leur affection ?

« Nous avons vu, dit excellemment Mgr Chollet, que les flammes n'ont pas consumé leur intelligence, ni leur cœur, qu'elles n'ont paralysé ni leur souvenir, ni leur connaissance, ni leur amour. Ces âmes se souviennent de nos faiblesses, connaissent nos besoins, nous aiment mieux que jamais. Elles ne sont donc pas indifférentes à nos nécessités. En outre, elles sont dans l'état de charité pure, elles sont unies à Dieu par les liens de l'amour le plus intense et le plus réciproque. Elles sont donc autorisées à parler à Dieu autant et plus que nous ; elles sont en communion avec lui. Elles lui parlent, soyons-en assurés ; elles le prient ; elles le supplient pour nous ; et c'est une joie pour elles, au milieu de leurs supplices, de sentir que Dieu se penche à leur voix et qu'elles nous sont secourables. Leur reconnaissance s'exerce ainsi, et quand elles ont obtenu un allégement par nos satisfactions, les indulgences que nous leur avons appliquées, ou les prières que nous avons faites pour elles, avec quel empressement ne se tournent-elles pas vers Dieu pour lui demander de payer leur dette et de nous combler de ses grâces ! [2] »

5° Un argument positif, en faveur de la thèse de l'*Ami du Clergé,* nous semble devoir être pris dans le dogme de la Communion des Saints. Cet argument n'a pas échappé au P. Hugon qui y fait, nous l'avons vu, une heureuse allusion : il y a comme un flux et un reflux dans les communications des Eglises triomphante, souffrante, militante. Et en quoi ces communications des défunts aux vivants peuvent-elles consister, sinon précisément dans les prières que les saintes âmes peuvent offrir à Dieu pour nous ? Et cette raison, remarque à bon droit le cardinal Billot [3], « est *universelle,* et le lien de la charité qui unit l'Eglise souffrante à l'Eglise militante tombe sous cette loi. »

6° Voilà, très loyalement exposées, les raisons de notre préférence. Est-ce à dire que notre conclusion sera absolue contre la thèse de la *Vie Spirituelle ?* Nullement ! De simples divergences d'opinions ne sauraient, entre théologiens catholiques, créer des dissentiments tels que la conduite des âmes en dût gravement se ressentir. Nous conclurons en nous séparant du R. P. Gerland sur le fond même de la thèse ; mais nous nous rapprocherons de ses conclusions pratiques par les trois restrictions suivantes :

a) La prière aux âmes du purgatoire pour obtenir par leur intercession certaines grâces dont nous avons besoin, doit rester, dans la dévotion à ces saintes âmes, quelque chose de *très accessoire.* La vraie dévotion aux âmes du purgatoire est de prier pour elles : leur état est trop pitoyable pour que nous songions d'abord à nous ou même que nous y songions sur un pied d'égalité. C'est le cas de redire avec S. Thomas, au sens où nous l'avons compris : *non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.*

b) La prière aux âmes du purgatoire pour obtenir par leur intercession les grâces dont nous avons besoin, doit rester une dévotion *d'ordre privé.* Puisque l'Eglise n'a pas jugé opportun de nous inviter, dans sa liturgie, à la prière aux âmes du purgatoire, il ne faut pas faire sortir de son cadre cette dévotion très légitime d'ailleurs. Nous souscrivons pleinement à cette conclusion du R. P. Prümmer : « *Nihil quidem obstat, quominus homo* PRIVATIM *orationes suas dirigat ad animas purgatorii, sicut reapse multi fideles faciunt ; sed nihilominus invocatio animarum purgatorii non videtur esse publice ex pulpito prædicanda, quamdiu Ecclesia nihil de hac re statuerit* [1]. »

c) La prière aux âmes du purgatoire doit être faite *avec plus de circonspection* que la prière adressée à Dieu ou aux saints du ciel. Voici, à ce sujet, les graves paroles de Bellarmin, dont la doctrine, en la matière, ne saurait être suspectée de partialité. « Tout cela est vrai, dit-il en parlant de l'opinion qu'il défend, et cependant il serait exagéré et superflu de prier *ordinairement* les âmes du purgatoire et de leur demander leur intercession. En effet, elles ne peuvent *ordinairement* connaître nos actions et nos besoins en particulier ; elles savent simplement d'une manière générale les dangers que nous courons, tout comme nous ne connaissons qu'en général les tourments qu'elles endurent. Elles n'interviennent pas dans tous nos événements ; elles ne voient pas nos prières en Dieu, puisqu'elles ne sont pas bienheureuses, et il n'est pas vraisemblable que Dieu leur révèle ordinairement ce que nous faisons ou demandons [2]. » Bellarmin veut sans doute dire qu'elles ne voient pas habituellement nos prières en Dieu, ne pouvant en avoir connaissance d'une façon particulière que par des âmes nouvellement entrées au purgatoire ou par des révélations spéciales de Dieu. Mais

[1] Bellarmin fait observer, à ce sujet, que le riche enseveli dans l'enfer (Luc, xvi) pouvait, malgré ses tourments, prier pour ses frères.

[2] *Op. cit.*, p. 183-184.

[3] *Op. cit.*, p. 127.

[1] *Op. cit.*, n. 344, fine.

[2] « Quanquam hæc vera sint, tamen superfluum videtur ab eis ordinarie petere, ut pro nobis orent ; quia non possunt ordinarie cognoscere quid agamus in particulari, sed solum in genere sciunt nos in multis periculis versari, sicut nos de illis solum in genere scimus eas valde torqueri ; nam nec rebus nostris intersunt,... nec in Deo orationes nostras vident, cum non sint beatæ ; nec est verisimile eis revelari ordinarie, quid agamus vel petamus. »

ces moyens sont extraordinaires et ne se présentent pas fréquemment. On ne conteste pas d'ailleurs que les âmes du purgatoire ont le souci général du salut des hommes et prient à cette intention.

En somme, on ne saurait blâmer la *Vie Spirituelle* de s'être appuyée sur une opinion qui n'a plus les faveurs de la plupart des théologiens, mais qui a droit de cité dans l'enseignement catholique, pour réagir plus vigoureusement contre certains abus que notre correspondant connaît tout aussi bien que nous. Veut-on obtenir une grâce temporelle, retrouver un objet perdu, voire se réveiller de bon matin : vite une neuvaine, une prière, une invocation aux âmes du purgatoire ! Comme si Dieu, pour des bagatelles de ce genre, allait communiquer nos intentions à ces saintes âmes ! C'est pour combattre de tels abus que le R. P. a écrit son article, en rappelant à ses lecteurs, — c'est là toute la substance de sa doctrine, et nous y souscrivons pleinement, — qu'il faut d'abord songer à prier POUR les âmes du purgatoire.

Q. — Deux questions sur la communion des malades.

1° L'*Ami* écrit, p. 413, col. 2, à propos de la communion des malades qui ne peuvent garder le jeûne : « Il faut que le fidèle ne puisse pas sortir de chez lui. »

Dès 1909, Ferrerès disait que le malade qui ne peut rester à jeun et qui cependant peut circuler, peut très bien aller à l'église et y communier sans être à jeun, deux fois par semaine. Deux évêques à notre connaissance ont déclaré cette opinion probable.

D'autre part, on lit dans l'*Epitome Juris canonici* de Vermeersch-Creusen, t. II, p. 70 : « *Usus invaluit benigne interpretandi vocem decumbentes, ita ut etiam infirmi qui se ad ecclesiam conferre possunt, facultate uti permittantur.* »

L'*Ami* ne donne-t-il pas une interprétation trop sévère et ne pourrait-il pas en donner une plus large ?

2° Une personne d'un certain âge ne peut rester à jeun. Elle voudrait faire la sainte Communion, mais le médecin, excellent catholique, lui ordonne de prendre une potion de très bon matin, à une heure où il n'est pas possible à un prêtre, à cause du danger de scandale, de porter la sainte Communion à domicile. D'autre part, cette personne ne garde ni le lit ni la chambre, puisqu'elle peut sortir, et sort en effet pour les besoins de sa maison.

a) Peut-on lui donner chez elle la sainte Communion en viatique, et combien de fois par mois ?

b) Peut-on l'autoriser à communier à l'église, sans être à jeun, aux quatre grandes fêtes de l'année, *remoto scandalo* ?

R. — Ad I. Tous nos regrets : notre interprétation est la plus large possible, pour le cas, dans la législation actuelle. Nous avons indiqué la base de cette interprétation. Le décret de la S. C. du Concile des 6-25 mars 1907 avait à répondre à cette question : « Sous le nom de malades qui sont couchés *(decumbunt)* depuis un mois... et qui de ce chef, d'après le décret du 7 déc. 1906, peuvent recevoir la Sainte Eucharistie sans être à jeun, entend-on seulement les malades qui sont couchés dans leur lit, ou plutôt comprend-on aussi ceux qui, bien qu'atteints d'une maladie grave, et ne pouvant pas garder le jeûne naturel au jugement du médecin, ne peuvent pas cependant rester couchés dans leur lit, ou peuvent se lever quelques heures par jour ? »

La S. C. a répondu : « Ces malades sont compris, » et a ajouté : *Facto verbo cum SSmo ad cautelam.*

Vous pouvez voir que notre interprétation traduit largement la réponse de la S. Congrégation. Par ailleurs, les mots ajoutés par la S. C. indiquent qu'elle n'a pas cru pouvoir donner une réponse affirmative en vertu de ses propres pouvoirs de délégation ordinaire. Elle s'est demandé si cette réponse affirmative ne serait pas une extension du décret, et pour plus de sûreté, elle a sollicité l'avis spécial du Souverain Pontife, maître de toute concession en matière de discipline.

Cela vous explique que nous ne puissions pas suivre les auteurs qui interprètent plus largement le c. 858 § 2, et les mots *qui decumbunt*.

Ajoutez encore aux raisons précédentes, que la S. C. malgré la demande qui lui en a été faite n'a pas voulu donner de concession générale plus large. Parmi les causes jugées dans la séance du 15 septembre 1906, il s'en trouve une *Romana et aliarum, Dubiorum circa sacram communionem.* Un religieux belge avait posé la question suivante à la S. C. : « Pour les infirmes qui souffrent d'une maladie longue, et qui ne peuvent pas garder dans son intégrité le jeûne naturel, ne peut-on user d'aucun allégement *(nullum remedium suffragare potest)*, pour qu'ils ne soient pas privés si longtemps du pain eucharistique ? » La S. C. a jugé le cas décidé par son décret du 7 décembre précédent, et n'a pas donné d'autre latitude publique et générale. Le *votum* du consulteur montre bien que la question de donner la communion à quelqu'un qui ne serait pas à jeun, dans l'église, n'a même pas été prise en considération. Nous ne pensons pas qu'il appartienne à un théologien de passer outre à toutes ces raisons, et de se substituer, avec autant de confiance que de générosité, à l'autorité, dont il convient, sur un point aussi grave que le jeûne eucharistique, d'attendre les décisions.

Comment, du reste, ceux qui peuvent circuler et aller à l'église seraient-ils réputés *infirmi... qui decumbunt ?* La conciliation de ces deux états nous paraît un défi à la logique et au sens des mots. Le mot *decumbere* a la signification d'être couché, et non d'être malade. L'opinion que vous citez ne peut pas s'appuyer raisonnablement sur le c. 858 § 2.

Nous ne voyons pas sur quoi l'on pourrait se baser, dans la législation actuelle, pour la déclarer *probable*. Nous trouvons que, de nos jours, on donne à beaucoup d'opinions le qualificatif de *probable*. Il suffira bientôt qu'une opinion soit émise et imprimée, pour qu'on la déclare probable. Et voilà un usage qui assurément est un abus. Les théologiens ont déterminé avec soin la notion de l'*opinion probable.*

C'est, dit Arrégui *(Summ. Theol. mor.*, ed. 4, n. 40), celle *quæ ob* GRAVIA *motiva consensum viri prudentis quamvis cum formidine oppositi*

valet extorquere. Nous savons bien qu'il y a une probabilité extrinsèque, ou externe, qui se base non sur des motifs, mais sur l'autorité des auteurs qui l'affirment. Mais encore faut-il que ces auteurs aient des *motifs graves* de soutenir leur opinion. « *Externa probabilitas*, dit Noldin (*De princip.*, n. 224, 2, ed. 9), *per se supponit internam, scilicet doctores ad veritatem complectendam ex* RATIONIBUS INTERNIS *determinatos fuisse*. » Quand il n'existe qu'une affirmation seule, sans motifs, elle n'a aucune valeur. S'il vous faut ici autre chose que la raison, et une citation, voyez sur ce point d'Annibale (*Summ.*, I, ed. V, 128) : *Per se nihil valet*, dit cet auteur, citant les graves théologiens de Salamanque. Nous ne devons pas non plus nous laisser éblouir et conduire par le nombre. Les autorités qui comptent, ce sont celles qui offrent des *raisons graves*, et non pas les auteurs, selon l'expression de Bonaccina (*De peccat.*, Disp. 2, Quæst. 4, P. 2, n. 12), *qui quod a prioribus traditum est, sequuntur instar avium et ovium*.

Cette interprétation dite *probable* dans le cas, ne répond pas aux termes du c. 858 § 2, et ne peut se concilier avec eux. Elle est formellement opposée au Rituel (voyez la citation que nous avons faite en 1923, p. 413, col. 1), et à l'opinion commune, presque unamine, des théologiens, qui refusent l'autorisation de communier sans être à jeun même pour satisfaire au précepte de la communion pascale. Nous ne saurions découvrir dans ces particularités les *motifs graves* sur lesquels se base la probabilité d'une opinion.

Vous savez sans doute, par ailleurs, qu'il y a de nombreux *usages* qui sont des *abus*.

Nous ne pouvons donc que refuser expressément de suivre ce prétendu usage d'interprétation (cet abus est très restreint, croyez-le bien) et cette opinion contraire au sentiment commun des théologiens et au Rituel. Attendez la nouvelle édition du Rituel : l'autorité suprême peut vous donner satisfaction, mais en dépassant la signification et les facultés du c. 858 § 2. Jusqu'à ce moment-là, *infirmi... qui decumbunt*, ce sont des malades qui gardent le lit, la chambre ou la maison. On ne peut pas entendre par ces mots, en toute sûreté de conscience et d'interprétation, les malades qui circulent, qui vont à l'église, qui se livrent à leurs occupations journalières et habituelles.

Ad II. Nous ne pouvons que répondre *non* à vos deux demandes.

a) Cette personne n'est pas dans les conditions requises par le c. 858 § 2, et les mots *infirmi... qui decumbunt*. L'interprétation officielle donnée par la S. C. du Concile du décret d'où est tiré ce canon, ne permet pas d'appliquer les termes cités à cette personne qui sort de chez elle « pour les besoins de sa maison, » se livrant ainsi sans doute aux occupations d'une femme de son âge.

b) Le Rituel s'y oppose, et le sentiment commun et presque unanime des théologiens qui ne permet pas la communion sans être à jeun même pour satisfaire au devoir pascal. Voyez plus haut, *ad I*.

Par contre, la S. C. de la Discipline des Sacrements peut accorder, et accorde de nos jours, des indults aux personnes pieuses qui sont dans le cas que vous citez de maladie et de saints désirs. Mais il est nécessaire de passer par cette S. C. pour être en sûreté de conscience, dans l'état actuel de la législation.

Q. — Le *Codex*, c. 1386, défend à tout clerc de publier quoi que ce soit : « livres, articles de journaux, feuilles volantes... sans la permission de l'Ordinaire. » Dans cette dernière catégorie de « feuilles volantes, » doit-on comprendre les prospectus annonçant la prochaine apparition d'un livre dont on vient d'obtenir ou dont on doit obtenir un jour ou l'autre l'*Imprimatur* ?

Si oui, la même obligation existe-t-elle de soumettre aussi le texte qui doit paraître non sur feuille volante, mais dans les revues et journaux ?

R. — Votre question donne une idée bien fantaisiste de ce c. 1386 § 1. Disons donc qu'il fait aux clercs l'obligation de se munir du *consentement* de leurs Ordinaires 1° pour la publication des livres qui traitent de questions profanes ; 2° pour la collaboration aux écrits périodiques ; 3° pour la direction de ces mêmes écrits.

D'après ce canon, les religieux doivent avoir, dans ces trois cas, l'autorisation et de leur Supérieur majeur et de l'Ordinaire du lieu.

Ceci posé, nous ne voyons pas bien ce qui vous engage à traduire le mot *foliis... periodicis* par *feuilles volantes*. Nous supposons que ce n'est pas *periodicis* que vous traduisez par *volantes !* Vous représentez-vous parfaitement l'utilité (car la loi doit avoir pour but l'utilité de la communauté) qu'il y aurait à défendre aux clercs ou aux religieux de collaborer à des *feuilles volantes* périodiques sans le consentement de l'Ordinaire ? Connaissez-vous beaucoup de *feuilles volantes* ainsi régulièrement publiées ?

A vrai dire, les commentateurs ne s'entendent pas, depuis la constitution *Officiorum ac munerum* du 25 janvier 1897, qui les a employés, pour déterminer le sens de ces mots *diaria, folia et libelli periodici*. Il est manifeste que, dans le c. 1386, l'adjectif *periodicis* se rapporte à *foliis* aussi bien qu'à *libellis*. Les uns traduisaient *folia* par *feuilles*, en reconnaissant que cette traduction était *vague (ita* Boudinhon) ; d'autres traduisaient par *journaux hebdomadaires (ita* Vermeersch), sans doute pour bien distinguer les trois espèces, journaux paraissant tous les jours, journaux hebdomadaires, et bulletins ; d'autres donnaient une définition tirée des feuilles d'imprimerie divisées en autant de pages que demande le format, 16 pages pour l'in-8°, 32 pour l'in-16, etc., et c'était savant, et sans doute trop technique *(ita* Pennacchi). Vermeersch semble vouloir donner actuellement et généralement le sens d'*imprimés*, ce qui n'est pas fort précis et ne fait pas la lumière. Nous pensons que la meilleure traduction globale est celle de Mgr Boudinhon [1] : « Nous disons les

[1] *La Nouvelle législation de l'Index*, p. 173.

périodiques de tout genre : c'est ce qui nous semble le mieux traduire dans notre article [21 de la Const. *Officiorum ac Muner.*] « diaria, folia et libelli periodici, » sans essayer de donner de chaque mot une définition explicite. » S'il nous fallait cependant absolument distinguer les mots, nous dirions, quant à nous, que *diaria* signifie tous les *journaux,* même hebdomadaires, car ce sont des journaux dans le langage commun ; *folia,* les *petites publications périodiques* de quelques pages ; et *libelli,* les *revues.*

Vous voyez que vos prospectus, à moins qu'ils aient plusieurs pages et qu'ils paraissent sous publicité régulière et périodique, en numéros distincts en nombre et en rédaction, ne tombent pas sous la prescription du can. 1386 § 1.

Dans ces conditions, vous n'avez pas à soumettre vos prospectus à la censure préalable de l'Ordinaire, ni à demander à l'Ordinaire la permission de les publier (car il faut distinguer soumission à la censure et permission de publier, comme le fait le droit). Et il en est ainsi, même si vous envoyez la feuille volante, avec prière d'insérer, à des revues ou à des journaux. Je suppose que, dans le langage courant, ce n'est pas là *écrire* dans une revue ou dans un journal *(in diariis... scribere),* même de façon transitoire. C'est en effet un principe d'interprétation sagement tiré de la loi romaine que : *Verba debent intelligi secundum communem usum loquendi.*

Vous avez une fausse idée de ce canon. Du fait d'obtenir le *consentement* de l'Ordinaire, ou du Supérieur religieux, il ne s'ensuit pas qu'on doive lui *soumettre le texte* des livres *qui de rebus profanis tractant.* Les deux choses sont bien à distinguer. Il y a des fois où leur confusion produirait des résultats passablement étranges. Serait-ce dans l'esprit de la loi et du législateur, de soumettre à une censure préalable un ouvrage de *géométrie,* de *trigonométrie,* ou une *étude philologique* sur la langue de Callimaque ou d'Apollonius de Rhodes ? Si l'Ordinaire l'exigeait, vous pourriez assurément le faire, mais *pro bono pacis,* car il n'y a pas *obligation* de votre part, et vous laisseriez à l'Ordinaire la responsabilité d'une pareille interprétation. Vous seriez aussi en droit de laisser à l'Ordinaire le soin personnel de rémunérer le censeur, car nul ne peut vous imposer l'obligation de faire une dépense qu'aucune loi ne saurait justifier.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Histoire de l'Eglise, par A. Boulenger. In-12 de 647 p., 11 f. Lyon, Vitte. — **Sous le joug des Césars.** *Causeries à des étudiantes,* par le P. Hébert, O. P. In-12 de XVI-291 p., 7 f. Paris, Téqui.

I. — Avec cette *Histoire de l'Eglise* M. Boulenger met le couronnement à la grande œuvre d'enseignement religieux qu'il a entreprise et qui a obtenu si vif succès partout, un succès à nul autre comparable. Les quatre premiers volumes traitaient 1° du dogme, 2° de la morale, 3° des moyens de sanctification et de la liturgie, 4° de l'apologétique. L'*Histoire de l'Eglise* est conçue sur le même plan. Chaque chapitre est muni d'un bref sommaire, d'un questionnaire, d'une courte bibliographie ; on n'y a pas ajouté de résumés, parce qu'il n'y a de résumés profitables que ceux qui sont faits par l'élève lui-même, aidé au besoin du maître qui le connaît. Une très heureuse variété de typographie met en relief ce qui est plus important, ou signale ce qui l'est moins. Près de 250 gravures et portraits ; 16 cartes. Tableau chronologique très développé, 15 pages sur 3 colonnes ; index alphabétique en 13 pages.

A la perfection de l'exécution typographique répond la perfection du texte. On est stupéfait, à la lecture de ces pages, d'ailleurs si nombreuses, de la multitude de faits et d'idées que l'auteur y a fait entrer, et qu'il a su distribuer avec tant de clarté. On voit clair partout, dans ce dense volume. Trois grandes divisions : Antiquité chrétienne, Moyen Age, Temps modernes, — partagées à leur tour en périodes, celles-ci ensuite divisées en chapitres, et ceux-ci en paragraphes dont chacun débute par quelques lignes en gros caractères destinées à dégager la pensée générale et les points essentiels du sujet qui va être traité. Même les commençants s'y reconnaîtront sans peine, grâce à la clarté et à la chaleur de l'exposition non moins que grâce aux habiletés typographiques de l'auteur ; et les vieux routiers aussi se plairont à relire ces pages, comme on se plaît toujours à l'histoire de l'Eglise quand elle est bien dite, quand elle est dite par une âme qui aime l'Eglise. Vraiment M. Boulenger pourrait prendre ce livre comme base excellente d'opérations pour rédiger à l'usage des Séminaires le Manuel qui nous manque et que nous voudrions bien qu'il nous permît d'attendre de lui.

II. — Le P. Hébert nous avait donné trois volumes déjà de *Causeries à des étudiantes :* 1° La Religion av. J.-C. ; 2° J.-C. ; 3° L'âge apostolique. On a cru devoir, après sa mort, publier ce IV° volume. On nous dit que probablement le P. Hébert « eût fait subir quelques retouches » à ces conférences, mais qu'on ne s'est pas reconnu le droit de se substituer à lui dans l'accomplissement de cette tâche ultime : « Notre époque n'aime pas qu'on lui livre des documents frelatés, fût-ce avec des intentions pures... Elle entend qu'on apporte des pièces authentiques, et non des pièces arrangées, telles, jadis, les Pensées de Pascal, selon le goût de l'éditeur. » Ouais ! il y a tout de même quelque différence entre Pascal et le P. Hébert ; et quand il s'agit d'œuvres comme celle-ci, « notre époque » s'accommode parfaitement d'éditions « revues et corrigées par un Père de la même Compagnie. »

Dix-sept conférences en tout. Quelques-unes sont vraiment faibles : celle, p. e., qui traite de « la Primauté romaine. » Très insuffisantes sont les pages données à la propagande chrétienne, aux persécutions, à la vie des chrétiens. On s'est étendu davantage sur des sujets intellectuels qui ont pu sembler plus alléchants pour des étudiantes : l'enseignement chrétien, la première bibliothèque chrétienne, un essai de Propédeutique, les études bibliques, l'histoire, les théologiens, les polémistes, etc. Sur tous ces sujets on assemble des détails qui peuvent flatter certaine curiosité mais qui ne méritaient pas d'être mis au premier plan. Bref, on ne prendra ici de la vie de l'Eglise « sous le joug des Césars » que des vues très fragmentaires. A ceux de nos lecteurs qui, sans recourir aux volumineux travaux de Champagny, de Paul Allard, de Mgr

Batiffol, voudront étudier ces trois siècles de notre berceau et se documenter pour des conférences aussi vivantes que doctes et précises, nous rappelons le remarquable travail de M. Bournet, présenté ici l'autre jour, *Ami* 1923, p. 686. — Et je n'ai rien dit des fautes de typographie, que l'on a laissées vraiment trop nombreuses et dont quelques-unes donnent aux mots un aspect risible : p. e., p. 180-181, on nous parle, par trois fois, de la « Didachée. »

La Reine Victoria, par Lytton Strachey. In-8 écu de 307 p., photogravures, 10 f. Paris, Payot. — **Portrait de l'Espagne,** par Maurice Legendre. In-16 jésus de 308 p., 8 f. Paris, libr. des Jeunes, 3, rue de Luynes.

I. — *La Reine Victoria* est une traduction de l'anglais. Et rien que cette origine suffit à nous mettre dès l'abord en quelque défiance. Mais, dès qu'on a ouvert le livre, on tombe sous le charme, littéralement, sous le charme de l'auteur, qui est un des noms les plus en vue aujourd'hui de la littérature anglaise, et sous le charme aussi de son héroïne, que l'on n'aurait pas cru qui fût capable de nous charmer à ce point.

Victoria naquit le 24 mai 1819, fille du quatrième fils du roi fou Georges III. C'est un vrai tableau d'idylle que son éducation, parmi une cour dont la grossièreté et la licence ne connaissaient pas de bornes (sous Georges IV surtout, 1820-1830, puis sous Guillaume IV, 1830-1837, l'un et l'autre fils de Georges III). Reine à dix-huit ans (20 juin 1837), elle se laisse d'abord gouverner par son premier ministre, le vieux et cynique lord Melbourne. Cela ne faisait pas l'affaire de la foule, qui n'aimait pas Melbourne, et qui criait sur le passage de la reine : « Madame Melbourne ! » ; pas l'affaire non plus de son oncle Léopold, le roi des Belges, qui avait la manie de mettre son nez partout, disait-elle, jusque dans la politique anglaise, jusque dans les questions matrimoniales. Il voulait absolument marier Victoria avec le cousin Albert de Saxe-Cobourg-Gotha. Le mariage finit par se faire, octobre 1839 : elle avait vingt ans.

Mariage sans amour d'abord ; mais l'amour vint ensuite, et réciproque : ce fut un couple d'une rare tendresse et fidélité. Mariage qui légalement eût dû rester sans influence sur la politique anglaise ; mais le prince consort Albert n'était pas homme à se contenter d'un simple *consortium* conjugal. Au début, il ne comptait pas plus, en politique, qu'un zéro : Melbourne n'était pas seulement premier ministre, il était, en fait, secrétaire intime de la reine, dont toute l'existence politique se trouvait ainsi sous son contrôle. Albert manœuvra avec une habileté de Cobourg ; et au bout de quelques années, il était devenu, sans titre officiel, le maître décisif de la politique anglaise.

Ce ne fut pas pour le bonheur du monde. Le prince était très féru d'unité allemande et très prussophile. Son grand rêve était de voir l'Allemagne unie sous la suprématie d'une Prusse « constitutionnelle et vertueuse. » En 1863, quand la question des duchés danois (Slesvig et Holstein), jamais accoisée depuis 1848, se réveilla à la mort du roi de Danemark Frédéric VII (et à l'instigation de la Prusse) et que l'on se vit menacé d'une coalition austro-prussienne (déjà) contre le Danemark, le premier ministre anglais, lord John Russell, et le ministre des Affaires Etrangères, lord Palmerston, tenaient pour le Danemark : Victoria les combattit pied à pied. Le prince Albert était mort (en 1861) ; mais c'est sa pensée qui continuait à gouverner la reine, et c'est sa pensée qui empêcha l'Angleterre d'intervenir aux côtés du Danemark contre la Prusse. La suite en fut l'écrasement du Danemark en février 1864, la confiscation des deux duchés au profit d'un condominium austro-prussien d'où Bismarck se vantait, la signature de l'Autriche à peine sèche, de faire sortir le conflit qui éclata en 1866 et mena l'Autriche à Sadowa et l'Allemagne sous le joug prussien. Sadowa eut pour suite Sedan ; et Sedan, ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas encore. Si l'Angleterre fût sortie de son mutisme en 1864, la Prusse n'eût pas marché contre le Danemark ; et l'arrêt de la Prusse, à cette date, c'était la chute immédiate de Bismarck, aux prises avec des difficultés intérieures inextricables (ministre depuis quinze mois, septembre 1862).

Une grande partie de l'opinion anglaise tenait violemment pour le Danemark. On fit payer cher à Victoria l'abstention qu'elle avait imposée. Un vent furieux d'impopularité s'éleva contre elle ; elle se vit attaquée aux Lords, attaquée (et sans politesse) dans la presse ; on chuchotait qu'elle allait abdiquer... Elle en fut profondément affectée ; mais, obstinée, elle était résolue à ne pas dévier d'un cheveu de la ligne de conduite que lui traçait un devoir suprême, le devoir de fidélité à la pensée du prince Albert.

Cela dura une dizaine d'années. Elle dut subir le ministère Gladstone (1869-1874) et une interminable série de réformes libérales qui étaient en radicale contradiction avec la pensée (absolutiste) de son cher Albert. Elle sentit même passer sur l'Angleterre, après la guerre franco-allemande, un souffle de républicanisme. La presse accusait la monarchie de coûter trop cher. On chicanait sur la liste civile de la reine, sur les dotations des princes ; on demandait ce que Victoria faisait des 60.000 livres sterling qui lui étaient allouées annuellement ; on lui imputait de sordides calculs d'économie (en fait, il semble probable, dit notre auteur anglais, que la fortune personnelle de Victoria, au moment de sa mort, en 1901, était de près de 2 millions de livres st.). Ce furent de pénibles débats, dans la presse et aux Communes.

Mais les élections générales de 1874 allaient changer la face des choses : défaite de Gladstone et des libéraux ; le parti tory, pour la première fois depuis plus de quarante ans, gagne une indiscutable suprématie. Disraeli (lord Beaconsfield), l'artisan de ce triomphe, remonte au pouvoir ; et de nouveau ce sont, pour la reine, des années enchantées (comme au temps de lord Melbourne). La guerre russo-turque de 1877 la remet en fièvre ; elle a hérité du prince Albert une russophobie féroce ; elle voudrait absolument voir l'Angleterre entrer dans la lutte. Lord Beaconsfield louvoie de son mieux pour la calmer ; et comme finalement il ne rapporte du Congrès de Berlin (1878) que des triomphes pour l'Angleterre et assure à Victoria qu'elle sera bientôt, qu'elle est peut-être déjà la « dictatrice de l'Europe, » tout est pour le mieux dans la plus belle des Angleterres. Deux ans auparavant (1876), il avait comblé l'un de ses plus ardents désirs en lui faisant décerner, malgré une furieuse opposition du Parlement, le titre d' « Impératrice des Indes. »

Nouveau coup en 1880 : les élections générales ramènent au pouvoir les libéraux ; le pays a été inquiet des bruits de guerre de 1878. Victoria doit de nouveau subir Gladstone, qu'elle parlait trois ans plus tôt d'envoyer au procureur général pour le châtier de sa campagne anti-turque. Mais la crise du Soudan ramène bientôt la communion parfaite entre l'âme populaire et l'âme de la reine. Celle-ci a été des premières à montrer l'urgence d'une expédition à Kartoum ; et, à la nouvelle de la mort désastreuse de Gordon, elle mène le chœur des voix accusatrices et furieuses qui s'élèvent contre le gouvernement. Dans sa rage, elle envoie à Gladstone une dépêche furibonde, non pas chiffrée comme d'habitude, mais ouverte, et fait donner une publicité étendue à la lettre de condoléances qu'elle écrit à miss Gordon, lettre où les condoléances sont surtout des récriminations contre ses ministres, qu'elle accuse d'avoir manqué à leur parole.

Aussi les élections générales de 1886 marquent l'effondrement de Gladstone : les zélateurs du *Home Rule* — cette abomination de la désolation — sont « jetés dans les ténèbres du dehors, » et lord Salisbury prend le pouvoir. L'année suivante (1887), Victoria célèbre le cinquantième (dix ans plus tard, le soixantième) anni-

versaire de son avènement : ce sont des apothéoses. « Après les labeurs et les tempêtes du jour, » les quinze dernières années de ce règne sont « un long crépuscule, doux, serein, tout doré par la gloire, » assombri seulement les deux années finales par les angoisses de la guerre du Transvaal et les voraces ambitions de Joë Chamberlain.

En somme, ce sont soixante ans d'histoire d'Angleterre qui revivent pour nous dans ce livre, — histoire étudiée non plus dans les délibérations tapageuses du monde officiel, parlements et ministères, mais dans l'action de ce pouvoir royal que l'on s'imagine parfois paralysé, mais qui n'a cessé de faire sentir une influence souvent décisive. Et cela nous est conté avec une lucidité, une simplicité, une bonhomie, un sens du pittoresque qui font de cette monographie une lecture des plus attachantes.

II. — Un des épisodes piquants de ce règne de Victoria, c'est l'affaire des « mariages espagnols » (1846), où l'Angleterre, dit notre auteur, fut « complètement jouée par les ruses du roi Louis-Philippe » : ruses en somme qui ne faisaient que riposter à un manque de parole de la part de l'Angleterre. J'étais à savourer ces pages quand m'est arrivé le nouveau volume de M. Maurice Legendre, *Portrait de l'Espagne : l'Esprit de l'Espagne,* avait-il d'abord écrit, ce qui marque qu'il s'agit d'un « portrait spirituel, » précédé d'ailleurs d'un solide chapitre sur « *la Terre.* » M. Legendre est un chrétien avec qui nous sommes heureux d'être en bonne communion d'idées (sauf quand il parle philosophie, car il n'est pas un fervent de la scolastique, encore que son livre paraisse à la librairie dominicaine des *Jeunes)*. Il est allé en Espagne en chrétien, presque en pèlerin ; il l'aime ; il la connaît assez pour avoir le droit de l'aimer, tandis que la plupart de ceux qui médisent d'elle ne la connaissent pas et n'ont donc pas le droit d'en médire. C'est à l'Espagne de toujours, à l'Espagne immortelle qu'il s'attache, et non pas à l'Espagne superficielle des politiciens qui l'exploitent (avant l'arrivée au pouvoir de Primo de Rivera). Après les richesses de « la Terre, » il nous dit les ressources de « la Raza, » de l'esprit espagnol, ses caractères moraux, ses artistes, ses héros, ses Saints. Livre d'amour, et livre d'espérance, et livre de foi et de connaissance :

« La tradition catholique en Espagne, souvent si mal servie aujourd'hui, a laissé partout, dans les institutions, dans les coutumes et dans l'âme des gens du peuple, des étincelles de feu sacré qui se conservent sous la cendre, et qui peuvent embraser la nation. Pour que flamboie de nouveau ce foyer qui a illuminé le monde, il suffit que viennent des chefs spirituels. Or, il surgit encore des chefs dans cette Espagne d'admirable vitalité. » (Ceci était écrit plusieurs mois avant le coup d'Etat de Rivera).

Futurs Prêtres, par Ch. Grimaud. In-12 de 330 p., 5 f. Paris, Téqui. — **La vraie Education au Patronage,** par J. Renault. In-12 de 130 p., 3 f. Paris, Lethielleux. — **Vos défauts,** par Mgr Lejeune. In-12 de 180 p., 6 f. Paris, Beauchesne.

I. — *Futurs époux, Futures épouses, Futurs Prêtres :* une trilogie qui s'achève avec ce nouveau volume et qui demeurera un beau monument pédagogique de notre temps. Un succès extraordinaire a accueilli les deux premiers volumes. Le troisième, de par son titre même, *Futurs Prêtres,* semble s'adresser d'abord à un public plus restreint, au public des directeurs et professeurs de Petits Séminaires et de Collèges chrétiens. En somme, ce n'est pas au clergé seulement, c'est à tous les éducateurs, et aux parents les tout premiers, que M. Grimaud le dédie. C'est dès l'enfance qu'il prend le « futur prêtre, » dès la première éclosion de la vocation, pour le conduire jusqu'à l'heure de la grande décision, au seuil du Grand Séminaire ; et il n'est pas de famille chrétienne qui ne doive, non pas seulement envisager, mais espérer, appeler de ses vœux une vocation chez l'un au moins de ses enfants. Tous les lecteurs de *Futurs époux* et *Futures épouses* savent avec quelle compétence, quelle finesse de touche, quelle clairvoyance divinatoire M. Grimaud aborde les multiples et délicates questions qui s'imposent en ces années décisives de l'adolescence. Je crois que c'est en ce troisième volume qu'il a mis le meilleur de son cœur, de son âme apostolique. Il a été de longues années dans le ministère de l'enseignement chrétien ; et le plus cher souvenir qu'il en a emporté, ce sont les très nombreuses vocations que Dieu lui a fait l'honneur et le bonheur de développer et de diriger vers le Séminaire ou le noviciat.

Voici les grandes lignes de son ouvrage : 1° *Chez l'enfant : l'éclosion de la vocation :* notion de la vocation, le rôle de la famille, les influences paroissiales, Collège et Petit Séminaire ; — 2° *Autour des quinze ans : la défense de la vocation :* ambiance sociale, difficultés intérieures, sollicitations du dehors, vacances ; — 3° *A l'approche du Grand Séminaire : la formation des futurs prêtres :* l'idéal sacerdotal et religieux (M. Grimaud, qui est du clergé séculier, fait à la vocation religieuse la place que Dieu veut qu'on lui fasse, et répond avec autant de délicatesse que de décision à l'objection tirée de la peur d'appauvrir les diocèses : Benoît XV y a répondu avant lui dans sa Lettre Apostolique *Maximum illud* sur la Propagation de la Foi : « Ne pensez pas, dit le Pape, qu'en autorisant des sujets à partir pour les Missions Etrangères, vous portiez préjudice à vos diocèses : pour un prêtre que vous aurez donné aux missions lointaines, Dieu suscitera autour de vous plusieurs autres ouvriers actifs dans votre diocèse... ») ; l'initiation à l'esprit sacerdotal, l'apprentissage de l'oraison ; la liturgie ; l'esprit de zèle ; la formation des convictions sur l'idéal de chasteté qu'exige l'union du lévite avec le Christ dont il veut être le prêtre ; — la grande décision ; les objections courantes : la santé, la situation, le baccalauréat, « il faut connaître le monde ; » le dernier mot et la solution de toutes les hésitations : confiance en Marie.

II. — M. J. Renault, Inspecteur général de l'enseignement primaire en Belgique, est un de nos pédagogues chrétiens les plus écoutés à l'heure qu'il est. Plus de vingt titres d'ouvrages déjà, et touchant parfois aux questions les plus délicates (éducation de la pureté, etc.), ont popularisé son nom en pays de langue française (et de langues étrangères aussi, car plusieurs de ces titres ont paru aussi en éditions flamandes, allemandes, italiennes). Il a condensé, dans le petit volume qui vient de paraître, une expérience que l'on sent immense. Il a de fort bonnes pages sur l'enfance ; mais c'est surtout aux adolescents, clientèle la plus nombreuse des patronages, à leur psychologie, à leur éducation, qu'il réserve son attention. Il leur consacre des pages d'une rare densité, que nul ne lira sans y apprendre ou réapprendre beaucoup.

III. — *Vos défauts,* de Mgr Lejeune, s'adresse aux jeunes filles : vingt-cinq brefs entretiens sur quelques-uns des défauts auxquels il est le plus urgent d'obvier chez ce charmant public : absence d'idéal, duplicité (à l'égard de Dieu, à l'égard du prochain), malveillance (dans les jugements, dans les paroles), envie, vie sans apostolat, vie tout extérieure, bavardage, colère, paresse, coquetterie, vanité et jactance, susceptibilité, lectures, bals, choix des amies, etc.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 2 januarii 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 2 10 JANVIER 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr P. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je vous serais bien reconnaissant de traiter dans l'*Ami* le point suivant.

Il s'agit de la charité, envisagée sous l'angle du pardon des injures, de la réconciliation, etc.

Nous connaissons, certainement, la directive générale, contenue dans l'Evangile, exposée dans la théologie : ne pas se venger, se réconcilier, etc.

Mais ce que je voudrais, et ce que je n'ai pas trouvé jusqu'ici, c'est un enseignement précis et pratique *pour le confesseur*.

La grande tâche du confesseur est de donner l'absolution, en connaissance de cause : connaissance de la gravité théologique des fautes, connaissance des dispositions intérieures du pénitent. On ne peut absoudre un pénitent qui ne se repent pas d'une faute *grave ;* on ne peut refuser l'absolution à un pénitent qui ne se repent pas d'une faute *vénielle*.

Or, pour le point précité, quand y a-t-il faute *grave ?* quand y a-t-il faute *vénielle ?* Je voudrais des précisions là-dessus.

J'habite une paroisse de campagne, et je remarque que les paysans sont très chatouilleux, se brouillent entre eux facilement, surtout pour des questions d'intérêt, et refusent de pardonner. Leur esprit simpliste ne sait que difficilement distinguer la haine proprement dite d'une simple mésintelligence.

Quand ils viennent se confesser, comment les traiter ?

Je prends deux exemples, que j'ai constatés moi-même.

1° Tifia, mariée à Paul, est brouillée avec ses parents depuis le mariage de son frère Pierre avec une jeune fille, qu'elle trouve (à tort ou à raison) indésirable dans la famille. Elle refuse obstinément, ainsi que son mari, de se réconcilier avec ses parents ; elle dit volontiers du mal d'eux, et le jour de la Communion solennelle de sa fille, elle a refusé de présenter cette enfant à ses grands-parents, et même de la laisser se présenter à eux.

Titia est certainement très montée contre ses parents. Je ne pense pas, cependant, qu'elle cherche à leur faire un mal effectif grave, ni à leur en souhaiter.

Doit-on regarder sa faute comme *mortelle* ou simplement *vénielle ?* Et par conséquent doit-on lui refuser ou peut-on lui donner l'absolution ?

2° Jacques est brouillé avec son voisin Félix. Causes peut-être multiples. Faits peu graves : quelques poules massacrées de part et d'autre.

Jacques est très malade ; je lui parle de confession. Il me répond : « Je ne puis pas me confesser, puisque je ne puis pas pardonner à un tel. » J'essaie de le raisonner, lui montrant qu'il n'est pas obligé de se jeter entre les bras de son voisin, qu'il doit simplement ne pas conserver de haine contre lui, ni lui souhaiter du mal... Vains efforts.

Plus tard, le mal s'aggrave. Il finit par me dire : « Je ne refuse pas de me confesser, mais je ne veux pas pardonner. » Je lui réponds : « C'est bien, confessez-vous ; pour ce qui est du pardon, c'est à moi à régler la question dans la confession. » Il s'est confessé,... et j'ai fait de mon mieux.

Cette haine était-elle *mortelle* ou *vénielle ?*

J'aimerais bien voir cette question traitée à fond dans l'*Ami*.

R. — Les précisions concrètes sont difficiles en matière de charité. Il semble que la très sage Providence de Dieu ait tenu, par cette imprécision même, à laisser au mérite de l'âme charitable un champ d'autant plus étendu que sa bonne volonté est plus libre d'en reculer spontanément les limites.

Que la charité soit, en gros, obligatoire, et cela gravement en maintes circonstances de la vie, c'est ce qui n'est théoriquement douteux pour personne, ainsi d'ailleurs qu'en témoigne l'enseignement classique de nos théologiens. Mais l'on sait aussi que la charité est exposée à entrer en conflit avec des exigences étrangères, assez graves pour en déterminer l'éclipse, au moins momentanée : *Non obligat cum tanto incommodo,* dit la formule fameuse, très juste en soi, mais pratiquement élastique, et combien, à l'occasion, périlleuse ! Outre que la mesure de l'*obligat* est souvent malaisée à établir à l'avance, chacun est porté à interpréter à sa manière le *tanto incommodo,* suivant la couleur de son esprit et les dispositions morales, plus ou moins zélées, plus ou moins correctes, de sa volonté. Tel *incommodum* paraîtra à Pierre insuffisant pour contrebalancer un devoir de charité, que Paul considérera, de très bonne foi peut-être, comme une excuse légitime. Quelles que soient donc les règles générales objectives, théologiques, de la loi de charité, le confesseur ne doit pas oublier qu'elles comportent une large part de difficultés accessoires, variables à l'infini, dans leur application pratique.

Il n'y aurait que demi-mal, nous voulons dire demi-embarras, au confessionnal, si la seule analyse de l'*intention* du pénitent, de bonne ou mauvaise foi, était en cause. Mais il faut compter, hélas ! avec l'*ignorance* que l'état actuel de nos mœurs chrétiennes révèle ici plus épaisse et universellement régnante que dans les autres domaines de la morale, où pourtant elle ne fait guère défaut.

C'est une chose étrange, que l'abîme profond d'erreur et d'inconscient discrédit où est tombée la notion des devoirs de charité, obligatoires *sub gravi,* dans la mentalité des « fidèles » de nos jours, et nous dirions bien aussi, dans certaines mentalités sacerdotales ! Rien n'est plus commun,

chez les personnes dévotes, que l'accusation des « manquements à la charité. » Rien n'est plus rare, à peu près chez tout le monde, que la claire vue et l'accusation conséquente d'une faute grave *contra caritatem*. Les théologiens, gardiens de la foi révélée et de la doctrine évangélique, ne manquent point, cependant, de nous signaler les nombreuses circonstances de la vie courante où la violation de la divine vertu est grave *ex genere suo*. Enseignement excellent qui, à part le cas d'âmes timorées ou scrupuleuses, ne sort guère des livres où il est constamment imprimé, qui est rarement bien compris, et à peu près jamais mis en pratique.

Réfléchissons un instant au très grand dommage que cause cette aberration à l'économie privée et publique de la vie chrétienne. Laissons de côté, ce qui en vaudrait cependant la peine, la gravité des formules préceptives, des adjurations même parfois terriblement comminatoires, où l'Evangile — la loi nouvelle de Charité — présente l'amour surnaturel sous ses trois formes, *Dei, suî, proximi,* comme la condition absolue de la fin dernière humaine, et le point essentiel, central, autour duquel gravite tout l'ordre providentiel de la morale, de la paix, de la vie heureuse ici-bas et de la future béatitude éternelle.

Sans insister sur ces considérations dogmatiques, les plus claires et saisissantes qui soient dans la théologie, qui ne sait, par l'expérience universelle du genre humain, l'insuffisance de toutes les autres vertus, quand celle-là est absente, pour la bonne conduite, spirituelle et temporelle, voire économique et purement matérielle, des sociétés, et combien de douloureux conflits, de procès, de disputes, de haines et de guerres disparaîtraient, si la charité était là pour arrondir les angles aigus, toujours blessants, de l'égoïsme individuel que tout homme apporte en ce monde avec sa nature corrompue par le péché originel ?

On s'agite beaucoup autour des questions sociales, et l'on parle sans cesse de justice, comme s'il suffisait de respecter le bien d'autrui ou d'avoir, à côté de lui, une part plus large au banquet de la vie, pour couler des jours pacifiques et heureux en sa compagnie ! La paix sociale, tout comme la paix de la conscience, — *tranquillitas ordinis,* — n'est point, en définitive, affaire seulement de justice, ni de force, ni de tempérance, mais aussi et surtout d'amour de Dieu *super omnia* et d'amour du prochain *in Deo, propter Deum*.

Toutes les morales, sauf celle-là, qui est humano-divine, ont fait et feront toujours, nécessairement, faillite. Disons, si l'on veut, et ce sera juste, que si l'ensemble de toutes les autres vertus, naturelles et surnaturelles, y compris la foi et l'espérance, constitue, par le concours de tous ses rouages, l'organisme essentiel de la vie morale des individus et des peuples, la charité est l'huile indispensable qui peut seule, sans frottements, ni arrêts, ni usure, en assurer le fonctionnement normal, parfait, tel que le veut la Providence pour le bonheur de l'humanité.

Ce sont là réflexions et constatations banales, qu'il serait aisé de développer. Contentons-nous de les avoir rappelées, d'un mot rapide, pour en tirer les deux conclusions que voici : 1° l'ignorance ou l'inconscience routinière des fidèles exige de notre part un redoublement d'efforts, tenaces et fermes, sinon sévères, dans l'enseignement public et privé, en chaire, dans les conversations, au confessionnal, sur le sérieux qu'il faut apporter dans l'appréciation et la pratique des devoirs de la loi évangélique de charité ; 2° d'autre part, l'ignorance ou l'inconscience présente des fidèles sur ce point-là crée une situation *de fait* dont nous avons le devoir de tenir compte pour excuser *a tanto* sinon *a toto,* et souvent très largement, en attendant mieux de consciences plus éclairées, les innombrables fautes qui se commettent journellement, même dans le monde pieux, contre la charité, reine des vertus, premier moteur de toute vraie vie morale, de toute vie chrétienne ici-bas, en attendant qu'elle en soit la béatifiante consommation dans l'éternité.

On nous demande d'aborder aujourd'hui, parmi les autres outrages courants à la charité, le cas particulier du refus de *pardon des injures.* Les préliminaires qui précèdent ayant déjà déblayé le terrain, il sera plus facile de répondre à la question posée.

Nos théologiens traitent généralement cette question sous la rubrique *De dilectione inimicorum,* et par « ennemi, » au sens large du mot, ils entendent toute personne qui nous déteste *(odio habet)* ou nous fait injure, soit par *offense* morale, soit par atteinte à nos droits de justice *(injustitia)*. Sont encore nos *ennemis* dans le cas présent, par extension du terme, tous ceux pour lesquels nous éprouvons, de nous-même, et comme d'instinct, une aversion, une répulsion, dont ils ne sont par leur faute personnelle ni l'occasion ni la cause.

Là-dessus nos auteurs, avec infiniment de raison, établissent fortement l'existence du précepte divin qui nous fait un devoir de conscience d'aimer nos ennemis. « *Diligite inimicos vestros ; benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos.* » (Matth., v, 44). Cette grande loi de charité avait été déjà esquissée sous l'Ancien Testament, écho lui-même d'un devoir qui plonge ses racines dans la loi naturelle : *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum ; si sitierit, da ei aquam bibere.* (Prov., xxi, 25). Tout indique, dans son ensemble, son objet, sa promulgation, que le précepte oblige *sub gravi,* mais, comme on dit, *ex genere suo,* non pas *ex toto genere suo,* ce qui laisse la voie ouverte à des « légèretés de matière. »

Or, aimer quelqu'un, c'est tout au moins : 1° ne pas le détester, n'avoir dans sa pensée aucun sentiment de haine pour sa personne ; 2° ne pas l'exclure intérieurement de l'inclination générale bienveillante que nous devons avoir pour tout « prochain » quelconque, pour tous nos frères en humanité et en Jésus-Christ ; 3° être prêt, par conséquent, à lui rendre, à l'occasion, tous bons services urgents ou gravement nécessaires ; 4° ne pas lui refuser, sauf

exception de raison légitime excusante, les signes extérieurs ordinaires et communs de relations sociales d'affaires ou de politesse ; 5° ne pas se refuser à priori de se prêter à une réconciliation. Voilà déjà une liste suffisamment corsée de fautes graves contre la charité en tant qu'elle nous fait une obligation d'*aimer nos ennemis*. Il y faut ajouter, au moins sous sa forme spécifique distincte des cas précédents, le refus du *pardon des injures*.

Pardonner une offense n'est pas l'*oublier*, chose qui peut être psychologiquement impossible ; c'est la *remettre*, et voilà qui est très différent. L'offenseur, par le fait même de l'atteinte indûment portée à la personnalité d'autrui, contracte une dette de réparation. C'est cette dette-là que « remet » le pardon, qu'il efface en tant que dette, dont il renonce à exiger le « paiement. » C'est ainsi que Dieu nous pardonne nos offenses, qu'il nous en fait rémission et nous décharge du souci d'avoir à en répondre devant son tribunal de justice. C'est, si l'on veut, une sorte d'oubli pratique, équivalant à l'annulation de l'offense quant aux impressions ou désirs de revendications fâcheuses qu'elle a été de nature à susciter chez l'offensé à l'égard de l'offenseur.

Réserve faite de la dette de stricte *justice*, qui est d'ordre objectif matériel, et laisse intacte de part et d'autre la question de *restitution*, le pardon des offenses au sens que nous venons de dire est, au premier chef, commandé par le *Diligite inimicos*, et cela, une fois encore, *sub gravi*. Et ce pardon a paru à N.-S. Jésus-Christ chose si nécessaire et profondément essentielle dans la vie surnaturelle du chrétien, qu'il en a fait la mesure du pardon même que nous aurions à attendre de la miséricorde divine pour nos fautes à son endroit : « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. »

Tous les jours, à tout instant, cette demande de la prière dominicale est sur nos lèvres. Qui, pourtant, parmi les fidèles, en comprend la gravité et agit en conséquence ?...

Mais, à ce compte-là, direz-vous, il nous faut pardonner aux Boches, aimer les Boches ? — Oui, assurément, leur pardonner, et les aimer : *Diligite inimicos*. Mais, Dieu lui-même ne peut nous demander d'aimer que ce qui est *aimable*. Or, il s'en faut que dans le Boche *tout* soit aimable. Là intervient la distinction que font les théologiens entre *odium abominationis* et *odium inimicitiæ*. Le *mal*, quel qu'il soit et où qu'il se rencontre, est toujours objet détestable et qu'on doit envelopper dans l'*odium abominationis*. Il ne s'agit donc pas pour nous d'aimer dans le Boche ses vilains côtés, ses mauvais sentiments et procédés à notre endroit. Non, certes, et ce n'est pas sous cet angle-là que la charité nous prie de le considérer.

Les défectuosités physiques ou morales d'un homme ne sont pas le tout de son être. Si épaisse que l'on suppose la couche de malpropretés et de gangrène qui la recouvrent, il reste toujours que ce sont là purs accidents qui laissent intacte la substance d'une âme spirituelle, d'une personne humaine, régénérée comme la nôtre dans le sang du Christ par le baptême, membre, comme la nôtre, de la famille humaine, créée, aimée par Dieu, comme la nôtre, et, tout comme la nôtre, appelée au banquet surnaturel de la grâce et du salut, destinée à partager la même félicité éternelle.

Cette « partie » du Boche, comme de tout homme quelconque, fût-il notre pire ennemi, nous pouvons et devons l'aimer parce qu'elle est aimable *in se, in Deo*. Le Boche est un frère-méchant, c'est entendu ; aussi nous faut-il le détester en tant que *méchant* — et l'empêcher de nous nuire, — mais l'aimer en tant que *frère*, puisque bien qu'ennemi, au fond il nous reste frère. Ajoutons, par souci de logique, que la « détestation » étant proportionnée au degré de *mal* que nous trouvons en lui, elle doit varier suivant les individus, et donc arriver à disparaître pour faire place à une plus intense charité par rapport à ceux — et il en est, Dieu merci ! et beaucoup — qui ne nous font et ne nous veulent aucun mal, chez qui, enfin, nous ne trouvons que matière à aimer, rien à détester, comme ce sera bientôt, si ce ne l'est déjà, le cas de la famille catholique allemande avec laquelle nous sommes unis *in Christo* par les liens d'une étroite parenté surnaturelle.

En période de guerre ouverte, il en va autrement. La loi de charité alors, à égalité d'intérêts en jeu, nous permet de préférer et sauvegarder les nôtres, dût *per accidens* en pâtir plus ou moins la personne de notre injuste agresseur. Nous étions en 1914-1918 victimes d'une injuste agression ; tout était donc, de notre côté, légitime, de ce qui pouvait nous aider à repousser victorieusement l'attaque des Allemands. C'est là une « espèce casuistique » tout à part, où ne se pose point le problème moral du *pardon des injures*, et qui d'ailleurs relève moins du traité de la *Charité* que de celui de la *Justice*. Nous n'en faisons mention en passant que pour éviter une équivoque possible dans les applications conséquentes de la doctrine que nous développons pour le moment à propos du pardon commun des offenses. Revenons-y encore.

Le « pardon » ne comporte pas seulement la disposition charitable de volonté qui consiste à remettre l'offense. Cette rémission « interne » ne serait pas sincère, ni complète, si elle ne s'accompagnait, au dehors, des manifestations ou signes qui en sont la traduction sensible ; c'est ce qu'on appelle la *réconciliation*, qui n'est, en définitive, autre chose que le retour à la paix amicale, par la restauration de l'état tranquille des relations de bonne société telles qu'elles existaient avant l'offense.

Que l'offensé ait, de par la charité *(Diligite proximum, inimicos)*, le devoir « négatif » de ne pas s'y refuser, et même le devoir « positif » d'y travailler spontanément pour son compte, rien n'est plus certain ; car, autrement, comment pourrait-il à la fois intérieurement aimer son ennemi et extérieurement le détester ? C'est vrai, mais nous

sommes là sur un terrain tout autre que celui de la pensée pure interne. L'offensé n'est pas seul en cause : la réconciliation suppose le concours de l'offenseur d'abord, et, de plus, comme elle est œuvre *externe,* elle est subordonnée à des moyens matériels d'exécution dont la considération, d'un côté comme de l'autre, peut la gêner, la retarder, parfois même la rendre impossible : de là des « excuses » casuistiques, dont il sera question tout à l'heure dans la seconde partie de cette étude. Mais, il n'en reste pas moins que la réconciliation, ou pardon extérieur, reste le corollaire logique du pardon intérieur des injures et, au même titre, une obligation grave du précepte de la charité.

Voilà bien des *sub gravi* dans une affaire qui n'est pourtant qu'un point d'application, parmi d'autres non moins graves ni urgents, de la sainte loi évangélique de la charité. Et cependant, à part les théologiens, et quelques rares fidèles, peut-être mieux instruits, qui connaît, qui pratique comme il faudrait, même parmi nous, cette doctrine du pardon des injures ? On en a une vague idée, comme d'un effort de générosité, louable il est vrai, mais tenu pour facultatif en somme, ou, en tout cas, n'engageant guère la conscience ; et l'on ne songe pas qu'elle fourmille, au contraire, d'occasions courantes de fautes qualifiées graves par les autorités morales de l'Eglise. Cette ignorance est un grand mal public, pour ne parler que de ses répercussions sociales et passer sous silence, faute d'en pouvoir ici discourir à loisir, ses déplorables effets dans la vie chrétienne privée de nos fidèles et « bonnes âmes, » dont il y aurait tant à dire.

Il nous faut donc conclure, pour le pardon des injures, ainsi que nous l'avons déjà fait pour la charité en général, que ce mal d'ignorance appelle de notre part un zèle persévérant et vigoureux dans la diffusion de la lumière qui fait tant défaut sur ce point-là, comme sur beaucoup d'autres, à nos modernes consciences.

Voilà pour les principes, et notre rôle de *docteurs.* Voyons maintenant la conduite que nous avons à tenir au confessionnal en tant que *médecins* des âmes en mal du péché de refus du pardon des injures.

* * *

Quoi qu'il en soit des principes de doctrine abstraite, une loi n'engage la conscience, dans le fait de sa violation, qu'autant qu'elle est connue et comme telle délibérément méprisée : *Peccatum est deliberata violatio legis;* et le *deliberata* donne assez à entendre que la connaissance consciente du mal est de toute nécessité présupposée au désordre moral correspondant de la volonté. Donc, en fait, un confesseur peut constater avec stupeur et regretter vivement l'état d'ignorance de son pénitent, et s'employer comme « docteur » à le guérir ; mais, comme « médecin, » il n'a pas le droit de tenir pour grave une plaie de conscience qui s'impose à sa constatation comme bénigne. Autre chose est l'*instruction,* autre chose, d'ordre tout différent, l'*absolution* du pénitent.

Or, disions-nous, l'ignorance et l'erreur sont épaisses, et bien communes, en matière de pardon des injures. La faute ne peut donc guère être présumée grave, mortelle dans la plupart des cas. Il arrive fréquemment que les gens entendent mal le *pardon* qu'on leur demande. Beaucoup s'en exagèrent le caractère et les limites, et s'imaginent qu'on veut les obliger à *oublier,* ou à renoncer à leurs *droits de justice* lésés, ou à faire spontanément des *avances* à leurs ennemis ; sur quoi ils déclarent ne vouloir pas pardonner, ou s'en trouver « incapables » : ce qui peut être parfaitement légitime.

De même pour la *réconciliation.* Ils y voient facilement, et non sans raison, des obstacles, des difficultés grandes, qui leur méritent le bénéfice de l'adage : *Lex caritatis non obligat cum tanto incommodo.* C'est le pardon externe qui leur répugne, beaucoup plus que l'intérieure *remissio offensæ,* que réclame avant tout le précepte de la charité, et qu'ils ne seraient guère disposés à refuser, s'ils en avaient l'idée claire que donne la théologie.

Autre équivoque encore, source de confusion et d'erreurs : l'*oubli.* On a tort d'attirer leur attention sur l'oubli de l'offense, et plus grand tort encore de le leur demander, comme caractéristique essentielle du pardon. Quelquefois ils répondent : « Pardonner, oui, mon Père ; mais oublier, jamais ! » En quoi ils peuvent fort bien avoir raison, en dépit des exigences du confesseur. Il y a deux manières de ne pas oublier, de garder le souvenir d'une injure : *souvenir psychologique,* indépendant de la volonté, inévitable, et *souvenir moral* ou plutôt *immoral,* entretenu *cum odio,* volontairement accompagné des sentiments d'inimitié, de vengeance, de répugnance à la réconciliation. La phrase connue : « Je n'ai pas de rancune ; mais j'ai de la mémoire, » ou : « Je veux bien pardonner, mais ne me demandez pas d'oublier, » est donc à double sens, l'un admissible, l'autre mauvais, et le confesseur, sauf indices suffisamment suggestifs, n'est pas en droit de présumer à priori l'un plutôt que l'autre.

Ajoutons, pour finir, en l'abrégeant beaucoup, cette série de considérations excusantes *a mortali,* que l'atmosphère ambiante, sur ce point spécial du pardon des injures, comme d'ailleurs à peu près sur tous autres chapitres *de caritate,* crée chez les fidèles une disposition très commune à ne pas considérer comme bien grave en conscience devant Dieu le devoir d'aimer ses ennemis, de leur pardonner, de se réconcilier avec eux, de ne point faire retomber sur toute leur personne la détestation que méritent seuls leurs mauvais procédés à notre endroit ; et concluons que le confesseur, en tant que *confesseur,* est très souvent autorisé à ne voir *en fait* que des fautes vénielles dans les diverses circonstances de la répulsion manifestée au « pardon des injures, » et qu'il doit y regarder de très près avant de refuser l'absolution *(tanquam habenti affectum ad peccatum mortale)* au péni-

tent qui se montre hésitant ou même obstiné dans son refus sur ce point-là.

Par contre, il faut conclure, encore une fois, que si le confesseur peut avoir une attitude d'appréciation bénigne devant une excuse contingente *de fait,* il a le devoir de se montrer, en tant que *docteur,* plus précis et sévère. Encore lui faut-il prudemment compter avec les exigences pratiques de la *transition,* du passage de l'ignorance et de l'erreur à la pleine lumière de la vérité, passage qui n'est d'ordinaire ni facile ni instantané.

Ce n'est pas le tout d'*enseigner,* il faut aussi *persuader*. Notre pauvre nature est ainsi faite que les vérités les plus lumineuses, à contre-coups pratiques dans la vie, mettent un certain temps à descendre des hauteurs spéculatives de l'esprit dans la conviction personnelle, vécue, de la conscience. Aussi doit-on se garder de tenir tout de suite pour coupables gravement les gens auxquels on vient de révéler, à leur surprise, que leur manière d'agir comporte (théologiquement) une faute grave. Ce n'est pas, par exemple, du jour au lendemain que les fidèles se persuaderont, quoi qu'on leur dise, que c'est faute grave de refuser de saluer en public un « ennemi, » une personne « antipathique, » en lui causant ainsi une impression fort désobligeante.

N'importe ! Enseignons toujours, et, s'il faut du temps pour que le clou pénètre, ne cessons pas quand même de frapper dessus à coups redoublés, puisque c'est l'unique moyen d'arriver à l'enfoncer. Comme confesseurs, absolvons tous ceux qui *hic et nunc* et *en fait,* sont en état d'être absous validement ; comme docteurs, enseignons ce qui doit être enseigné.

* * *

Deux mots de réponse, maintenant, aux questions de notre correspondant.

Ad I. Dans le cas présent c'est la réconciliation « externe » qui semble être en jeu, beaucoup plus que le « pardon interne » de l'offense, si offense il y a, car l'éloignement des deux familles a pour cause, non pas une injure personnelle proprement dite, mais l'introduction dans l'une d'elles d'un membre que l'autre croit avoir raison de trouver « indésirable. » Pourquoi et en quoi indésirable ? On ne le dit pas : ce détail est pourtant d'importance, car il est très possible que Titia et Paul n'aient pas tort d'éviter la compagnie de leur belle-sœur. C'est à voir. En tout cas, le « pardon des injures » ne paraît point être en cause. Les données du cas, jointes aux observations générales ci-dessus présentées, ne permettent pas de taxer *de mortali* le refus, au moins temporaire, de *réconciliation* de la part de Titia ; et pas davantage le fait, chez elle, d'être « très montée » contre ses parents, bien que cependant, sur ce point-là, son attitude semble moins excusable, en tant au moins qu'animosité interne, sur quoi il y a lieu de sérieusement l'avertir d'avoir à s'en défaire en conscience *coram Deo*, sans l'obliger pour cela à une attitude externe d'amicales relations peut-être encore trop difficiles et moralement impossibles. Donc, il faut : 1° l'absoudre ; 2° doucement l'éclairer ; 3° la préparer au « pardon interne » tout au moins ; 4° ne point insister sur la non-réconciliation, si elle est assez justifiée ; 5° autrement, l'exhorter à y renoncer, en ce qui la concerne, c'est-à-dire lui faire comprendre qu'elle agit mal (sans spécifier) en s'y obstinant de façon déraisonnable ; 6° faire intervenir, autant que de besoin, la considération du scandale, s'il y a scandale par son fait ; 7° attendre, pour refuser l'absolution, que, dûment éclairée et admonestée, elle passe outre, en connaissance de cause, à un devoir grave de conscience, connu et violé délibérément comme tel.

Ad II. Vous avez, cher confrère, très bien agi. Le premier refus de confession était inquiétant et donnait à supposer l'appréciation grave qu'avait Jacques lui-même de son refus de pardon. Par contre, le fait qu'il acceptait de se confesser vous autorisait à penser, ou bien qu'il était décidé à « pardonner, » ou bien qu'il entendait le refus de pardon (externe sans doute, ou bien *oubli)* dans un sens compatible avec une confession sérieuse. Très rares sont, parmi les moribonds surtout qui veulent se confesser convenablement, les gens qui voudraient quand même, malgré tout, *pravo affectu odii formalis,* refuser le pardon interne des offenses, s'ils étaient mis en présence du minimum théologique réclamé en pareil cas par la loi de la *dilectio inimicorum,* c'est-à-dire de la *remissio offensæ* interne, *coram Deo,* abstraction faite (et elle est très souvent justifiée) des répercussions externes du pardon, de la réconciliation et de l'oubli des injures.

Q. — Un vicaire est en colonie de vacances avec les jeunes gens de son patronage, en dehors du diocèse. Il se demande s'il peut confesser ces jeunes gens.

Avec l'ancien droit, il n'y avait pas de doute. Avec le nouveau droit, Bargilliat, dans son livre *Les droits des curés et des vicaires paroissiaux,* p. 384, n. 545, paraît le supposer. Mais il n'est pas catégorique.

Quelle est l'opinion de l'*Ami ?*

R. — A première vue il semble bien que le vicaire ne peut pas confesser validement en dehors du diocèse. Le c. 881 § 2 déclare que « ceux qui ont la puissance ordinaire d'absoudre, peuvent absoudre leurs sujets dans tout l'univers. » Ces termes excluent de cette faculté d'absoudre tous ceux qui n'ont pas la juridiction ordinaire. Or les vicaires coopérateurs n'ont que la juridiction déléguée, puisque leur juridiction est une commission donnée à leur personne (c. 197 § 1).

Une première objection se présente : les vicaires sont délégués *ad universalitatem negotiorum,* et cette juridiction est une juridiction quasi-ordinaire, qui est de large interprétation (c. 200 § 1).

Mais d'abord, les vicaires sont-ils délégués *ad universalitatem negotiorum ?* Ils ne sauraient l'être que, soit en vertu du droit, soit par la décision des Statuts diocésains, soit par la volonté de

l'Ordinaire exprimée dans leurs lettres de nomination.

Le vicaire coopérateur n'est pas délégué par le droit *ad universalitatem negotiorum*. Aucun canon du *Codex* ne lui attribue en effet cette délégation. Quelques-uns, comme M. Bargilliat, ont essayé d'appuyer cette délégation sur le c. 476 § 6. A moins, y est-il dit, que les Statuts diocésains, l'Ordinaire dans les lettres de nomination, le curé dans la commission qu'il donne au vicaire, ne déterminent expressément le contraire, « le vicaire doit, en raison de son office, remplir le rôle du curé et le remplacer, et l'aider dans tout le ministère paroissial, sauf en ce qui regarde l'application de la messe *pro populo*. »

Ces termes du c. 476 § 6 emportent-ils délégation *ad universalitatem negotiorum* ? Non, car la juridiction n'est pas donnée implicitement, quand elle est déléguée, elle est de preuve stricte (c. 200 § 2). La juridiction surtout qui regarde la confession, doit être donnée expressément (c. 879, § 1). Si le vicaire était délégué *ad universalitatem negotiorum* de par ce canon, il aurait la délégation générale pour les mariages, par le fait même ; or le c. 1096 § 1 montre bien qu'il ne l'a pas. Les pouvoirs dont il est question au c. 476 § 6 ne sont que pour le remplacement du curé. Le vicaire est de par le droit le *vicarius substitutus* du curé absent (cf. c. 465 §§ 4, 5 ; 474). Lorsque le curé est présent, il n'est que son aide. En particulier le pouvoir qu'il a de confesser est un pouvoir délégué, non attaché à son office, qu'il conservera quand il ne sera plus vicaire dans telle paroisse, sauf disposition spéciale.

Les vicaires ont donc besoin, pour avoir la délégation *ad universalitatem negotiorum*, de se la voir attribuer par une stipulation générale des Statuts diocésains, ou par la volonté, exprimée dans les lettres de nomination, de l'Ordinaire.

Par ailleurs, le vicaire délégué *ad universalitatem negotiorum* pourra-t-il absoudre en dehors du diocèse les fidèles de la paroisse à laquelle il est attaché ? Non, même dans ce cas, il ne le pourra pas, à cause du c. 881 § 2. Les termes de ce canon que nous avons cités au début, excluent du pouvoir d'absoudre *ubique terrarum*, tous ceux qui n'ont pas la juridiction ordinaire. Le contexte, c'est-à-dire le § 1 du même canon, appuie cette interprétation, par la mention expresse qu'il fait de l'une et l'autre juridiction. — Qu'on n'objecte point que la juridiction *ad universalitatem negotiorum* est une juridiction quasi-ordinaire, et qu'elle est de large interprétation (c. 200 § 1). L'assimilation ne vaut pas quand le droit est formel et exclut toute autre juridiction que l'ordinaire. L'interprétation d'un texte clair, nous ne pourrons jamais assez le répéter, ne connaît pas ces règles de large ou stricte interprétation : *Verba clara non admittunt interpretationem*, disent fort justement, d'après la loi romaine, les canonistes.

On pourrait en second lieu apporter en faveur des vicaires le c. 201 § 3, disant que « la puissance de juridiction volontaire, c'est-à-dire non judiciaire, peut être exercée par qui en est pourvu..., en dehors du territoire. » Ici pas de distinction entre la juridiction ordinaire et la déléguée, il s'agit bien de toute juridiction. Mais le commencement du texte « Nisi aliud... ex jure constet, » s'oppose à ce que l'on applique cette disposition du c. 201 § 3 à la juridiction nécessaire pour la confession, le c. 881 § 2 excluant l'exercice *ubique terrarum* de la juridiction déléguée en matière de confession.

Il reste donc que le vicaire ne peut absoudre validement, en dehors du diocèse, les fidèles de la paroisse à laquelle il est attaché, ou du diocèse auquel il appartient. Et, disons-le pour décourager à l'avance certaines bonnes volontés, le droit est ici certain ; pas moyen de faire intervenir le c. 209, sur le doute du droit.

Si donc votre vicaire veut absoudre validement les jeunes gens de son patronage, en dehors du diocèse, il lui est nécessaire de se munir des pouvoirs auprès de l'Ordinaire du lieu, qui ne saurait les refuser.

Q. — Le décret *Sacra Tridentina Synodus* exige comme conditions de la communion l'état de grâce et l'intention droite. Quel péché (grave ou léger ?) y aurait-il dans le manque complet de cette intention droite, par exemple pour un domestique qui ferait ses pâques uniquement parce qu'il croit qu'en ne les faisant pas il s'exposerait à perdre sa place ? Je suppose qu'il s'est mis en état de grâce par la confession, et d'autre part qu'il est suffisamment instruit pour se rendre compte qu'il commet une irrévérence envers le Saint-Sacrement. Ne doit-on pas considérer cette irrévérence comme grave objectivement ?

R. — La question telle qu'elle est posée renferme quelque chose de contradictoire qu'il s'agit d'éclaircir avant de répondre à la demande ; cela fournira d'ailleurs les éléments de la réponse.

Il est dit d'abord qu'un domestique ne fait ses pâques que poussé par la crainte de perdre sa place s'il ne les faisait pas. Il ne s'agit pas ici, à proprement parler, de l'intention qu'apporte *hic et nunc* à la communion le sujet dont il s'agit, mais du motif qui le détermine à faire ses pâques, qu'il veut d'ailleurs faire sincèrement, une fois déterminé, comme l'indique la suite du cas, où il est supposé qu'il s'est mis en état de grâce par une bonne confession.

Au sujet du motif qui l'a poussé à faire ses pâques, si vraiment il était déterminé à ne pas les faire dans le cas où ce motif n'aurait pas existé, il faut dire que, à moins de bonne foi assez difficile à admettre chez quelqu'un qui est suffisamment instruit, il y aurait faute grave, non pas dans le motif lui-même qui, en soi, n'a rien de mauvais (car il est certainement permis de vouloir conserver sa place), mais dans la détermination de la volonté de ne pas accomplir un précepte obligeant *sub gravi*, supposé la non existence de ce motif indifférent au point de vue moral.

Si donc le sujet en question était réellement et

délibérément déterminé à ne pas faire ses pâques, au cas où il n'aurait pas jugé nécessaire de les faire pour conserver sa place, il pèche mortellement en raison de cette disposition mauvaise, mais non en se résolvant à les faire pour un motif humain et tout terrestre en soi, sans qu'il y ait rien d'immoral cependant dans l'intervention de ce motif agissant sur la volonté pour la déterminer à accomplir un précepte, qu'elle se résout d'ailleurs à accomplir sérieusement.

Et c'est là précisément que se trouve la contradiction dans les données du cas. Car enfin, si, comme on le dit, ce domestique se confesse sincèrement, il doit accuser cette mauvaise disposition dans laquelle il se trouvait avant de s'être déterminé à faire ses pâques, s'en repentir sincèrement et donc en sortir : sans quoi sa confession ne serait pas bonne. Dès lors, cette mauvaise disposition n'existe plus et n'influe plus, en fait, sur la sainte communion, qu'elle ne saurait par conséquent vicier d'aucune manière, pas même véniellement.

Pour que la mauvaise disposition antérieure à la confession fît sentir son influence néfaste sur la sainte communion, il serait nécessaire de supposer qu'elle persévère dans l'âme, même après la confession : et celle-ci dans cette conjoncture aurait été sacrilège, même si la disposition mauvaise avait été accusée, par défaut de contrition et de ferme propos. Alors évidemment cette mauvaise disposition influerait sur la communion elle-même et la rendrait sacrilège. Mais pour en arriver à cette conclusion, il faut sortir des données du cas et supposer, contrairement à ce qu'il suppose en réalité, que le sujet n'a pas fait une bonne confession.

Donc, pour conclure : — ou bien le domestique qui se détermine à faire ses pâques, poussé par la crainte de perdre sa place s'il ne les fait pas, se rend compte de la mauvaise volonté dans laquelle il est de violer un précepte grave, et alors il pèche gravement en raison de cette mauvaise volonté ; — ou il ne s'en rend pas compte (ce qui est difficile dans le cas présent, ainsi qu'on l'a dit plus haut), et alors il n'y a, en somme, aucun péché à se déterminer par un tel mobile qui n'a rien de mauvais et qui pousse à accomplir un acte bon et excellent.

Même quand il y a eu péché grave dans la première alternative, — ou bien le pénitent s'accuse et se repent sincèrement de cette mauvaise volonté antérieure, et dès lors, quand il communie, il ne commet aucune faute en raison de cette mauvaise volonté qui n'existe plus et n'influe plus sur la sainte communion ; — ou bien il ne s'est pas repenti de cette mauvaise volonté (contrairement à ce qui est dit dans le cas), et alors il commet un sacrilège, non pas parce qu'il a été poussé à communier par le désir de conserver sa place, mais parce qu'il est resté dans la mauvaise volonté de ne pas faire ses pâques s'il n'avait pas craint de perdre sa place, et parce que dès lors il communie en état de péché mortel.

Finalement, il faut conclure que le décret *Sacra Tridentina Synodus* n'a à peu près rien à voir avec le cas tel qu'il se présente en réalité. Dès lors en effet que le domestique, quoique poussé par un motif humain, fait une bonne confession et communie en état de grâce, c'est-à-dire sans rien garder de la disposition mauvaise qu'il nourrissait avant sa confession, il communie avec la seule bonne intention de faire ses pâques : intention certainement bonne et méritoire, quelque défectueuse qu'ait pu être la disposition antérieure, dont il ne reste plus rien.

Que si, au contraire, on le supposait toujours dans la mauvaise disposition connue et conservée après la confession, de ne pas communier s'il ne craignait de perdre sa place, sa communion serait sacrilège, non pas à cause du motif humain qui l'aurait poussé à communier, mais à cause de l'état de péché dans lequel il se trouve.

Le cas ne pourrait vraiment rester dans l'ordre de la seconde condition exigée par le décret, *la bonne intention,* que si sans se rendre compte de la disposition mauvaise qu'est, en elle-même, la volonté de ne pas faire ses pâques (ce qui n'est peut-être pas rare pour les chrétiens qui ne voient guère que le fait matériel de l'accomplissement du précepte), le domestique en question ne s'était en fait confessé et n'avait communié que poussé par ce motif de conserver sa place, tout en voulant faire les choses sérieusement dès lors qu'il les faisait. Dans ce cas, en effet, l'intention de faire ses pâques ou de communier, au moins l'intention déterminante, serait bien une intention purement humaine et il y aurait une faute à agir sciemment ainsi ; mais la faute ne serait certainement que légère, parce que la fin de l'acte, c'est-à-dire la volonté de faire une bonne communion, n'est point exclue par là.

Q. — Pierre, divorcé, se remarie civilement. Son père et sa mère refusent leur consentement à ce pseudo-mariage et quittent la maison de Pierre : ce qui est très bien.

Après quelque temps, Pierre arrive par ses instances à fléchir ses parents, qui alors le reçoivent en compagnie de sa pseudo-épouse et qui vont à leur tour faire visite au faux ménage, prendre repas, etc.

Dans la nouvelle conduite des parents de Pierre, n'y a-t-il pas scandale (on les sait très chrétiens, communion fréquente, etc.) ? Ne méritent-ils pas le refus des sacrements s'ils persistent dans leur nouvelle façon d'agir ?

R. — Les parents, dans le cas présent, ne peuvent être répréhensibles que dans la mesure où ils sont coopérateurs à la situation morale scandaleuse des pseudo-mariés. Or, cette coopération, tout d'abord, a été nulle avant le mariage, qu'ils n'ont ni conseillé, ni provoqué, ni aidé, ni d'aucune façon approuvé, puisque, au contraire, ils ont protesté là-contre publiquement.

Après le mariage, peut-on dire qu'ils ont « coopéré, » en renonçant aux rigueurs de leur protestation primitive ? Oui, si leur attitude nouvelle est de leur part une approbation du mariage civil de leur enfant ; non, si cette attitude part d'un autre

principe, étranger au mariage lui-même. Et cette dernière hypothèse semble bien être celle du cas présent. C'est le souci, en soi naturel et légitime, de rétablir des relations de famille, avec peut-être considération d'intérêts temporels communs, qui les a inspirés. Leur conduite passée, leur vie chrétienne exemplaire, prouvent assez qu'ils subissent à contre-cœur le scandale, bien loin de s'y associer, de l'approuver d'aucune façon.

Mais, direz-vous, ce scandale ils y coopèrent par là-même qu'ils cessent de le blâmer comme ils l'ont fait par leur abstention jusqu'à présent, et c'est ainsi qu'en juge l'opinion publique.

L'opinion publique a tort de se scandaliser d'un fait qui est légitime et qu'elle apprécierait tout autrement si elle en connaissait les raisons. Aussi faut-il l'instruire, la réformer, en lui donnant une conception plus juste de la « nécessité » où se trouvent les parents d'agir comme ils le font. Ceux-ci, néanmoins, doivent par charité, jusqu'à ce que le scandale disparaisse, procéder avec prudence et discrétion, en n'ayant tout d'abord que des relations rares avec le faux ménage, et en faisant savoir autour d'eux la raison de leur nouvelle conduite moins intransigeante, en même temps que le chagrin qu'ils continuent d'éprouver d'être forcés de subir une aussi désagréable situation. Ils peuvent ajouter qu'ils espèrent, grâce à la fréquentation de leurs enfants, exercer sur eux une influence salutaire plus efficace et les amener à régulariser leur union matrimoniale.

Il paraît donc bien exagéré de songer à leur refuser les sacrements dans une affaire où, en définitive, d'après notre hypothèse, leur culpabilité propre est nulle, légère tout au plus, et insuffisante pour motiver une pareille sanction, étant donné surtout la bonne réputation chrétienne que leur vaut leur vie exemplaire, et la possibilité d'amener facilement l'opinion publique à les plaindre plutôt qu'à les blâmer.

Q. — Pierre est sujet à des maux d'estomac très douloureux. Réveillé par une crise dans la nuit, il regarde l'heure et croit lire : minuit moins 3 minutes. « J'ai le temps de prendre quelque chose avant minuit, » se dit-il, et de fait il absorbe une cuillerée de potion destinée à calmer sa crise.

Quelques instants après, il entend sonner une demie ; surpris, il regarde l'heure de nouveau : il est minuit et demie. Très ennuyé de cette erreur, il se demande s'il doit célébrer au matin, qui est un jeudi.

1° *Pouvait-il* dire sa messe le matin venu, sous prétexte qu'il s'était trompé de bonne foi et n'avait pas eu intention de prendre après minuit ?

Devait-il au contraire, puisque de fait il n'était plus à jeun, prévenir simplement les 2 ou 3 personnes qui auraient assisté à sa messe que son état de santé, bien connu de tous, l'avait obligé à prendre quelque chose depuis minuit, et alors s'abstenir de célébrer ?

2° Si ce fait s'était produit un dimanche au lieu du jeudi, Pierre aurait-il pu célébrer pour assurer la messe à ses paroissiens, qui sans cela auraient été privés de la messe pour le très grand nombre ?

R. — Ad I. Non, très certainement, Pierre ne pouvait pas s'autoriser du simple prétexte de sa « bonne foi » pour passer outre à la loi du jeûne eucharistique. Cette loi vise un fait objectif matériel, qui n'a rien à voir avec la disposition subjective de l'intention : le fait d'être *jejunus jejunio naturali* depuis minuit. Comme, par ailleurs, aucune circonstance externe suffisamment grave n'était là pour contrebalancer la gravité du précepte et l'en exempter exceptionnellement par voie d'épikie, il devait l'observer, chose d'ailleurs facile *in casu,* puisqu'aucun scandale n'était à craindre, aucune urgente *necessitas fidelium* à satisfaire.

Ad II. Cas tout différent. Nous avons ici, et gravement urgente, la *necessitas præcepti* du côté des fidèles, et aussi peut-être, en plus, le scandale, le gros « étonnement » au moins, des gens venus à l'église, qu'il faudrait renvoyer sans messe. Jusqu'en ces derniers temps la tendance de l'enseignement sur ce point-là était plutôt sévère, et l'on aurait facilement donné à Pierre le conseil de s'abstenir de célébrer la messe, en prenant pour avertir son monde toutes précautions que peut suggérer la prudence en pareille conjoncture. Nous ne blâmerions certes point du tout ceux qui s'en tiendraient encore à ce conseil, étant donné surtout qu'il s'agit d'un état maladif bien connu et qu'aucun scandale n'est à craindre du fait de l'abstention du prêtre. Les fidèles, il est vrai, seraient privés de l'office et mis dans l'impossibilité de satisfaire au précepte dominical. Sans doute ; mais 1° c'est là un inconvénient exceptionnel, qui 2° n'engage en rien la conscience des paroissiens, parfaitement exemptés du précepte en pareil cas, et qui d'ailleurs 3° se rencontre en toute circonstance où, v. g., faute de curé ou prêtre disponible, il est impossible d'assurer, pour tel dimanche, ou même pour telle période de temps, le service divin dans une paroisse. Contretemps fâcheux, très regrettable, c'est entendu ; mais ce qui doit être entendu aussi, c'est que *ad impossibile nemo tenetur*. Et il n'est peut-être pas inutile de faire observer que la carence du célébrant, en tant qu'attribuable à la loi du jeûne eucharistique, ne serait pas sans souligner aux yeux des fidèles l'extrême rigueur de cette loi en même temps que l'hommage rendu par sa stricte observation au dogme de la présence réelle.

Quoi qu'il en soit, l'on ne peut nier qu'un courant de sérieuse probabilité existe actuellement, qui autorise, plus libéralement qu'autrefois, les solutions casuistiques « bénignes, » c'est-à-dire favorables à des interprétations d'épikie, en raison de la *necessitas fidelium,* par où il faut entendre, non seulement le cas du précepte grave de l'assistance à la messe, mais aussi le cas du scandale grave que causerait, dans une conjoncture donnée, l'absence du curé à l'autel. Pierre pouvait donc, dans l'hypothèse proposée par notre correspondant, se former la conscience en concluant que, pour raison de circonstance extrinsèque, majeure et très grave, la loi du jeûne eucharistique se trouvait pour lui suspendue, et assurer à ses paroissiens la messe du dimanche.

Son cas du reste comporte une circonstance par-

ticulièrement favorable. Il est *seul* à savoir qu'il a rompu le jeûne eucharistique, de quoi, évidemment, il se garde bien d'informer sa domestique. Et voilà écarté, d'autre part, un péril de scandale très appréciable, dont il faut toujours avoir la prudence de tenir compte; car, sauf dispense publiquement annoncée, ou raisons majeures publiquement connues comme légitimes, il est certain que les fidèles seraient scandalisés, disons, si l'on veut, fort « étonnés » d'apprendre qu'un prêtre dit sa messe sans être à jeun : étonnement qu'il faut avec grand soin éviter, à cause de ses répercussions éventuelles fâcheuses sur la foi des fidèles au prêtre, à l'Eglise, à la Présence eucharistique.

Q. — Un confrère amasse des matériaux pour bâtir une église. Dans certain quartier de sa paroisse, on ne répond pas comme il l'aurait voulu à son appel et à son zèle. Après bien des menaces, il en arrive à l'exécution : il fait sonner le glas de tous ces gens qui n'ont aucune envie de mourir, et cela seulement pour les effrayer par un semblant d'excommunication.

Qu'en pense le bon *Ami ?*

R. — Il est sans doute de toute convenance que les fidèles contribuent à l'édification de leur église paroissiale. Le canon 1186 qui parle des réparations à y faire ou de la réédification, plutôt que de la construction première, déclare en effet que les dépenses à faire pour cela incombent, en premier lieu, à la fabrique de l'église, là où il y en a une, naturellement ; à défaut de la fabrique, c'est au *patron* que ces réparations incombent, ce qui évidemment n'est pas le cas pour le confrère bâtisseur dont il s'agit ; à défaut de la fabrique et du patron, c'est à ceux qui perçoivent les rentes des biens de l'église en question, ce qui encore ne semble pas être le cas du confrère ; enfin, à défaut de tous ceux qui viennent d'être nommés, c'est aux *paroissiens* qu'il appartient de pourvoir aux dépenses nécessaires à la réédification du lieu sacré, mais avec cette restriction : que l'Ordinaire du lieu doit les y amener par ses *exhortations* et non les y *forcer*.

Appliquons ces données à la construction de l'église de X... On ne nous dit pas s'il s'agit ici d'une *réédification* ou d'une *construction* absolument *nouvelle,* mais cela importe peu, au fond, car les principes posés par le canon 1186 paraissent bien devoir s'appliquer aux deux situations.

Or, nous y voyons que c'est à l'*Ordinaire* du lieu qu'il appartient d'*exhorter* les paroissiens à contribuer, selon leurs moyens, à l'édification de l'église paroissiale ou quasi-paroissiale, mais sans les y *forcer*.

Le confrère qui emploie le moyen indiqué dans le cas, pour amener ses paroissiens moins zélés à contribuer plus effectivement à la construction de l'église, se conforme-t-il bien au sens et surtout à l'esprit de ce canon ? Il y a certainement lieu d'en douter, car ce moyen n'entre guère dans la catégorie *exhortation,* mais s'adapte mieux à celle de *coaction,* que le canon déconseille à l'Ordinaire lui-même, et que, au moins implicitement, il interdit au curé ou au quasi-curé, qui doit suivre en ceci les indications ou ordres de son Ordinaire.

Même au cas où l'Ordinaire aurait permis au curé ou quasi-curé de *presser* ses paroissiens de contribuer, aussi largement que possible, à la construction ou reconstruction de l'église, nous doutons fort qu'il l'ait autorisé à employer le moyen plutôt bizarre, pour ne rien dire de plus, auquel il a cru devoir recourir. Si ce brave confrère veut bien se reporter à ce qui est dit au canon 1169 sur l'usage liturgique à faire des cloches, il est plus que probable qu'il n'y trouvera pas indiquée l'extravagante sonnerie funèbre qu'il s'est permise pour des vivants, dans le but plus inconcevable encore de les laisser croire à une sorte d'excommunication qu'ils ne pouvaient avoir encourue, puisqu'elle n'existe pas, et que ni curé ni quasi-curé ne peuvent lancer, faute de pouvoir.

Q. — L'*Ami du Clergé* voudrait-il donner un peu de ses lumières à quelques missionnaires qui en sont dépourvus ? Il s'agit des interpellations du *Casus Apostoli,* plus spécialement encore de la dispense des interpellations.

Dans la théologie morale on distingue deux espèces de cas qui sont sujets à une dispense : ordinaires et extraordinaires.

1° Parmi les cas ordinaires il y a ce cas : *itineris longitudo,* et le P. Vermeersch *(Casus Apostoli,* n° 78, ad 3) ajoute comme explication : « Attendendum est ad... expensas faciendas, considerata condicione interpellantis, non autem missionarii. » Ici c'est toujours le missionnaire qui paie les frais de voyage, parce que l'interpellant est ordinairement pauvre ; et même s'il ne l'est pas, il ne donnerait pas volontiers de l'argent pour un voyage dont il ne comprend pas le but, même après explication.

Le missionnaire est-il donc obligé de payer les frais, ou bien y a-t-il lieu de donner la dispense ?

2° Un cas extraordinaire : lorsque en faisant l'interpellation il y aurait danger évident de *damnum grave* pour l'interpellant ou pour les chrétiens. C'est surtout sur ce point qu'il y a des controverses. Quel est ce *grave damnum ?*

Je donne un exemple. A... veut se convertir avec femme et enfant. Cette femme est sa seconde femme ; la première, il l'a vendue il y a dix ou vingt ans et il n'a pas eu d'enfants d'elle. On doit supposer avec raison qu'en faisant l'interpellation, cette femme répondra affirmativement aux deux questions posées, parce qu'elle est maltraitée par son mari actuel et très pauvre. Elle aussi a des enfants de son second mari. Revenir à son premier mari est une impossibilité morale (et souvent même physique). Donc, après avoir fait les interpellations, A... ne peut se convertir ni sa famille. N'est-ce pas un *damnum grave,* même *spirituale,* ce qui est plus grave que *materiale ?* De tels cas ne sont pas rares ici.

Je pourrais ainsi formuler le cas : Y a-t-il lieu de donner la dispense d'interpellation *pour prévenir* une réponse affirmative, parce que dans ce cas il y a impossibilité de traiter l'affaire et par suite impossibilité de conversion ?

Il y a encore des cas (la plupart) où l'on sait d'avance que l'interpellation sera inutile, n'est qu'une formalité, que la réponse ne peut être affirmative, et qu'en outre l'interpellation sera une occasion de scandale pour le païen, parce qu'il regarde cette interpellation comme une tentative de sollicitation de sa femme ou même d'enlèvement. Si c'est un homme respectable, p. ex. un

grand ou un petit mandarin ou même un richard, on pourrait avoir de grandes difficultés. Que faire alors ?

3° Si un païen qui veut se convertir a deux femmes et que toutes les deux veulent aussi se convertir, doit-il absolument prendre la première, même s'il n'a pas d'enfants d'elle et s'il en a beaucoup de la seconde ? Dans ce cas-ci encore impossibilité de se convertir. Ne donne-t-on jamais cette dispense à Rome ?

4° Les facultés de l'Ordinaire sont les suivantes :

« Dispensandi cum gentilibus et infidelibus plures uxores habentibus, ut post conversionem et baptismum, quam ex illis maluerint, si etiam ipsa fidelis fiat, retinere possint, nisi prima voluerit converti.

« Dispensandi super interpellatione conjugum in infidelitate relictorum pro omnibus *casibus ordinariis*, dummodo scil. adhibitis antea omnibus diligentiis etiam per publicas ephemerides ad reperiendum locum ubi conjux infidelis habitat, iisque in irritum cessis, constat saltem summarie et extrajudicialiter conjugem absentem moneri legitime non posse, aut monitum infra tempus in monitione præfixum suam voluntatem non significasse.

« Itemque dispensandi super interpellatione conjugis in infidelitate relicti, siquidem certo constiterit saltem summarie et extrajudicialiter, interpellationem fieri non posse sine evidenti gravis damni aut conjugi jam ad fidem converso, aut Christianis inferendi periculo. »

« Item *ante baptismum,* » mais alors il y est ajouté : « dummodo... constet interpellationem fieri non posse, *vel fore inutilem.* »

Donc, pour les dispenses *post baptismum,* l'Ordinaire n'aurait pas la faculté de donner la dispense *si constet interpellationem fore inutilem ?*

R. — La solution des cas exposés ici relève, comme toujours, des principes qui régissent la matière et qu'il faut rappeler brièvement.

1° Tout néophyte qui veut *rompre* le mariage *légitime* qu'il avait conclu dans l'infidélité, pour contracter une nouvelle union avec une personne chrétienne, en usant pour cela du privilège paulin, doit auparavant interpeller le conjoint légitime resté dans l'infidélité et lui demander : s'il veut se convertir ou, du moins, cohabiter pacifiquement.

Ce n'est qu'après avoir reçu une réponse *négative* sur ces deux points que le néophyte peut contracter un nouveau mariage chrétien, et rompre par cela même le mariage conclu dans l'infidélité.

C'est là ce qui doit se faire régulièrement pour user du privilège paulin d'une manière légitime.

2° Mais il y a des circonstances où l'*interpellation* de l'époux resté dans l'infidélité présente des difficultés fort sérieuses, telles que cette interpellation devient vraiment *impossible ;* il y en a d'autres où, si elle n'est pas impossible, elle est au moins *inutile* et ne peut donner aucun résultat pratique.

Dans ces circonstances, l'Eglise usant du pouvoir à elle concédé, peut dispenser et dispense souvent de la formalité obligatoire de l'interpellation destinée à s'assurer du *discessus* de l'infidèle, c'est-à-dire de sa volonté de ne pas revenir à l'époux fidèle pour vivre avec lui selon que l'exige le respect de la loi de Dieu.

C'est sur cette dispense d'interpellation que portent les questions posées ci-dessus par notre correspondant. Nous n'avons à nous occuper ici que des dispenses accordées en vertu des facultés concédées aux Vicaires Apostoliques, et non de celles que le canon 1125 permet désormais à tous d'accorder, lorsque se réalisent les conditions indiquées dans les brefs de Paul III, S. Pie V et Grégoire XIII visés par ce canon. (Cf. *Ami* 1922, p. 543).

3° Avant de les résoudre, il ne sera pas inutile de remarquer encore que ces dispenses peuvent porter sur deux sortes de cas, ceux qu'on appelle *ordinaires* et ceux qui sont dits *extraordinaires.*

Les premiers sont ceux dans lesquels un examen, au moins sommaire, permet de constater ou que l'interpellation est physiquement ou moralement *impossible,* soit parce qu'on ignore *à qui* elle doit être adressée, ou parce qu'on n'a pas pu découvrir le *lieu* habité par la personne à interpeller, ou parce que, tout en sachant où elle est, on ne peut lui faire parvenir l'interpellation même par messager, ou encore parce que la distance à franchir est trop considérable ; ou parce que la personne n'est pas susceptible d'interpellation, n'ayant pas l'usage de la raison ; soit parce qu'il est constaté avec certitude que le conjoint ne veut ni se convertir, ni cohabiter, ou quand il n'a pas répondu au temps qui lui avait été fixé comme dernière limite.

Les cas *extraordinaires* sont ceux où rigoureusement parlant l'interpellation peut être faite même sans grande difficulté, mais où il y a lieu de craindre un danger *grave* et *certain* pour la personne de l'interpellant ou pour les autres chrétiens.

Mais, qu'il s'agisse de cas *ordinaires* ou de cas *extraordinaires,* il est nécessaire, avant de procéder à la dispense, qu'une enquête sérieuse ait *démontré* l'impossibilité ou l'inutilité de l'interpellation, ou le bien-fondé du danger qu'on redoute. Si l'enquête n'amène pas cette certitude, il faudra recourir au Saint-Siège pour chaque cas particulier. (St-Off., 29 nov. 1882).

Tout ceci est d'ailleurs assez clairement indiqué dans les facultés des Vicaires Apostoliques dont notre correspondant reproduit le texte : il faut, tant pour les cas *ordinaires* que pour les cas *extraordinaires*, et ce pour la validité de la dispense, « *dummodo constet, ... siquidem certo constiterit,* » qu'après avoir pris tous les moyens pour s'assurer de la vérité, on soit arrivé à la certitude ou que l'interpellation est *impossible* ou inutile ou *certainement dangereuse,* pour que l'on puisse user des pouvoirs accordés par Rome.

Bien que la faculté ne porte pas le mot *inutile,* nous pensons que si l'inutilité de l'interpellation était vraiment *démontrée* par une enquête sérieuse, et pas seulement *présumée,* le Vicaire Apostolique pourrait user légitimement de ses pouvoirs, parce que plusieurs réponses du St-Office ont assimilé la raison d'*inutilité* à celle d'*impossibilité* et déclaré légitime la dispense dans le premier cas aussi bien que dans le second (13 juin 1884 ; 13 mars 1901).

Dans toute hypothèse ils pourront, *dans les cas d'urgence,* accorder la dispense en raison de l'inutilité *certaine* de l'interpellation, comme délégués du Siège Apostolique, toutes les fois que le temps

de recourir à Rome fait défaut. Or, cette urgence existe à peu près toujours en pays de mission. De sorte que le Vicaire Apostolique pourra aisément dispenser dans ces cas où l'interpellation est vraiment démontrée *inutile*. (St-Off., 11 août 1859). Le Code, il est vrai, ne parle pas de cette concession ; mais il n'a rien contre non plus, et l'on sait d'ailleurs qu'il n'a rien changé à la jurisprudence du St-Office, lorsqu'il ne l'abroge pas expressément.

Une remarque encore qui a bien son importance dans la solution des cas proposés : c'est que, pour qu'il puisse user au moins *licitement* du privilège paulin et même pour qu'il soit *licite* de le baptiser, le néophyte doit être *disposé* à reprendre son conjoint infidèle, lorsque celui-ci *veut* cohabiter pacifiquement. S'il ne voulait pas accomplir ce grave devoir, il est clair qu'on ne pourrait ni l'admettre au baptême, ni lui permettre d'user du privilège paulin. (St-Off., 21 nov. 1883 ; 30 avril 1908).

Après ces préliminaires un peu longs mais que nous croyons utiles, venons à la solution des cas proposés.

Ad I. Le premier est relatif à la difficulté de l'interpellation et rentre donc, comme le dit la question, dans la catégorie des cas *ordinaires*. La difficulté ici tient moins, ce semble, à la longueur considérable du chemin à faire pour rencontrer celui qui doit être interpellé, qu'aux dépenses qu'il y aurait à s'imposer pour arriver jusqu'à lui. Or, celui qui devrait faire ces dépenses ne peut les supporter parce qu'il est pauvre, ou ne veut pas se les imposer quoique le pouvant, parce qu'il ne comprend pas le pourquoi d'une telle démarche. On demande donc si le missionnaire est obligé de faire lui-même les frais du voyage, ou si l'on peut, en pareil cas, accorder la dispense de l'interpellation.

Evidemment le missionnaire ne peut être obligé d'aucune manière à faire les frais des voyages nécessités par les interpellations. Il doit exiger qu'elles soient faites, ou dispenser si elles sont vraiment impossibles ; mais il n'est pas tenu personnellement de faire plus. Il pourrait sans doute se charger des frais du voyage par charité pour une de ses ouailles, mais c'est une charité à laquelle il ne peut être tenu, d'une manière générale. C'est sans doute ce qu'a voulu faire entendre le P. Vermeersch quand il a dit que les *incommoda*, dépenses ou autres, devaient être appréciés d'après la condition de l'interpellant et non d'après celle du missionnaire.

Mais comme, d'autre part, pour que dispense de l'interpellation soit accordée, il faut que la difficulté qui empêcherait de la faire soit *grave*, on doit répondre à la seconde partie de la question :

Il ne peut y avoir lieu d'accorder la dispense que si la distance étant vraiment *considérable*, la somme à dépenser pour la franchir dépasse vraiment la capacité de celui qui doit interpeller, de telle sorte qu'il y ait là, pour lui, une vraie *impossibilité morale*, vu sa situation, alors qu'il n'aurait pas d'autre moyen de faire l'interpellation en se faisant suppléer, par exemple, par d'autres personnes qui se rendraient au lieu où se trouve celui qui doit être interpellé, ou même par lettre, si la personne à interpeller savait lire et écrire et pouvait de cette façon manifester sa volonté d'une manière vraiment sûre.

2° Mais si, quoique pauvre, celui qui doit interpeller pouvait, sans trop se gêner, supporter la dépense du voyage ou parvenir par un autre moyen à s'aboucher par lui-même ou par un autre, ou même par une correspondance absolument sûre adressée, par exemple, à un missionnaire qui se trouverait dans le lieu où habite celui qui doit être interpellé, il va de soi que la dispense ne pourrait être accordée, puisque l'impossibilité morale n'existerait réellement pas.

3° A plus forte raison, ne peut-on accorder la dispense, *ratione distantiæ*, à celui qui est assez aisé pour supporter sans gêne sérieuse la dépense du voyage, mais qui ne veut pas se l'imposer, parce qu'il n'en comprend pas l'utilité pratique, même après les explications du missionnaire. Ce n'est plus ici l'impossibilité morale qui empêche de faire l'interpellation, mais la mauvaise volonté d'un individu qui ne veut rien faire, au fond, pour sortir de sa fausse situation. Or ceci n'a jamais pu être une cause raisonnable de dispense.

Remarquons en passant que Rome n'a jamais voulu définir l'*itineris longitudo* dont il est question parmi les raisons qui peuvent motiver la dispense. C'est donc à celui qui dispense qu'il appartient d'apprécier, en tenant compte de toutes les circonstances, quand la distance, étant donné la difficulté du voyage pour telle ou telle personne, constitue *certainement* une *impossibilité morale* pour celui qui doit faire l'interpellation et ne peut la faire autrement.

Ad II. 1° Tel qu'il est exposé et résumé ensuite, le second cas ne peut être rangé parmi ceux que le St-Office a qualifiés d'*extraordinaires*, par la raison bien simple qu'il ne résulte de l'*interpellation* elle-même aucun dommage quelconque pour l'interpellant.

Le dommage *spirituel* que notre correspondant veut y voir, c'est-à-dire l'impossibilité morale pour l'interpellant d'aboutir à autre chose qu'à une réponse affirmative l'empêchant de se faire chrétien avec sa seconde famille, ne vient pas de l'interpellation elle-même, mais tient à la situation dans laquelle se trouve la première femme, la seule légitime.

On ne peut donc accorder dispense de l'interpellation pour *prévenir* une réponse *affirmative* et l'*empêcher* de se produire parce qu'elle gênerait la liberté de l'interpellant, car c'est à cela que, en pareil cas, aboutirait la dispense. Ce serait un véritable escamotage de l'interpellation, qui a précisément pour but de faire connaître authentiquement la volonté de l'interpellé de se convertir et de revenir à son premier conjoint. Et, ainsi qu'on l'a dit ci-dessus, l'interpellant lui-même doit être disposé

à revenir à son premier conjoint si la réponse est affirmative.

2° Mais la question peut être posée autrement et elle l'est par notre correspondant quand il aborde les cas où l'on sait d'avance que l'interpellation est *inutile,* parce qu'on sait très bien que, vu la situation de la personne interpellée, elle répondra affirmativement, sans qu'il soit possible cependant qu'elle revienne à son premier conjoint, parce que les lois mêmes ou coutumes du pays s'y opposent absolument.

Mais nous revenons ainsi aux cas *ordinaires* et il faut répondre ici comme l'a fait le St-Office :

a) Si, après interpellation, il est certain que la personne interpellée, malgré sa volonté de *se convertir* et de *cohabiter* pacifiquement, se trouve dans l'impossibilité de revenir à son premier mariage, on peut permettre à l'époux devenu chrétien de se marier avec sa seconde femme, ou même avec toute autre personne *fidèle*. (St-Off., 12 juin 1850 ; 21 nov. 1871 ; 8 juil. 1891).

b) Mais s'il n'y a pas eu interpellation et qu'on *présume* seulement, d'après la situation, que la personne, quoique disposée à se convertir et à cohabiter pacifiquement, sera dans l'impossibilité de revenir à sa première union, il faut recourir à Rome pour chaque cas (22 nov. 1871), sans qu'il soit loisible alors de dispenser en vertu des facultés mentionnées, parce que la *présomption,* quelque bien fondée qu'elle soit, ne peut être prise pour la *certitude* exigée par le texte même de la concession et conséquente au procès sommaire qu'elle demande.

c) Que si, au lieu d'une *présomption* même fondée, on obtenait, au moyen d'un *procès sommaire,* la *certitude* que la personne à interpeller est réellement dans l'impossibilité de revenir à son légitime conjoint, le voudrait-elle, rien n'empêcherait alors d'user des pouvoirs accordés par Rome et de donner dispense de l'interpellation, puisque, ainsi qu'on l'a dit plus haut, l'inutilité de l'interpellation est assimilée à son impossibilité, d'après la jurisprudence du St-Office (13 juin 1884 ; 13 mars 1901).

Ad III. Dès lors que la première femme veut se convertir et cohabiter pacifiquement avec son légitime mari, celui-ci, même s'il est déjà converti et baptisé, ne peut contracter mariage avec la seconde qu'il préférerait conserver en renvoyant la première, parce qu'il n'y a pas ici le *discessus* de la femme légitime, qui est la raison d'être du privilège paulin. (St-Off., 20 juin et 11 juill. 1866).

Le fait que la conversion d'un païen serait favorisée et même celle des enfants qu'il aurait d'une seconde femme illégitime, n'a rien à voir avec le privilège paulin et ne peut en rien suppléer les conditions essentielles auxquelles est soumis son usage.

Il faudrait, pour qu'une dispense fût obtenue du Pape dans le cas tel qu'il est proposé, que le Souverain Pontife voulût user du pouvoir que lui reconnaissent de nombreux auteurs, de dissoudre un mariage contracté dans l'infidélité, même en dehors des cas qui se rapportent vraiment à l'usage du privilège de l'Apôtre. Il est plus que probable que la dispense demandée en ce sens ne sera pas accordée.

Il a été répondu plus haut à la difficulté tirée du mot *inutilem* inclus dans le texte de la 3e Faculté signalée et manquant dans les deux autres. Inutile d'y revenir ici, puisqu'on verra plus haut que, de fait, la jurisprudence du St-Office permet d'interpréter le premier de ces pouvoirs comme si à l'*impossibilité* de l'interpellation était jointe l'inutilité.

* * *

La réponse qu'on vient de lire était déjà écrite, lorsque nous est parvenue une question qui lui est tout à fait connexe et qui trouve ici sa place naturelle.

On nous écrit :

Dans un des derniers nos, l'*Ami* a donné une solution qui arrangera bien des choses, si elle est bonne. Il a dit en substance : « On peut se dispenser d'interpeller la première femme d'un néophyte lorsqu'elle est déjà mariée à un autre païen, parce que l'interpellation serait inutile, puisque, le voudrait-elle, elle ne peut plus revenir à son premier mari. » Je n'avais jamais osé interpréter ainsi le mot *inutile* qui se trouve dans les Facultés des Vicaires apostoliques.

Comme le no de l'*Ami* d'où seraient tirés, quant au sens, les mots entre guillemets n'est pas expressément indiqué, nous pensons que notre correspondant fait allusion à cette phrase du no du 28 juin 1923, p. 415 : « Il est clair, en effet, que l'interpellation des deux premières femmes est *impossible,* puisqu'on ignore ce qu'elles sont devenues ; et que celle de la troisième est *inutile,* puisque mariée selon la forme usitée, elle ne peut revenir à Pierre, le voudrait-elle. » Et auparavant, il était dit que, dans ces conditions, dispense pouvait être accordée de l'interpellation, bien entendu *positis ponendis,* c'est-à-dire aux conditions de l'indult.

Mais il faut bien remarquer que ce n'est ici qu'une conclusion *particulière,* se référant à un cas particulier nécessairement *conditionné* par les diverses circonstances qui le caractérisent, et qui dès lors ne peut s'appliquer, comme on paraît l'avoir compris, à *tous les cas* où l'épouse renvoyée par un premier mari, à la suite d'un mariage plus ou moins certain, se serait ensuite unie à un païen quelconque, selon les règles usitées dans le pays.

Il est bien certain, en effet, que le fait seul d'un tel mariage, sans circonstances spéciales, ne peut suffire pour rendre l'interpellation *inutile* au sens canonique du mot, de manière à légitimer la concession de la dispense. Car, tout en étant unie à un second époux païen, la femme peut très bien vouloir revenir à son premier mari et le pouvoir, dans un pays où les divorces peuvent se produire aussi bien une seconde fois qu'une première. Elle peut très bien aussi vouloir devenir *chrétienne,* ou même l'être déjà. Toutes choses dont il faut s'assurer par un *procès au moins sommaire,*

comme portent les Feuilles de pouvoir, avant de songer à user des indults de dispense.

Ce ne sera donc que lorsque le *procès sommaire* aura fait constater, de manière à n'en pas douter, que l'interpellation est vraiment *inutile* dans le sens expliqué ci-dessus, *ad II*, 2°, qu'on pourra user du pouvoir de dispenser accordé aux Vicaires Apostoliques.

Q. — Aba, catéchumène, veut épouser Titia; mais il a eu une première femme Mwanda. Celle-ci, devenue lépreuse, est dans un lazaret du Gouvernement et n'en sortira plus. Pourra-t-on se dispenser d'interpeller cette Mwanda? — Si on l'interpelle, elle répondra infailliblement : « Ah! sûrement je veux mon mari, et je me ferai bien volontiers chrétienne, » et par suite Aba ne pourra plus se marier. Dans ces conditions il serait inutile de le baptiser : il épousera une païenne. Il me semble qu'il y a un *incommodum gravissimum* pour Aba et qu'on pourrait dispenser de l'interpellation. Qu'en pensez-vous?

R. — Il est incontestable qu'on se trouve ici en présence d'un inconvénient très grave pour le catéchumène Aba, qui ne peut reprendre sa femme légitime, étant donné son malheureux état qui rend la vie commune moralement impossible.

Mais comme cette situation ne dépend, en réalité, d'aucune volonté humaine, tandis que l'usage normal du privilège paulin dépend de la volonté de l'époux laissé dans l'infidélité, qui refuse de se convertir ou de cohabiter pacifiquement, ou du moins se trouve dans l'impossibilité de faire connaître sa volonté ou, le voudrait-il, de la réaliser, à cause d'une situation qu'il est dans l'impossibilité de rompre parce qu'une autre volonté se met en travers, nous nous trouvons en présence d'un cas qui ne rentre pas *normalement* dans le cadre de l'usage du privilège paulin.

De sorte que les facultés concédées aux Vicaires Apostoliques et qui restent dans le cadre normal du jeu de ce privilège, ne peuvent s'appliquer au cas présent. Sa solution relève de Rome et c'est à Rome qu'il faut s'adresser pour obtenir la dispense nécessaire de l'interpellation.

Il est assez probable qu'elle sera accordée, car il y a des précédents bien authentiques.

Q. — Il semble que les pratiques exposées dans le document du St-Office reproduit dans l'*Ami* du 8 mars 1923, p. 149, sont déclarées spécifiquement distinctes de l'onanisme, et par suite non intrinsèquement mauvaises : d'où possibilité, pour les confesseurs, de les tolérer ou même de les conseiller dans certains cas...

R. — La réponse du St-Office ne porte pas directement sur la question « doctrinale » *de illicito,* bien qu'elle l'atteigne indirectement dans le fait du « blâme » adressé aux confesseurs (seuls en cause dans les trois *dubia)* qui conseillent spontanément, ou tout au moins approuvent sur interrogation, la pratique courante, licite d'après eux, de la *copula dimidiata*. Nous disons bien la « pratique courante, » *promiscue* sans restrictions ni explications, et inspirée par le désir ordinaire de restreindre la venue des enfants.

De plus, le St-Office ne donne pas les raisons déterminantes de sa réponse. Il nous faut donc, si nous voulons, quant à son « autorité, » rester dans les limites du terrain où elle se cantonne, la prendre exactement telle qu'elle est, d'après la signification objective textuelle et contextuelle de ses termes, et, pour le reste, pour ce qu'elle ne dit pas, nous en rapporter aux principes ordinaires d'interprétation que peuvent nous fournir la théologie morale *in casu* et la lecture attentive de la consultation dans son ensemble.

Inutile d'insister sur le premier point expressément réglé par le St-Office. Désormais les confesseurs, et aussi, bien entendu, les théologiens dans leur enseignement, devront s'abstenir de présenter *promiscue* aux fidèles comme licite, *ad vitandam prolem,* la pratique de la *copula dimidiata :* s'ils le faisaient, ils seraient *carpendi*, répréhensibles (dub. 2 et 3) ; pareil abus n'est pas *tolérable* (dub. 1). Donc, on se taira là-dessus, et sur toute la ligne, tant est 1° insuffisante et mauvaise la raison de ce procédé, *ad vitandam prolem,* tant est 2° grave le péril de scandale *ex parte fidelium,* dans la société chrétienne, et 3° plus redoutable encore le résultat — abaissement de la natalité — auquel tend cette forme nouvelle de néo-malthusianisme.

Mais faut-il conclure de là, des termes mêmes de la réponse du St-Office, que la *copula dimidiata* est en soi *intrinsece mala*, et donc qu'il n'est aucun cas particulier où elle puisse être « tolérée » pour quelque raison très grave, mais honnête (autre que la *vitatio prolis*, évidemment)?

Nous ne le pensons pas, car une pareille conclusion absolue nous semble dépasser manifestement la pensée du St-Office et des Evêques hollandais consultants.

Il est à remarquer, en effet, que ceux-ci visent formellement la « *praxim confessariorum,* SPONTE DOCENDI *copulam dimidiatam, eamque* PROMISCUE SUADENDI *pœnitentibus, ob solam hanc rationem quod hi prolem amplius non desiderant :* et cette pratique, ils ne la donnent pas comme à priori absolument illicite, *intrinsece malam,* mais ils l'estiment *reprobandam uti imprudentem, temerariam, piarum aurium offensivam, christianis moribus, relate ad matrimonii sanctitatem et fœcunditatem, contrariam.* Ce sont là des considérants que le St-Office n'a pas faits siens, sans doute, et ils n'ont d'autre portée que leur valeur intrinsèque, doublée de l'autorité de l'épiscopat hollandais. Ils n'en sont pas moins des éléments précieux pour l'interprétation de la pensée même des consultants, et, par ricochet, une lumière qui éclaire la réponse correspondante.

Il est à remarquer aussi que les Evêques hollandais prennent soin de faire une réserve significative quand ils réprouvent *hunc congrediendi modum,* NISI IN CASU PARTICULARI ADSIT VERE URGENS CAUSA. C'est donc qu'ils entendent réserver l'hypothèse d'une *vere urgens causa,* où cette pratique serait admissible, et qu'ils ne la tiennent pas

pour *intrinsece malam* absolument, mais seulement qu'ils regardent comme très dangereux d'entretenir dans la pensée courante des fidèles l'idée de la licéité d'une pareille pratique *ad vitandam prolem*.

Quoique l'on ne puisse pas dire que le St-Office ait pris à son compte les considérants de la consultation, il n'est guère supposable, cependant, qu'il les eût laissé passer sans protestation, s'il les avait jugés faux, et se fût contenté, en matière aussi grave, où l'*intrinsece malum* aurait été méconnu, d'une réponse « à côté, » plutôt de prudence disciplinaire que de doctrine.

La voie restant donc librement ouverte, pour le fond, à la discussion théologique, tout comme avant la réponse du St-Office, les auteurs qui enseignaient la licéité éventuelle possible de la *copula dimidiata* n'auront pas à abandonner leur sentiment. Et à vrai dire, ce *congrediendi modus* n'est pas un obstacle volontaire *absolu*, ni même à point nommé certainement *efficace*, à la génération : et ce sont là les deux caractéristiques de l'*intrinsece malum*, lequel consiste, comme l'on sait, en pareille matière, à interrompre brusquement l'œuvre de nature une fois déclanchée, ou, si l'on veut, en langage peut-être plus classique, à frustrer l'acte matrimonial de ses conséquences naturelles. On peut soutenir que la *copula dimidiata* ne présente point ce caractère puisque, en définitive, elle n'empêche point la génération, encore que peut-être, avec quelque probabilité (pas sûrement du tout), elle la rende plus difficile et plus rare.

Mais, à supposer qu'on puisse théoriquement, et avec toutes précautions et restrictions de formules voulues, admettre cette thèse, qui malgré tout pour nous reste inquiétante, il faudrait quand même conclure que sa traduction dans la réalité pratique des faits reste chose bien périlleuse. Sans nous permettre sur l'exactitude du *dimidiata* une glose dont le lecteur nous dispensera facilement, nous pouvons au moins affirmer que le danger est grand, sur ce terrain-là, de se laisser entraîner aux interprétations trop larges, insuffisantes, des raisons graves et urgentes qui pourraient, en circonstance tout exceptionnelle, et, encore une fois, moralement honnête, motiver le recours à pareil procédé, une fois qu'on le saurait *per se non intrinsece malum*.

C'est pourquoi, tout en précisant *in abstracto*, dans l'ordre des idées, le point doctrinal théorique de la question à propos de laquelle on nous consulte, nous nous empressons de recommander instamment qu'on se garde d'en tirer trop vite et sans très graves raisons des conclusions concrètes *de licito*. Même dans l'hypothèse d'exceptions à la rigueur admissibles, une règle générale se dégage de la réponse du St-Office, autant que de la théologie rationnelle du sujet, à savoir, qu'il faut tenir en fait cette pratique pour illicite, et en détourner les fidèles, bien loin de la leur apprendre, conseiller ou permettre, ainsi que le faisaient les confesseurs « réprimandés » par le St-Office dans sa réponse à la consultation des Evêques néerlandais.

Q. — Que faut-il entendre par *Fonts baptismaux*, Fonts requis pour la bénédiction solennelle de l'eau baptismale le Samedi Saint et la Vigile de la Pentecôte dans une église paroissiale ?

Dans nos Missions on fait parfois et on conserve l'eau baptismale dans un vase qui est gardé dans une armoire de la sacristie. Certains confrères prétendent pouvoir bénir solennellement l'eau baptismale le Samedi Saint dans ce vase, placé pour la circonstance au fond de l'église, et emporté ensuite à la sacristie, car l'église n'a pas autre chose comme Fonts. Peut-on vraiment prendre ce vase pour des Fonts baptismaux ?

R. — Il est assez étonnant que vous n'ayez sous la main aucun livre qui vous permette de vous rendre compte de ce qu'est un *baptistère* ou, en d'autres termes, des *fonts baptismaux*, d'autant plus que le Rituel lui-même en fait une description qui suffirait pour en donner une idée assez exacte : reportez-vous au Titre II, ch. Ier, nos 28 et 30.

Les fonts baptismaux sont constitués essentiellement par un récipient en matière solide, pierre, marbre, métal, mais *fixé* à l'entrée de l'église et non point mobile, recouvert d'un couvercle fermant à clef, et près duquel il convient d'avoir une image représentant le baptême de Jésus par S. Jean (mais ceci n'est nullement essentiel). Il est souvent entouré d'une grille qui le met à l'abri de tout ce qui est profane. On peut aussi le mettre dans un édicule à part en dehors de l'église elle-même.

Les confrères qui prétendent que là où il n'y a pas de baptistère ou fonts baptismaux, on peut bénir solennellement l'eau baptismale le Samedi Saint et la veille de la Pentecôte en se servant d'un vase mobile, se trompent certainement, car la S. C. des Rites a déclaré la chose illicite (16 avril 1890). On ne peut donc procéder à cette bénédiction solennelle que là où il y a des fonts, à moins d'indult le permettant expressément là où ceux-ci font défaut.

On peut sans doute bénir de l'eau baptismale, si besoin en est, mais au moyen de la formule du Rituel, ou, si on en a la permission, de la *Formula brevior* insérée dans l'Appendice du Rituel.

Q. — Un curé appelé auprès d'un vieillard à l'article de la mort, son paroissien, qui réclamait les derniers sacrements, en reçoit l'aveu d'avoir négligé de payer une dette de 2.500 fr. qu'il avait contractée depuis plus de 50 ans. — Le curé confesseur n'hésite pas à dire : « Il faut restituer. — Impossible ! répond le moribond ; j'ai perdu la trace de mon créancier ; de plus, je suis actuellement à la charge de mes enfants, travailleurs aisés, sans doute, mais qui ne voudront rien savoir ; inutile de rien leur demander. »

Le confesseur, concluant comme son pénitent à l'impossibilité de restituer, administre les sacrements. *Quid* du pauvre curé ?

R. — Pauvre curé ? Pourquoi ? Son cas est très simple, et fort bien résolu. En théologie morale, tout comme en bon sens élémentaire, *ad impossi-*

bile nemo tenetur. Donc, quel que soit radicalement le devoir de restituer, il en faut suspendre, différer, et parfois même supprimer l'accomplissement, en raison de l'impossibilité qui s'y oppose. Cette solution, inévitable, est plus évidente encore à l'article de la mort, où l'on n'a même plus la perspective d'une possibilité subjective de restitution dans l'avenir. — A noter, en passant, que lorsqu'on est amené à conclure qu'un pénitent est dispensé, plus ou moins, du fait de la restitution, il faut se garder de lui donner à entendre ou de le laisser croire qu'on le tient pour exempt par là-même de toute faute contre la justice. Il convient de lui rappeler, en termes appropriés bien entendu, la distinction classique des deux faces de la restitution : *quoad obligationem* et *quoad executionem*.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

P. Et. Hugueny, O. P. **Psaumes et Cantiques du Bréviaire romain.** *Traduction. Commentaire. Méditation.* — I. OFFICE DU DIMANCHE. — II. LUNDI ET MARDI. — 2 vol. in-12 de 448 et 618 p., à 6 f. 50 et 9 f. — Bruxelles, Action Catholique, 79, Chaussée de Haecht.

En signalant jadis (*Ami* 1921, p. 682) l'apparition de l'ouvrage du R. P. Hugueny sur les *Psaumes et Cantiques du Petit Office de la Sainte Vierge*[1], nous souhaitions que le Psautier tout entier fût expliqué par lui suivant la même méthode. Notre vœu s'accomplit, et deux volumes ont déjà paru.

Ils contiennent une traduction des Psaumes, faite sur l'hébreu, disposée de manière à rendre sensibles les strophes et les vers. Texte, strophes et vers sont déterminés d'après les méthodes scientifiques de la critique moderne. La traduction, tout en restant scrupuleusement fidèle, est élégante et pieuse. Cette partie du travail exigeait un spécialiste de la valeur du P. H. ; il n'étale pas les difficultés qu'il a rencontrées et vaincues, mais les critiques de profession ne sauraient ignorer les résultats parfois très personnels auxquels l'auteur est arrivé. Nos confrères auront la satisfaction de trouver dans ces strophes le sens presque toujours certain de la prière inspirée par l'Esprit-Saint.

Sur ce fondement solide s'élève le commentaire. Celui-ci donne tous les éclaircissements utiles pour mettre en relief le sens littéral des Psaumes, et même fréquemment leur sens spirituel. Le sens littéral est celui qui, perçu par le Psalmiste, pouvait habituellement être perçu par ses contemporains. Le sens spirituel est celui qui, perçu ou non par le Psalmiste, apparaît aux yeux du chrétien qui a reçu la plénitude de la Révélation ; c'est celui auquel l'Eglise s'attache quand elle fait du Psautier sa propre prière. Très rarement le P. H. indique le sens accommodatice, et cette prétérition est *ici* légitime : le contraire eût jeté l'auteur dans l'infinie diversité des applications aux Mystères du Christ et à la vie des Saints qui résulte de la répartition hebdomadaire du Psautier.

Mais il ne suffit pas de percevoir le sens inspiré : il faut s'en nourrir. Le R. P. nous y invite en donnant dans son introduction d'excellents conseils constituant une sorte de méthode pour méditer les Psaumes ; et dans son commentaire il indique en quelques mots brefs, et très pénétrants, les réflexions, les sentiments, les applications pratiques qui conviennent à des âmes sacerdotales et religieuses. Débutant par la science, ces livres conduisent à l'amour : le commentateur rejoint par là à sa manière les intentions du divin Auteur.

Prenez, chers confrères, et lisez. C'est là de la science et de la spiritualité solides. Faites connaître ces livres ; donnez-les aux jeunes sous-diacres et aux jeunes prêtres : leur piété y gagnera ; elle s'imprégnera d'esprit biblique ; elle sera ecclésiastique ; elle deviendra vraiment liturgique et sacerdotale.

[1] *Ibid.*, 4e mille, 6 f. 50. — C'est par erreur que des prix différents ont été donnés ailleurs pour ces trois volumes du P. Hugueny.

Une âme d'artiste. Roger Durey. — Un vol. in-8 de 276 p., 3 f. 50, franco 4 f. 20. — A l'Abbaye de Sainte-Marie-du-Désert, à Bellegarde (Haute-Garonne).

Le père de Roger, peintre à Casteljaloux, avait été enterré civilement. Lui-même n'avait pas fait sa Première Communion et n'avait pas voulu la faire. Il fréquentait les radicaux-socialistes et « marinait, dit-il, dans des vapeurs d'encens maçonnique. » Mais il était élève à l'Ecole des Beaux-Arts à Toulouse, dans la section de peinture ; il avait le culte du beau et l'horreur du laid dans tous les genres. A dix-huit ans, en 1912, il est atteint d'une pleurésie dans sa pauvre chambre d'étudiant et sa vie est en danger. Un bon voisin lui envoie un jeune homme, Georges Savignac, qui venait d'accomplir son service militaire et se sentait appelé au sacerdoce. Ils parlent d'art ensemble. Savignac gagne la confiance de Roger par sa bonté affectueuse et lui annonce la visite de l'abbé Lucien Chatelard, aumônier des étudiants catholiques. Celui-ci, artiste aussi, et ami de Péguy, s'était converti tard, alors qu'il était étudiant à la Faculté des Lettres de Lyon. Ils discutent amicalement, se comprennent, s'écrivent. L'abbé Chatelard l'invite, sur son désir, à venir le voir les après-midi du lundi ou du vendredi. Dans un post-scriptum il ajoute : « Georges Savignac vous a-t-il dit qu'il est parti, mardi, chez les Bénédictins de Farnborough, monastère français en terre anglaise ? »

Sur une autre carte il lui mande : « Une indiscrétion m'a appris que vous cherchez les *Fioretti*. Les voici, au cas où vous ne les auriez pas trouvés déjà. » Roger Durey lit avec jouissance ces récits simples, naïfs, qui sont comme d'autres pages d'Evangile. Il est séduit par le beau qui y éclate et qui n'est beau que par l'idée chrétienne. Ce sont des fleurs de ce christianisme idéal qu'il commence à entrevoir. A travers ces pages il voit des figures pures, simples, comme celles du Pérugin. L'art est pour lui, sans qu'il s'en doute, le véhicule de la grâce. Il écrit à l'abbé Chatelard le 2 août 1914 : « Je suis enchevêtré dans les plis de la robe de Saint François, et ce, jusqu'au cou. J'ai pensé qu'il fut un très grand artiste... Je le vois parcourir la campagne de l'Ombrie... »

Le 2 août, c'est la guerre. La santé précaire de Roger l'empêche de partir. L'abbé Chatelard fait à Paris des démarches pour être aumônier militaire, il ne peut lui répondre que le 4 octobre, pour la fête de S. François : « Le prêtre, lui écrit-il, et l'artiste épris de beau, de pureté, d'idéal entrevu et un peu possédé, ils sont frères et tendent aussi à Dieu. » Et il lui annonce la mort de Péguy, tué d'une balle au front : « Mais restons sur terre, ajoute-t-il, et même sur terre parlons du visible... » Cette phrase intrigue le jeune peintre qui lui répond : « On dirait presque que vous dérobez à mes yeux des choses belles, en me disant : « Tu n'y comprends rien... » Il veut comprendre, et la conversation s'engage sur « les fleurs qui sont derrière le grand mur. » Ces lettres remuent Roger Durey jusqu'au fond de l'âme.

Cependant Georges Savignac est revenu de son mo

nastère pour défendre la patrie comme lieutenant au 59e. Le jeune artiste lui écrit et reçoit cette réponse : « J'ai presque pleuré de joie de sentir que nous nous rapprochions de plus en plus l'un de l'autre et que nous étions poussés tous les deux vers le même idéal où nous ne songions qu'à nous perdre tous deux, n'est-ce pas ? Quel bonheur lorsqu'on a la lumière ! »

Dans une autre lettre, il exalte l'esprit de sacrifice du petit soldat « qui se couche pour mourir sans murmurer, » et rappelle ce mot profond de l'Evangile : « Qu'y a-t-il de meilleur que de donner sa vie pour ceux qu'on aime ? »

Le 16 février 1915, il tombait héroïquement, « donnant sa vie pour ceux qu'il aimait. »

L'abbé Chatelard continuait son apostolat de son côté. Dans une de ses lettres il avait hasardé une petite croix suivie des initiales J. H. Un post-scriptum portait : « J. H. veut dire Jésus-Hostie. C'est un résumé du mystère de la souffrance et de la présence divine, à qui je dois le moins mauvais, le meilleur de moi. » Roger Durey est vaincu par ces héroïsmes, vaincu par la grâce, et il fait de lui-même sa Première Communion.

« Quelle émotion ! mande-t-il à l'abbé Chatelard, cependant sans trouble. J'avais des ailes... Et je me disais : Grand Dieu ! si c'est un rêve, ne m'éveillez jamais ! Ce jour, le premier jour de mes vingt et un ans, a été le plus beau, le meilleur de ma vie ! »

Des amis l'amènent en visite à la Trappe de Sainte-Marie-du-Désert. Son cœur est pris par cette douce solitude, par les chants, par la liturgie, par le beau. Sa mère s'étonne d'abord de ce changement, puis elle dit : « Mon fils suit le bon chemin. » Il le continuera jusqu'en haut. L'abbé Chatelard à son tour a disparu dans le Ravin de la Mort, le 19 mai 1916. Roger a maintenant au ciel deux protecteurs, qui l'aideront à gravir les sommets de la vie monastique, jusqu'au jour prochain où Dieu l'enlèvera à cette terre qui n'était plus digne de lui, le 9 avril 1917.

Dans ce livre, on trouve des lettres de la plus haute spiritualité, car le jeune moine s'est fait apôtre ; lettres jeunes, respirant la jeune piété d'un converti ; lettres parfumées de l'odeur d'une grâce en quelque sorte printanière ; avec aussi, car l'artiste en lui s'est affiné encore, les considérations les plus élevées et les plus originales sur l'art de la peinture. Il n'a pas eu le rayonnement des Lotte et des Péguy, mais son histoire est pleine de la même foi ; non moins forte, et plus douce. C'est, dit justement la *Semaine catholique de Toulouse,* « un chef-d'œuvre de l'amitié chrétienne, c'est une merveille de la grâce divine qui a conduit cette âme à la perfection, en des ascensions de vie intérieure surprenantes, et ces prodiges de l'amitié et de la grâce on les touche du doigt dans la transparence des lettres qui constituent la trame de l'ouvrage et dans lesquelles se révèle l'âme exquise de Roger Durey. »

UN APÔTRE DES EPILEPTIQUES. **Le comte Louis de Larnage,** fondateur de l'asile St-Vincent de Paul de la Teppe, à Tain (Drôme) Œuvre posthume de Mademoiselle Netty du Boys, publiée et annotée par Mgr Charles Bellet. — In-8 illustré de 8 planches hors-texte, 5 fr. — Chez J. Céas et fils, imprimeurs-éditeurs, à Valence-sur-Rhône.

Ce livre est un bijou.

L'auteur, Mlle Netty du Boys, était la fille d'Albert du Boys, propriétaire du château de la Combe et ami intime de Mgr Dupanloup. Le grand évêque aimait à venir se reposer à la Combe dont il disait : « A la Combe, l'air est plus pur, le ciel plus proche et Dieu plus familier. » Mlle Netty fut comme une fleur éclose sous le rayon de son regard, et il estimait « qu'elle laisserait un sillon de lumière. » Elle s'est peinte dans ces paroles de son *Journal :*

« Vivre, pour moi, c'est aimer, c'est me dévouer à tout ce que je crois beau et vrai, et par là-même utile à l'Eglise et aux âmes.

« J'ai besoin du bonheur des autres. »

Son oncle, Louis de Larnage, était de ces nobles et grands catholiques qui se dévouaient aux pauvres, aux petits, à toutes les misères, par principe, par bonté aussi, et par un besoin de leur cœur. Mlle Netty a voulu retracer sa vie faite de bienfaits, de sacrifices méconnus, et de joie intime. Maire de Tain et conseiller général, du bien qu'il fit il recueillit surtout des ingratitudes. Mais il poursuivait un but plus élevé qu'une vaine popularité. Il avait une grande pitié pour les épileptiques, ces malheureux auxquels personne ne s'intéresse et qui semblent frappés de malédiction. Il découvre une plante, le *gallium,* sur les coteaux de l'Hermitage, plante qui ne pousse que là, avec ses propriétés, qui soulage ou guérit ceux qui sont atteints du terrible mal. Il leur en fait une distribution deux fois par an. Un jour il se rend à Bicêtre, et il voit ses pauvres épileptiques mêlés avec des fous. Ils le connaissaient, ils se jettent à ses pieds et lui disent : « Retirez-nous de cet enfer ! » Peu après il entend à la chapelle de l'Oratoire, à Paris, le P. Gratry qui adjure les catholiques de se livrer aux œuvres de charité :

— Supposez, s'écrie l'orateur, qu'une âme prenne cette résolution dans cette chapelle ; ne craignez rien pour cette âme : Dieu veillera à tous ses besoins et il aura d'elle un soin particulier.

En sortant, le comte de Larnage dit : « Je vais commencer mon œuvre ! »

Et il achète la Teppe, à Tain. Là il éprouve combien il est difficile de faire le bien. Il doit lutter contre une municipalité hostile, une population qui ne comprend pas, contre l'administration civile, surtout contre « l'égoïsme de la charité. » Mlle Netty raconte toutes les stations de son calvaire, jusqu'au crucifiement. Mais Dieu envoie à son serviteur des secours inespérés. Le P. Félix, dans une de ses conférences de 1858, à Notre-Dame, parle de cette œuvre, de cet homme dont « il ne lui est pas permis de prononcer sur terre le nom déjà écrit au ciel ; » le P. Etienne, Supérieur général des Lazaristes et des Sœurs de St-Vincent de Paul, vient visiter la Teppe et déclare que « cette œuvre est voulue de Dieu et qu'elle manque à l'œuvre de S. Vincent de Paul, » il accepte la propriété de l'Asile avec toutes ses charges : l'Œuvre est sauvée.

Mais s'il y a eu des défections, quels beaux dévouements se produisent aussi, comme celui de l'abbé Boucharin, le prédicateur des épileptiques !

Economiste distingué, le comte de Larnage s'était voué aussi au progrès matériel ; mais pour lui le progrès matériel devait seconder le progrès moral. « A ses yeux, écrit Mlle Netty, la charité même n'était qu'une forme de l'apostolat. »

C'est un livre qui vous embaume l'âme. Aussi vous ne le fermez pas sans regarder longuement la figure souriante et confiante du comte, figure de patriarche — il avait six enfants — et d'homme de bien, ainsi que le visage rayonnant d'une lumière surnaturelle de Mlle Netty, dont les yeux voient le ciel.

TABLES GÉNÉRALES

Il nous reste encore quelques exemplaires des **Tables Générales de la 2e Série.** Elles forment un volume de 592 pages sur 2 colonnes, du même format que la Revue. Elles coûtent brochées et *franco* pour la France 8 f. 50, pour l'Etranger 9 f. 50.

Celles de la 1re et de la 3e Série sont épuisées. Celles de la 4e Série ne paraîtront qu'en 1925.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 9 januarii 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 3 17 JANVIER 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

SOMMAIRE

I. Le général Maistre. — II. Barrès et la mystique des derviches. — III. Barrès et Jaurès : la mystique et l'économie politique. — IV. Politique d'après-guerre : Bareilles ; Gauvain ; Ch. Loiseau. — V. Le cardinal Rampolla. — VI. L'Eglise au Pérou. — VII. En Argentine. — VIII. *Archives de philosophie ;* Pascal ; La Chaise-Dieu ; Musée de Bourg ; Honfleur.

I. — Les journaux ont annoncé le projet d'ériger une statue au général Maistre. Une statue, c'est une petite chose, au siècle où nous vivons. Mais rien n'est petit de ce qui peut glorifier un homme comme Maistre et graver sur le bronze, pour l'édification des âges futurs, la leçon qui se dégage d'une telle vie. Maistre fut un des grands généraux de la guerre, un de ceux (avec Castelnau) dont on s'étonna justement qu'il ne fût pas compris dans la seconde (et dernière) promotion de maréchaux de France. Et ce fut toujours un grand chrétien. De nombreux lecteurs nous avaient pressés, au lendemain de la guerre, de leur parler, de les aider à parler à leurs ouailles de nos gloires militaires. Nous nous y étions mis alors ; et puis d'autres questions se sont présentées. Nous sommes très heureux d'y revenir aujourd'hui à propos de ce général Maistre qui nous est si cher, qui nous touche de si près, puisqu'il est une gloire, non seulement de l'Eglise et de la France, mais du pays lingon. L'*Ami* s'honore d'être son compatriote. Il y a longtemps que nous le gardions à vue ; et c'est peut-être parce qu'il nous touchait de plus près que nous hésitions à en parler. C'est souvent aux sujets les plus aimés qu'on inflige les plus longs retards.

Il était né, dixième et dernier enfant de la famille, le 20 juin 1858, à Joinville-sur-Marne, la ville du fidèle sénéchal ; mais il ne fit qu'y naître. Son père, qui y était receveur des contributions directes, s'en fut bientôt prendre sa retraite à Bourbonne-les-Bains. C'est Bourbonne qui est désormais la patrie du général Maistre ; c'est là qu'il a passé ses vacances d'enfant et de jeune homme, d'officier ensuite, et c'est là qu'il repose aujourd'hui, auprès de son père et de sa mère.

Il n'avait pas encore neuf ans qu'on le mit en pension au Petit Séminaire de Langres, au printemps de 1867. Il y fera toutes ses études, jusqu'à la philosophie inclusivement. « Ce Petit Séminaire de Langres fut une admirable pépinière d'hommes », écrivait l'autre jour Henry Bordeaux (*Correspondant* du 25 sept. 1923, *Souvenirs sur le général Maistre ;* cf. déjà article de Miles dans *Correspondant* du 25 nov. 1918) ; et voilà un témoignage d'autant plus précieux pour nous qu'il est plus désintéressé et qu'on ne peut le soupçonner d'être influencé par la piété filiale, puisqu'Henry Bordeaux est un fils de la Savoie, qui est assez loin du plateau de Langres. Henry Bordeaux, quand il écrivait cela, songeait à la cérémonie du 28 octobre 1919 qui groupa autour du général, à Paris, pour la remise d'une épée d'honneur, une élite de vétérans du Petit Séminaire, des hommes comme Babelon, de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres [1], le général Boyer, le colonel Renard, le grand initiateur de la dirigeabilité des ballons, etc. Ce jour-là, le général Maistre rappela son entrée au Petit Séminaire, n'ayant pas encore neuf ans. Il y a là une exquise page de Souvenirs d'enfance :

> Je m'y vois encore amené par ma mère en 1867. C'était quelques jours après la rentrée de Pâques : mon trousseau n'avait pas été terminé à temps. Prévoyant que je grandirais, mais exagerant vraiment la prévision, ma mère m'avait fait faire une tunique si longue qu'elle ressemblait à une soutane. Que de quolibets elle m'a valus !
>
> Après m'avoir présenté et dûment recommandé au Supérieur, au Directeur, aux professeurs, ma mère dut me quitter à 3 h. ½ pour aller prendre son train. Elle me laissait seul, sous le porche que vous connaissez, derrière la lourde porte qui venait de se refermer avec un bruit sinistre. C'était l'heure de la classe : la cour, qui me paraissait alors si grande, était silencieuse et déserte. Il me fallait attendre 4 h. ½, l'heure de la

[1] Ernest Babelon, né 1854 à Sarrey près de Langres, mort le 3 janvier dernier ; Conservateur, depuis 1892, du Département des médailles de la Bibliothèque Nationale ; professeur au Collège de France ; membre, depuis 1897, de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres ; archéologue et numismate consommé, dont l'autorité s'était imposée partout, même en Allemagne. — « Les médailles ont perdu leur bon maître, les pierres fines leur plus vieil amoureux, » écrivait au lendemain de sa mort Robert de Flers, le directeur du *Figaro,* le dramaturge parfois léger sous la plume de qui l'on ne s'attendait point à trouver un éloge si senti d'un savant aussi austère que Babelon. Babelon était le premier à plaisanter sur ce que ses études préférées ont de peu attrayant pour le vulgaire : — « Je pourrais mettre, disait-il, sur mes cartes de visite : *Ernest Babelon, numismate et glyptographe.* Mais ce serait bien effrayant. »

Il était resté, comme au temps de son Petit Séminaire, la simplicité même, d'une bonhomie charmante. Et un fervent chrétien. Et un patriote ardent. Il accepta, au commencement de la guerre, la vice-présidence du Comité de la Rive gauche du Rhin ; il écrivit un livre décisif sur les droits de la France sur *Sarrelouis et Sarrebrück.* Il écrivit surtout, avec la compétence d'un homme que ses études avaient amené à approfondir la préhistoire et l'histoire de la Rhénanie gallo-romaine, deux gros vol. in-8 sur *Le Rhin dans l'histoire, ou la Grande Question d'Occident.*

Principaux travaux qui ont fondé sa gloire scientifique : *Description historique et chronologique des monnaies de la République romaine ; — Le Cabinet des Antiques à la Bibliothèque Nationale ; — La gravure sur pierres fines, camées et intailles ; — La Glyptique à l'époque mérovingienne et carolingienne ; — Carthage ; — Les Origines de la monnaie.*

récréation, pour voir arriver mon frère, alors en cinquième. Ah ! je me rappellerai toute ma vie cette heure-là ! Quel déluge de larmes je versai sous ce porche ! Assis sur ma modeste malle, la tête dans mes mains, enfoui dans mon immense tunique, mes sanglots ne voulaient pas finir.

Un professeur rentra. — « Mais qu'as-tu donc, mon petit, à te désoler ainsi ? — Monsieur, c'est maman qui est partie... » Je ne pouvais pas croire..., — je n'avais pas neuf ans, — que de propos délibéré, ma mère eût pu vouloir me rendre aussi malheureux.

Ai-je besoin de dire que, quelques jours après, je pensais beaucoup moins à ma mère qu'elle ne songeait, elle, à son dixième enfant dont elle venait de se séparer ? Aux autres rentrées, il y avait bien encore quelque chagrin, mais de plus en plus atténué. N'était-ce pas une autre famille que je retrouvais, si paternel était l'accueil que directeur et professeurs faisaient à ce tout petit Maistre qu'ils appelaient *Magistrellulus ;* mon frère était *Magistrellus.*

Il fut, au Petit Séminaire, excellent humaniste. Près d'un demi-siècle plus tard, comme il était à la tête de la Xe armée française en Italie (1917), il rendit visite à l'archevêque de Milan ; et comme l'archevêque ne parlait pas le français, non plus que le général ne parlait l'italien, on parla latin ; et le général s'en tira avec tant d'élégance que l'officier qui l'accompagnait lui demanda, à la sortie, où il avait si bien appris la langue de Virgile : « Au Petit Séminaire de Langres, dit en riant le général ; je n'avais pas rouvert un auteur latin depuis. » Il avait eu pour maître, en rhétorique, M. Cothenet († 1912), qui était un esprit d'une rare ouverture, beaucoup plus au courant des arcanes de la philologie moderne qu'on ne l'était alors dans la plupart des milieux enseignants, et qui surtout enseignait le latin, l'art d'écrire en latin, comme il n'est pas possible de l'enseigner mieux. Plus tard, brillant officier supérieur, Maistre restera fidèle, chaque année aux vacances, à faire visite à son vieux professeur de rhétorique, devenu curé de campagne aux environs de Bourbonne-les-Bains [1].

Dès ses années d'adolescence aussi, il se distinguait par sa piété. Je puis alléguer ici non pas le témoignage de ses maîtres, que je ne connais pas, mais celui de ses condisciples, qui, en pareille matière, ne se trompe guère. Il y avait alors au Petit Séminaire une classe de philosophie, réservée à ceux des élèves qui ne se destinaient pas au Grand Séminaire. Cette laïcité de vocation n'avait pas manqué de faire à ces jeunes gens un certain renom d'esprits forts. A la chapelle, ils occupaient des stalles au chœur, en avant et de chaque côté de l'autel. Nous autres, qui usions encore nos fonds de culottes courtes sur les bancs de la cinquième ou de la sixième, nous nous les montrions presque comme des phénomènes ; mais nous faisions une exception pour Maistre : « Oh ! Maistre, disions-nous, lui, il est pieux. » Pourquoi ? Nous n'en savions trop rien sans doute ; mais nous nous faisions l'écho d'un de ces mots qui, quand ils sont en circulation en milieux scolaires, ont toutes chances de correspondre à la réalité. Et nous contemplions Maistre avec une sorte de vénération, teintée d'une très vive sympathie à laquelle sa petite taille, sa toute petite taille n'était probablement pas étrangère.

De cette piété de ses jeunes années il a laissé échapper, un demi-siècle plus tard, un témoignage d'autant plus expressif qu'il semble plus minime. C'était au banquet qui lui fut offert, après la guerre, au Petit Séminaire (alors transféré à Bourbonne-les-Bains, en suite des confiscations édictées par la loi de Séparation). Le *Benedicite* dit, remarquant qu'on en avait abrégé la formule : « De mon temps, fit-il, le Supérieur ajoutait : *Mensæ cœlestis participes faciat nos Rex æternæ gloriæ !* » Admirable fidélité de mémoire sans doute ; mais cette mémoire même est une preuve de la piété avec laquelle il s'unissait, jeune Séminariste, à la prière du Supérieur bénissant la table. S'il eût fait comme tant d'autres, s'il se fût contenté de laisser machinalement ce *Mensæ cœlestis* frapper ses oreilles sans le recueillir en son cœur, certainement il ne l'eût pas senti, après tant d'années, lui remonter en mémoire avec cette délicieuse spontanéité.

« C'est le Petit Séminaire qui m'a fait ce que je suis, » aimait-il à redire ce jour-là. Ce que le Petit Séminaire l'a fait, « héros chrétien sous la culture antique » (comme le lui disait le dernier vers d'un sonnet qui lui fut dédié par un ancien combattant), il l'est resté partout où la Providence l'a conduit : à Saint-Cyr, où il est entré en bon rang pour sortir premier, à l'Ecole de tir, d'où il est sorti premier aussi, à l'Ecole de Guerre d'où il sort premier toujours, à Gratz (Styrie) où il est envoyé en mission de longue durée, à l'Ecole de Guerre où il prend rang parmi la phalange des professeurs qui donneront ensuite leur mesure pendant la guerre (Foch, Pétain, Fayolle, Debeney, de Maud'huy, de Mondésir) [1] ; à Nancy, où il organise l'école d'instruc-

[1] Humaniste jusqu'au bout, la dernière fois qu'il prendra la parole en public, une semaine avant sa mort, en juillet 1922, à la distribution des prix à l'Institution Sainte-Marie de la rue de Monceau, ce sera pour la défense des lettres classiques. Il écrivait à ce propos à H. Bordeaux : — « Puisqu'une grande enquête est ouverte, on ne peut refuser, même aux vieux militaires, le droit de donner leur avis. Il est assez curieux d'ailleurs de constater que parmi les grands chefs de la dernière guerre il n'en est aucun qui n'ait été formé par les humanités latin-grec. » — Il disait donc aux élèves de Ste-Marie de Monceau :

« Les humanités classiques, c'est le passe-partout qui nous ouvre toutes les portes, même en apparence les plus réfractaires, les plus verrouillées. Sommes-nous justifiés à qualifier le passe-partout d'instrument inutile parce que, une fois entrés dans la maison où il nous a donné la possibilité de nous mouvoir librement, il nous apparaît que nous n'avons désormais plus besoin de son aide ?...

« Ah ! le latin, me direz-vous, passe encore, mais vraiment le grec ! — Eh bien ! — peut-être vous doutiez-vous déjà que j'étais un peu orfèvre, — je vous présente un homme qui, s'il a à peu près complètement oublié le grec, se souvient d'avoir dans son enfance fabriqué des vers grecs, sans doute détestables, mais qui n'en a été, je vous assure, ni incommodé, ni surtout retardé. Pourquoi la gymnastique intellectuelle n'aurait-elle pas, elle aussi, quelques acrobaties ?... »

[1] A cette élite de chefs sortis de l'Ecole de guerre, des polémiques aussi bruyantes que déplacées ont essayé d'opposer les chefs formés par une autre éducation, par les expéditions et grandes administrations coloniales, Joffre, Galliéni, Lyautey, Franchet d'Esperey, Gouraud, Humbert, Mangin, Degoutte. Ces sortes d'oppositions sont odieuses. Les uns et les autres sont grands ; les grandes individualités savent toujours se frayer à elles-mêmes leur chemin. Mais les individualités de ce type sont nécessairement une exception ; et les exceptions ne sont jamais assez nombreuses pour constituer un Etat-

tion des officiers de complément de la XXe région. Général de brigade en 1912, la mobilisation le trouve chef d'état-major de la IVe armée (Langle de Cary). Tout de suite après la Marne, il est appelé au commandement du 21e corps d'armée, sans passer par l'échelon de la division, envoyé dans la région d'Arras, où il tiendra plus d'un an (nov. 1914-déc. 1915) le terrible secteur de N.-D. de Lorette. En mars 1916, c'est lui qui contient la ruée ennemie devant le fort de Vaux. En 1917, à la tête de la VIe armée, il est le vainqueur de la Malmaison, la grande victoire des 23-25 octobre qui nous a valu la possession de ce Chemin des Dames si disputé et a porté notre ligne jusqu'à l'Ailette, victoire-type qui sera plus tard étudiée par les historiens et enseignée à l'Ecole de guerre comme un chef-d'œuvre de préparation et de conduite. On l'envoie en Italie, où il remporte (30 déc. 1917) la victoire décisive du mont Tomba qui rompt le mauvais charme de Caporetto, raffermit le front de la Piave et décide les Italiens à reprendre enfin leurs opérations de l'Asolone et du Val Bella.

Rappelé d'Italie fin mars 1918 (à la suite de la foudroyante attaque déclenchée par l'ennemi le 21 mars contre le front britannique), il se voit confier, au commencement de juin, le commandement du groupe d'armées du Centre (comprenant, de la gauche à la droite, les VIe, Degoutte, Ve, Berthelot, et IVe, Gouraud), après que les Allemands viennent de faire reculer notre front jusqu'à la forêt de Villers-Cotterets et jusqu'à la Marne. C'est le tournant décisif de la Bataille de France. De l'étude des procédés offensifs inaugurés par l'ennemi le 21 mars, le commandement français a tiré la preuve que les premières positions, situées dans le rayon d'action des minenwerfers, ne sont pas défendables et qu'il faut les abandonner pour renforcer l'occupation des deuxièmes. Déjà, lors de l'offensive ennemie du 9 juin en direction de Compiègne, Fayolle (commandant le groupe d'armées du Nord) a préconisé cette tactique. Mais la manœuvre n'avait pas alors été exécutée intégralement. Elle n'était encore qu'à l'état d'ébauche. On peut dire en ce sens que la bataille des 9-11 juin (9 juin, attaque allemande ; 11 juin, victorieuse contre-attaque française) est en quelque sorte la répétition générale, pas encore mise au point, de la bataille des 15-18 juillet (15, attaque allemande ; 18, décisive contre-attaque française, qui fait passer désormais de notre côté l'initiative de l'attaque).

Dans l'intervalle, écrit H. Bordeaux, le général Pétain avait posé (instruction du 24 juin) les principes qui devaient servir de base à la détermination de la position de résistance, à son mode d'occupation et à la répartition des troupes entre cette position et la position de surveillance. Ces principes, le général Maistre les avait faits siens avec cette ardeur qu'il montrait dans son enseignement à l'Ecole de guerre. Il s'employa personnellement, soit au cours de réunions, soit par ses instructions, à faire comprendre à tous la nécessité de s'y conformer strictement et à lever les hésitations qu'éprouvaient un grand nombre d'échelons subordonnés à prescrire l'abandon à l'ennemi d'un terrain souvent acquis et conservé au prix de durs sacrifices et dont la possession — c'était le cas pour les sommets du Moronvillers — nous assurait des observatoires et avait une importance incontestable pour la défense de nos positions (instruction du G. A. C. n° 4797 du 9 juillet pour les armées. Note du G. A. C. n° 4280 du 3 juillet pour la Ve armée). L'exécution de cette manœuvre fit, on peut l'affirmer, tourner la roue de la fortune. Gouraud la réussit en grand tacticien sur le front de la IVe armée. Berthelot l'appliqua plus mollement à la Ve qui ne put empêcher entièrement la traversée de la Marne. Mais le total insuccès de l'ennemi à l'Est de la Montagne de Reims permettait d'une part au général Maistre d'utiliser ses réserves au secours de la Ve armée qui couvrait Epernay et, d'autre part, en accentuant la profondeur du saillant allemand sans rupture de la ligne, rendait plus dangereuse cette offensive de flanc qu'allait entreprendre le 18 l'armée Mangin.

On a pu se rendre compte (par ce qui précède) du rôle d'un commandant de groupe d'armées. Il convient d'ajouter que ce rôle s'augmente de son ascendant personnel sur les commandants d'armées. L'accord, par exemple, entre un général d'armée comme Gouraud et un commandant de groupe d'armées comme Maistre est fait de l'estime et de la confiance réciproques. Lorsque Maistre prit son commandement, il s'excusa presque, avec sa modestie habituelle, après avoir servi, comme chef du 21e corps, sous Gouraud, déjà commandant d'armée, de l'avoir à son tour sous ses ordres. Et Gouraud de lui répondre, avec sa noblesse d'âme habituelle, que nulle subordination ne pourrait lui être plus agréable. De tels hommes comptent pour peu leurs personnes et se sont d'avance soumis au plus grand maître de la discipline militaire et civile : le devoir.

Maistre, comme toute cette élite de nos professeurs de l'Ecole de Guerre, demandait à ses subordonnés, avant tout, l'esprit d'initiative. Il n'a pas publié son cours de l'Ecole ; mais il a donné, peu après, sur la bataille de Spicheren (ou de Forbach, comme on l'appelle souvent) (6 août 1870), un vaste travail [1] où se reflète l'idée directrice de son cours,

major. Si nous avions eu en 1870 un Etat-major formé à l'Ecole de Guerre, les choses auraient pris une autre tournure. — Et, pour ce qui est de la dernière guerre, comme le dit excellemment Miles, « ce qu'on doit plus spécialement à l'Ecole de guerre, c'est *l'unité de doctrine* qui a fait de tous les états-majors, de l'Etat-major de l'armée au ministère et du Grand quartier général aux états-majors d'armée, de corps d'armée, de division, du 4e bureau et de la Direction de l'arrière aux Directions des étapes et au service des transports, *un corps unique*, habitué à la même rédaction et à la même interprétation des ordres, doué d'une force de travail presque sans limites, capable de monter, de modifier, d'exécuter les plans les plus variés dans le minimum de temps, un organisme flexible et malléable, grâce auquel les hommes, les munitions, les équipements, les vivres, le matériel se sont toujours trouvés en place, soit qu'il ait fallu, comme à Verdun, parer brusquement au danger, soit que le commandement ait résolu de passer de la défensive à l'offensive, comme dans cette admirable Bataille de France qui s'est déroulée depuis le 21 mars 1918 jusqu'à la victoire définitive. »

[1] **Spicheren (6 août 1870)**, gr. in-8 de 428 p., 9 cartes, 10 vues panoramiques hors texte, préface du général Langlois, 12 f., Paris 1908, Berger-Levrault. C'est un modèle de monographie : Maistre y suit heure par heure, de midi à huit heures du soir, le détail des opérations, avec une telle clarté, une telle simplicité d'exposé qu'un enfant le comprendrait ; et surtout il reconstitue à merveille, heure par heure aussi, la psychologie des combattants, telle qu'elle se révèle dans les opérations mêmes. Et c'est par là, par cette mise en relief du rôle des forces morales à la guerre que son livre méritera de demeurer et de prendre place aux côtés des deux chefs-d'œuvre du maréchal Foch son maître : **Des principes de la guerre**, et : **De la conduite de la guerre :**

Bataille = lutte de deux volontés ;
Victoire = volonté ;
Victoire = supériorité morale chez le vainqueur, dépression morale chez le vaincu ;
Guerre = département de la force morale. Une bataille gagnée, c'est une bataille dans laquelle on ne veut pas s'avouer vaincu (cf. *Ami* 1919, p. 997).

Et tout ceci est extrêmement fécond en applications pratiques à la stratégie spirituelle aussi.

à savoir, qu'on fait la guerre *avec des hommes*, avant de la faire avec des armes, avec des positions, avec des procédés tactiques. Il a fait choix de cette bataille de Spicheren, parce que c'est une des plus fécondes en leçons : perdue tout au début de la campagne (deux jours auparavant, 4 août, la défaite d'Abel Douay à Wissembourg marquait le commencement de nos désastres ; et cette même journée du 6 août, la défaite de Mac-Mahon à Wœrth, Frœschwiller et Reichshofen déterminait la perte de l'Alsace), elle nous permet de saisir sur le vif les causes militaires de nos revers : chez nous, passivité, inertie, piétinement sur place ; chez les Allemands, un esprit d'initiative poussé jusqu'à l'outrance : les initiatives de Steinmetz et de Kameke, ce jour du 6 août, frisent la désobéissance, désobéissance dont le haut commandement ne se plaindra pas : « Une victoire est toujours la bienvenue, » dit simplement Moltke. — « Spicheren, dit Maistre, est l'apothéose de l'initiative ; » et tout son livre à son tour est une apothéose aussi de l'initiative, du rôle décisif des forces morales à la guerre, l'apothéose de la volonté. Spicheren, c'est « la bataille offensive par excellence... Volonté de vaincre, offensive, attaque décisive, bataille-manœuvre, tout se tient : qu'on ne cherche pas ailleurs ! On ne trouverait aucune manière d'expliquer mieux, et plus complètement, le général d'Alvensleben à Spicheren » :

Du côté français, les chefs et la troupe n'ont, certes, au point de vue de la bravoure, rien à redouter de la comparaison avec l'adversaire. Mais *chez les chefs l'éducation militaire est à faire.* Une fausse méthode de commandement les a habitués, de longue date, à n'agir que pour exécuter *à la lettre* des ordres précis émanant de l'autorité supérieure. Ces ordres n'indiquent le plus souvent aucun but à atteindre. Mais cette ignorance du but ne gêne personne : on exécute, que faut-il de plus ? Le mot initiative n'existe pas dans le dictionnaire militaire de l'époque.

Cette centralisation excessive du commandement est peut-être en partie la conséquence, ou le reflet, de la centralisation politique et administrative de la nation ; mais elle a sa principale cause dans l'ignorance de la nature et des conditions de la guerre moderne, dont l'étude, nous le savons, a été négligée.

Tous les échelons de la hiérarchie apparaissent comme frappés d'inertie. Cette force *primordiale* que représentent pour une armée les volontés et les intelligences individuelles, mises en jeu, provoquées par le chef suprême, et appliquant librement leur effort à la détermination et à l'emploi des moyens les mieux appropriés aux circonstances en vue de concourir à un but nettement indiqué, cette force est ignorée ou méconnue. Au lieu d'organes doués d'une vie propre, agissant ou réagissant d'eux-mêmes sous l'impulsion venue d'en-haut, on n'a que des instruments passifs.

D'ailleurs, on n'a pas compris dans l'armée le caractère national de la guerre qui commence (1870). L'adversaire qu'on va combattre, on n'a pas contre lui plus de haine que contre tant d'autres avec lesquels on s'est mesuré. La passion [1], capable à elle seule d'inspirer les idées fortes, capable d'élever les cœurs et, avec les cœurs, les intelligences à la hauteur des difficultés à vaincre ; la passion, capable en particulier de briser à un moment donné toutes les entraves et de déchaîner les généreuses initiatives, la passion est totalement absente. Et qu'est donc la guerre, sinon avant tout, et essentiellement, une œuvre de passion ?...

On s'est engoué de la défensive. Les positions ont pris une importance chimérique, au point que l'unique but de combat sera d'en maintenir la possession. On se proclamera victorieux si l'on y réussit, oubliant que, quelque puissants que deviennent jamais les moyens de destruction, vaincre ce sera toujours avancer, ce sera toujours obliger l'adversaire à reculer d'abord, à fuir ensuite, en marchant sur lui ; on attendra que cet adversaire vienne se briser de lui-même, se suicider en quelque sorte, aux positions qu'on occupe, comme la vague se brise, se suicide au rocher...

Ce n'est pas avec des généraux qu'il faut pousser, *c'est avec des généraux qu'il faut retenir qu'on gagne les batailles...* Comprendre ce mot de Jomini, — un théoricien pourtant, s'il en fut, — qui, dans la préface de son œuvre, commence par s'incliner bien bas devant la toute-puissance de la force morale, et, pour qu'on ne s'abuse pas sur la valeur des principes et des règles qu'il va poser, déclare qu' « *en fin de compte, tout repose sur le désir sincère de se battre.* »

C'est toute l'âme de Maistre que l'on entend dans ces lignes, et presque le son de sa voix : homme d'initiative ardente, homme d' « enthousiasme réfléchi » (suivant le mot de son oncle curé), homme de grande passion patriotique disciplinée. Il savait que la culture de la passion dans la discipline est une tâche essentielle de toute éducation, y compris l'éducation militaire. La volonté, pour agir, pour aller à une grande entreprise, a besoin du concours des passions. Un des chapitres les plus féconds à méditer de la Christologie, de la doctrine du Sacré Cœur, c'est l'étude des passions dans le Christ. — Se rappeler Pascal : « A mesure que l'on a plus d'esprit (entendez : une plus grande intelligence), les passions sont plus grandes... Je ne parle que des *passions de feu ;* car pour les autres elles se mêlent souvent ensemble et causent une confusion très incommode ; mais ce n'est jamais dans ceux qui ont de l'esprit... La netteté de l'esprit cause aussi la netteté de la passion. C'est pourquoi *un esprit grand et net aime avec ardeur* et il voit distinctement ce qu'il aime. »

Ce guerrier bouillant fut un tendre, comme savent l'être les forts. Modèle des vertus familiales, il était tout cœur aussi pour ses soldats, « ses hommes, » comme il disait. C'est là un trait caractéristique, souvent mis en lumière, de la guerre, que cette tendresse de nos grands chefs pour leurs « hommes, » pour leurs « enfants, » un trait où nous entrevoyons tout de suite l'abîme entre notre conception chrétienne du service et la conception germanique qui ne voit dans les soldats que du « matériel humain, » *Menschenmaterial.* De cette tendresse de Maistre pour « ses hommes, » je ne veux citer qu'un témoignage, le récit qu'il fit lui-même, le jour de la remise de l'épée d'honneur, d'un épisode des combats de N.-D. de Lorette :

C'était à la fin de septembre 1915. Depuis de longs mois le 21e corps livrait sur la colline de N.-D. de Lorette, — la colline des morts, comme disaient les Boches, — les combats les plus acharnés, les plus

[1] Entendre évidemment ici ces mots de « haine » et de « passion » au sens de désir légitime de vaincre, de repousser les ennemis de sa patrie : haine qui n'est que le nom de la passion au service du devoir, et qui doit disparaître avec la guerre même, suivant la belle formule de Benoît XV : *ut, depositis armis, deponantur et odia.*

meurtriers de cette guerre. Après une série de luttes tragiques, nous avions enfin culbuté l'ennemi de la colline sacrée. En face, nous nous étions emparés d'une hauteur puissamment fortifiée, couronnée par le fameux fortin de Givenchy. Le 109e régiment, qui l'avait conquise, résistait depuis plusieurs jours aux efforts désespérés de l'ennemi pour reprendre le fortin. Epuisé, décimé, il avait enfin fallu le relever. Je vois encore ses soldats redescendre, hâves, les traits tirés, les yeux brillants de fièvre, trempés jusqu'aux os, se traînant depuis six kilomètres dans un océan de boue, la boue de Lorette ! cette boue mélangée de cadavres qu'on ne pouvait même plus songer à enterrer. Soudain le bruit se répand : « Les Boches attaquent le fortin ! » Aussitôt, sous la pluie qui ne voulait pas faire trêve, je vis les blocs de boue qu'étaient ces hommes s'animer, s'agiter ; ils ne sentent plus l'épuisement ; plus de 100 volontaires s'offrent d'eux-mêmes pour retourner là-haut. « Les Boches ne l'auront pas ! » Les Boches ne l'ont pas eu. Voilà ce que mes yeux ont vu. Ce jour-là, je ne rougis pas de l'avouer, ils n'ont pu retenir leurs larmes...

« Loin de nous les héros sans humanité ! s'écriait déjà Bossuet à N.-D. de Paris *(Or. fun. du prince de Condé)*... Lorsque Dieu forma le cœur et les entrailles de l'homme, il y mit premièrement la bonté comme le propre caractère de la nature divine, et pour être comme la marque de cette main bienfaisante dont nous sortons. La bonté devait donc faire comme le fond de notre cœur, et devait être en même temps le premier attrait que nous aurions en nous-mêmes pour gagner les autres hommes... »

Au commencement de 1919, envoyé à Compiègne présider aux opérations de la démobilisation qui doit ramener nos troupes du Nord et du Nord-Est aux cadres du temps de paix, il préconise, d'accord avec le G. Q. et le maréchal Pétain, pour la remise en état des régions dévastées, une méthode qui peut se résumer ainsi : — L'armée est actuellement en France le seul organisme susceptible d'un fonctionnement régulier et d'un grand rendement ; elle a les hommes, puisque la démobilisation sera lente et progressive, et elle a les cadres ; elle a les moyens de transport, camions et voitures ; elle a même des compagnies agricoles qui ont fait leurs preuves lorsque le retrait des Allemands sur la ligne Hindenburg, au printemps de 1917, nous permit de restaurer le sol récupéré : — que l'on répartisse entre toutes les armées ainsi organisées le territoire dévasté avec mission de commencer la relève des ruines, et l'on verra bientôt les routes réparées, les villages déblayés, les terrains nivelés et débarrassés de tous engins dangereux, une part de ces terrains remis en culture, etc.

On ne tint pas compte de ces avis. Les hostilités avaient à peine pris fin, que déjà reparaissait la méfiance civile à l'égard des autorités militaires. Il est certain qu'avec la méthode Pétain-Maistre, le problème des réparations aurait commencé de recevoir plus tôt une solution pratique. De même, le rendement des prisonniers aurait pu être meilleur. De même, on aurait pu se montrer plus exigeant vis-à-vis de l'Allemagne pour tirer d'elle matériaux et main-d'œuvre, pour la contraindre à rendre au plus vite cheptel et mobilier volés, à remettre en état les métiers industriels systématiquement démolis ; et « l'on se demande parfois, dit H. Bordeaux, si tant d'apathie ou d'impuissance n'a pas abrité de louches combinaisons individuelles. »

Rentré à Paris en juin 1919, appelé au Conseil supérieur de la guerre et nommé Inspecteur général de l'infanterie, il excelle à raffermir partout le moral ébranlé ; il sait, au retour de chacun de ses voyages, obtenir les mesures qui rendront à tous le travail moins pénible. Il est le grand défenseur de l'infanterie et de son rôle toujours nécessaire, à l'encontre de ceux pour qui l'artillerie doit désormais être tout *(Ami* 1923, p. 509). Il fait à Versailles, en novembre 1921, à l'élite de nos généraux et de nos colonels, une conférence où il donne les grandes lignes de ce que l'infanterie doit faire et de ce qu'on doit faire pour elle, pour la maintenir la première infanterie du monde. C'est dans le cadre tracé par lui au cours de cette conférence que l'infanterie travaille depuis deux ans et travaillera longtemps encore.

C'est lui qui a présidé en juin 1920 le conseil de guerre (composé de sept généraux) appelé à juger le général Fournier, gouverneur de Maubeuge, et quelques-uns des officiers qui avaient à répondre avec lui de la reddition de la place. Le procès se termina par un acquittement général. Il n'aurait pas dû avoir lieu. Il y eut, à l'origine de ce procès, d'assez malsains dessous politiques et militaires. Maubeuge n'était pas défendable. La Chambre d'avant-guerre qui réduisit à 100 000 francs les crédits pour la réfection de Maubeuge, votait, cette même année, 35.000 francs pour le transfert au Panthéon des restes de l'auteur de la *Débâcle*. Maubeuge sut nonobstant, contre toute espérance, tenir cinq jours ; et Joffre vint témoigner à l'audience que si Maubeuge avait été rendu le 2 ou 3 septembre, le corps allemand qui l'assiégeait, libéré, aurait pu rendre notre victoire de la Marne plus difficile et plus précaire : en ne tombant que le 7, la place a joué son rôle dans la grande bataille. Maistre, à l'audience des plaidoiries, a eu un mot touchant, qui est bien dans la note de son ineffable modestie : quand Me Henri-Robert, avocat du général Fournier, s'adressant aux juges, leur dit : « Prenez garde ! Vous êtes les *bleu horizon* qui allez juger les *pantalons rouges*. Votre expérience, à vous qui êtes les vainqueurs, n'est-elle pas faite des fautes des autres ? » — l'auditoire put alors entendre le président, le vainqueur de la Malmaison, murmurer à mi-voix : « Et des nôtres. »

Il était demeuré, toute sa vie, fidèle à la promenade quotidienne à cheval. Le 21 juillet 1922, bien qu'il se sentît mal en train, il voulut sortir. Mais au premier temps de galop, il lui fallut toute son énergie pour rester en selle. Il souffrait atrocement. Son porte-fanion le décida à rentrer chez lui en voiture. Le médecin appelé diagnostiqua une crise d'appendicite. Il voulut, avant de quitter sa maison, s'approcher du sacrement de Pénitence, et fut transporté, dans l'après-midi, à la clinique de l'hôpital St-Jacques... Ce fut, après l'opération, une

agonie de trois jours. Il s'y montra, comme à l'ordinaire, simple et brave. « En bon élève du Petit Séminaire de Langres, » note Henry Bordeaux, il répondit en latin aux prières de l'Extrême-Onction ; et ses dernières paroles, prononcées distinctement, furent encore du latin : *In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum.* Il mourait « en paix avec Dieu et avec les hommes, » selon le mot du maréchal Pétain à ses obsèques à St-François-Xavier (27 juillet 1922) (et combien ce mot fut émouvant, sur les lèvres du maréchal !). Il repose à Bourbonne, auprès de son père et de sa mère.

II. — Maurice Barrès a achevé *(Rev. des Deux Mondes,* 1er et 15 oct., 1er nov.) l'*Enquête aux pays du Levant,* dont il avait commencé le récit le 15 fév. et dont nous avons entretenu nos lecteurs [1]. Sa dernière étape, avant Constantinople et le retour à Paris, fut Konia. Il s'y est attardé, et prodigieusement intéressé. Songez donc ! Konia, la ville des derviches tourneurs, des danseurs mystiques, la grande école de mystique musulmane. Et avec cela, des religieux de France, des Assomptionnistes, des Oblates de l'Assomption : quelle aubaine pour l'incorrigible syncrétiste qu'est M. Barrès ! Un jour qu'à l'Assomption on lui disait, sur un ton dépourvu de miséricordé, les sottises et les infortunes des derviches, il interrompt :

— Dieu ! que vous êtes anticléricaux ! Je vous assure que le Tchélébi actuel (le supérieur des derviches) m'a raconté les choses les plus intéressantes.

— Voilà, dit l'Assomptionniste, Monsieur Barrès est ravi. Il passe l'après-midi avec le derviche et la soirée avec le missionnaire.

Barrès a senti la fine ironie :

C'est vrai, mon Père, je vais du Tchélébi à l'Assomptionniste, et de la dervicherie au couvent ; je vois les uns animés par une vieille pensée de la Perse, et les autres par de vieilles pensées qui viennent aussi de l'Orient, mais clarifiées, sanctifiées, orchestrées, organisées par une longue tradition de chez nous. Cependant je ne vous fais pas de tort. Dans le même moment où j'aime les derviches, mieux que jamais je vous aime, et je vois votre supériorité hors de pair. C'est d'eux que je m'occupe le plus ? Parce qu'ils sont la nouveauté... Ah ! j'entends, je vois sur vos lèvres l'accusation de dilettantisme. Les dilettantes, ne vous hâtez pas de vous défaire d'eux. Ce dilettantisme, c'est la mèche qui brûle encore. Il ne faut pas que vous souhaitiez de mettre le pied dessus, de l'étouffer, de l'éteindre. N'allez pas préférer Voltaire à Chateaubriand. Soyez rassuré et apaisé, bon Père...

Mais, tout de même, la réflexion du moine l'a piqué ; et, rentré chez lui, il saisit l'occasion de se préciser à lui-même ses idées sur la mystique : « Vingt points de vue s'ouvrent devant moi. » Certes, il ne cessera de proclamer la supériorité admirable des religieux français sur ces mystiques de l'Islam, supériorité qui éclate à ses yeux dans les fruits que donnent les uns et les autres, fruits de sacrifice et de fécondité inépuisable chez les uns, fruits vides chez les autres. Supériorité d'ordre pragmatiste. Au fond, dans leur fond, toutes les mystiques sont identiques. Il n'y a pas à distinguer entre divin et diabolique : tout est humain :

Le fait mystique, dans son essence, est le même à toutes les époques, sous les climats les plus divers. Un même esprit fluide et brillant court à travers les âges. L'étincelle repose au sein de tous les êtres, prête à jaillir sous un choc. Nul qui ne puisse avoir son moment. Les circonstances les plus diverses dégagent en nous cette électricité ; et le plus positif des êtres, dans une minute heureuse, sera remué, labouré, jusque dans ses profondeurs.

Il est fatal que celui qui a joui une fois de l'ivresse mystique et de cette abondance de forces veuille les retrouver, cherche à refaire les étapes de son ascension, à les ménager à ses frères.

De là tout un mécanisme, toute une méthode d'initiation.

Méthode par la diète et l'inanition. Méthode par la musique. Méthode par la danse. La danse est « à l'origine même de tout sentiment religieux. » La danse est « un des innombrables moyens matériels de l'extase... C'est un fait d'observation qu'elle accompagne naturellement les hauts états d'enthousiasme [1]. » — « Le procédé mécanique est de l'essence de toute religion. On n'imagine pas une religion purement idéale et spirituelle. Il faut toujours des signes, des secours sensibles. Où cela s'arrêterait-il ? Dans le fait, aujourd'hui, chez nous, c'est la pratique morale qui semble être devenue

[1] Ç'aura été son dernier livre, puisqu'il vient de mourir (4 décembre). Il était sympathique à toutes les causes qui nous sont chères ; il avait été cette année le rapporteur éloquent du projet de loi portant autorisation des Congrégations de missionnaires ; il s'intitulait lui-même le défenseur des intérêts spirituels. Mais il n'avait pas retrouvé la foi ; il en paraissait même très loin par sa tournure d'esprit, comme on l'a souvent noté ici ; il voyait dans la religion (et dans toutes les religions, même dans les survivances du culte antique des naïades et des dryades) des « forces spirituelles .. » Il est mort presque subitement, après quelques minutes d'agonie.

Voir un très complet *Essai de bibliographie de l'Œuvre de Barrès,* dans *Bulletin de la Maison du Livre français,* du 1er janvier, p. 795-801.

De tous les articles inspirés par la mort de Barrès, un des meilleurs est celui qui a paru, sous la signature de M. Leverrier, dans le *Foyer Vosgien* du 16 décembre :

« Dans la famille catholique, y lisons-nous, ce fut un hôte qu'on recevait volontiers avec honneur : il nous aimait, nous comprenait dans notre vie sociale, nous admirait, nous secondait chaque fois qu'il le pouvait. Mais il n'était, dis-je, qu'un hôte, et beaucoup de ceux qui le connurent et l'aimèrent ne virent pas sans déception cet *amateur* de divin ne pas se résigner à frapper résolument du pied la rive catholique, et persister à se complaire dans les remous d'un océan de sentiments ou de sensations contradictoires. »

Au lendemain de son élection à l'Académie Française (1906), il était venu spontanément se présenter au curé de Portieux, M. Pierfitte, très haute âme sacerdotale et esprit sans équivoque dont il subit vite l'ascendant. Quand parut *Colette Baudoche* (1909) : — « Tout de même, Monsieur Barrès, lui dit M. Pierfitte, vous reconnaîtrez que si votre petite Colette n'avait pas été d'atavisme et d'éducation catholiques, elle n'aurait pas eu le charme que vous lui avez donné. » Le coup était droit. Le temps d'abaisser et de relever ses immenses paupières, et d'agiter le bout du pied : — « C'est très vrai, Monsieur le Curé, » répondit-il. — Le prêtre blâma le dessein du romancier de s'emparer de l'histoire des frères Baillard : quelque brutal et dégradé qu'ait été l'écart de ces trois prêtres, une conscience sacerdotale comme M Pierfitte ne se résignait pas à les voir scrutés, retournés, interprétés par l'inconsistance dogmatique de Barrès. Barrès passa outre ; mais M. Pierfitte était mort quand parut *la Colline inspirée* (1913)... Sur le chemin de Barrès un autre prêtre s'est rencontré, M. Bremond, dont l'influence n'a rien eu de sacerdotal : M. Bremond lui-même nous a révélé *(Correspondant* du 25 déc.) que c'est lui qui a encouragé son ami à publier ce malheureux *Jardin sur l'Oronte* (1922). Et de savoir ce livre le dernier tombé de cette plume, dit notre confrère du *Foyer Vosgien,* « nous sommes un peu épouvantés... *Timeo dum discussio venerit...* »

[1] Barrès nous raconte qu'à vingt-deux ans, au lendemain de son premier succès, le jeune Disraeli (le futur lord Beaconsfield) ressentit une telle excitation nerveuse, fut si ébranlé par le désir du pouvoir et de la gloire qu'*il croyait percevoir le mouvement de rotation de la terre :* — « Est-ce assez cosmique ? demande Barrès. Il se figurait aller à l'encontre de ce mouvement de la terre, comme celui qui remonterait un tapis roulant. »

l'essentiel de l'activité religieuse. » *Semble* seulement ? et *aujourd'hui* seulement ? — « Mais si vous voulez une religion, il faut en conserver le noyau primitif, en entretenir le ferment. L'Eglise l'a bien compris. Elle a gardé, en les épurant, les procédés toujours plus ou moins grossiers, dangereux souvent, de la mystique instinctive. Ses chefs n'ont pas cessé de spiritualiser ce mysticisme éternel. » De quoi veut-il parler ? Quels sont ces procédés grossiers, ce noyau primitif, ce mysticisme éternel que J.-C. se serait contenté de spiritualiser, de canaliser, sans rien instituer lui-même apparemment ?

De même qu'on peut susciter les états mystiques, on peut les ménager, les prolonger, et, une fois la crise passée, en assurer le bénéfice à soi-même, voire à ses disciples.

Ad libitum, alors ? C'est là un des spectacles qui l'ont le plus retenu chez les derviches de Konia, « un des phénomènes les plus attrayants de l'univers » : « des esprits qui s'engendrent et s'enflamment..., ce mariage des âmes se précipitant l'une vers l'autre pour se confondre..., l'esprit d'Elie se posant sur Elisée : quel chapitre de l'histoire des grandes âmes ! Histoire héroïque, histoire éternelle » :

De nos jours encore, c'est le même phénomène. Deux mystiques s'ils se rencontrent, se confirment l'un l'autre dans la confiance qu'ils peuvent avoir de leurs expériences... Mais ce n'est pas assez de dire que leurs deux extases se confirment ; elles se surexcitent l'une l'autre, et de vingt manières que l'on retrouve pareilles à travers les siécles, dans les pays les plus variés.

Vous demandez des exemples ? En voici :

Ainsi, chez nous, chrétiens, les humiliations de saint à saint. « Tu es un chien. Tu ne mérites pas de délier les souliers de Judas. Je vais te fouler aux pieds... » Vous distinguez quelque chose de cela dans la cellule où trois mois durant Djelal-eddin et Chems-eddin demeurent en tête à tête. Vous y vérifiez aussi l'immense plaisir qu'à toutes les époques, dans tous les pays, tous ces mystiques éprouvent à se rencontrer. *Ils volent à travers le monde, à la recherche les uns des autres.* Nos aïeux ont vu M. Olier sillonner la France de ses pèlerinages à des femmes mystiques. Sitôt ensemble, et sans qu'ils se dissent rien, l'extase commençait (!!). Et ainsi se justifie la valeur universelle de la définition donnée par Calah-eddin, le Batteur d'or (celui dont le Balayeur m'a parlé) à qui l'on demandait : « Quel est le vrai mystique ? » et qui répondait : « C'est celui qui te parle de ton mystère pendant que vous vous taisez. »

Il fallait donc ce musulman pour nous expliquer M. Olier et les courses de nos mystiques à travers le monde ! Barrès poursuit :

Cet influx réciproque de deux êtres, cette fascination et cet engendrement des âmes, c'est un phénomène primitif et qui compte parmi les pulsations vitales du cœur de l'humanité ! Chaque race, chaque pays, chacun de nous, peut-être, l'a éprouvé. A Port-Royal, Saint-Cyran hypnotise la Mère Angélique et bien d'autres ; à La Chesnaie, le charme de Lamennais agit sur des êtres aussi différents que le jeune Montalembert (qui pouvait être prédestiné par son hérédité méthodiste) et sur Maurice de Guérin (lui, tout entier, noyé dans la nature). Mais les faits ne sont nulle part plus attrayants et plus puissants qu'à Konia.

Quelles influences catholiques de Byzance et d'Arménie venaient se combiner dans cette ville sainte avec l'Islam arabe et avec les ferments anti-islamiques que la famille de Djelal-eddin apporta de l'Asie centrale ? Ce n'est pas moi qui peux traiter ce magnifique problème...

Non, — ni aucun problème où il faille apporter quelque sens religieux. Il conclut :

Ainsi le choc mystique produit selon la richesse de celui qui le subit. Nul ne reçoit que selon sa nature. Les matériaux spirituels amassés dans les dervicheries pour recevoir l'étincelle sont trop pauvres. Quelle différence selon que l'expérience mystique est utilisée par le paganisme, par l'Islam ou par l'Evangile, les Pères et l'Eglise !

Oui, très bien : *quidquid recipitur in aliquo recipiente, recipitur ad modum recipientis.* Mais le récipient n'est pas tout : il y a aussi le don lui-même. Pour Barrès, toute la différence est dans les récipients, dans « la richesse » de celui qui « subit le choc mystique ; » il s'en tient à son préjugé de l'identité essentielle du fait mystique dans toutes les religions, chez tous les hommes, chez « tous les êtres. » Il ne comprendra jamais qu'il y a une mystique qui est un don de Dieu, et une mystique qui est l'œuvre du démon ou l'effet naturel du tempérament.

III. — Rentré à Paris, Barrès voit Jaurès ; et il trouve dans l'éloquence du tribun socialiste une vérification de ses vues mystiques d'Asie. Il trace de Jaurès à la tribune ce croquis :

C'était vraiment le monstre oratoire, prédestiné animalement pour la parole. J'aimais la belle manière puissante dont il construisait une leçon, dont il débrouillait une question. C'était un grand normalien, trouvant parfois de fort belles images. Fâcheux qu'il y eût trop de physique dans son activité spirituelle. Eh ! quoi, me disais-je, faut-il ainsi se mettre en nage pour penser ? Et soudain, la figure congestionnée, le cou et la poitrine tendus à se rompre, les bras courts, le voici qui s'élance hors du plan rationnel, loin des réalités, dans le monde indéterminé de la musique et des espérances. C'est alors qu'il était lui-même ! C'est alors qu'il me plaisait supérieurement ! *Il délirait. Dans ces minutes de sa parfaite réussite, il relevait du cycle des curiosités que j'ai été satisfaire en Orient.* Il m'attirait un peu de la même manière que les bacchantes du Liban et les derviches tourneurs de Konia ; comme le Vieux de la Montagne, il ouvrait à ses séides les Jardins d'Alamout ; et derrière lui, c'était une contagion, quelque chose comme la fameuse procession dansante d'Echternach...

Jaurès intéressait Barrès comme le lieu d'un grand phénomène, d'un phénomène d'exaltation mystique. Barrès lui voyait, sous son rôle de tribun, les mœurs et le tour d'esprit de nos grands universitaires ; là-dessous, une nature de paysan latin, très fin et même rusé ; et plus profondément encore, une puissante bête terrienne, un gros mangeur apoplectique :

Qu'un personnage si clair, si normal, pût entrer en transe, c'était à mes yeux la merveille. *Que de moines de cette sorte a dû compter l'histoire de l'Eglise !* Je cherchais à distinguer son mécanisme psychique, les attaches de son être quotidien et de son génie dionysiaque ; j'aurais payé cher pour voir les conditions du jaillissement de l'étincelle qui le mettait en flammes.

Ce que nous avons dit à Konia, que l'étincelle vaut selon les matériaux qu'elle trouve amassés dans un esprit, se vérifie dans cet homme extraordinaire. Sa

mémoire tenait du prodige, au point que ce qu'il avait lu une fois s'y trouvait immédiatement imprimé... Ce sont ces immenses provisions de philosophie et de poésie que le choc électrique mettait en mouvement...

Cependant, si Barrès était allé en Orient, ce n'était pas simplement en dilettante et pour étudier la mystique des derviches (c'était un an avant la guerre). Il y voulait surtout se documenter en vue de la campagne qu'il allait mener pour obtenir l'ouverture en France de noviciats destinés à assurer le recrutement de nos missionnaires congréganistes de là-bas. Et il lui fallait pour cela le concours de Jaurès. Il aborda Jaurès. Il lui fit un tableau magique du prestige français en Orient. En Orient on aime tout de la France ; les chrétiens d'Orient comptent Jaurès lui-même parmi leurs protecteurs :

Il y a là-bas, autour de la France, un sentiment d'un caractère si religieux et si fort qu'on y accepte et réconcilie toutes nos aspirations les plus diverses. En Orient, nous représentons une spiritualité, la justice, la catégorie de l'idéal. L'Angleterre y est puissante ; l'Allemagne, toute-puissante ; mais nous possédons les âmes. Les chrétiens d'Orient sont groupés autour de nos prêtres, et les Turcs cultivés sortent de nos collèges...

Or, ce prestige est l'œuvre de nos religieux et religieuses, des écoles qu'ils ont ouvertes par centaines, et jusque dans les plus petits villages... Mais ces écoles, faute de recrutement en France, commencent à disparaître. Encore quelques années, et nous serons remplacés là-bas par des Italiens, par des Allemands. C'est notre esprit et notre langue qui disparaîtront, — et pis encore, du point de vue même de Jaurès, c'est quelque chose de généreux, un aspect cordial et enthousiaste de l'humanité qui ne sera pas remplacé... :

Marchons ensemble, Jaurès, comme vous avez marché pour la défense des chrétiens d'Orient avec Buisson, avec Clemenceau, avec Denys Cochin. Qu'est-ce que je vous propose que nous demandions ? Seulement la liberté d'ouvrir en France des noviciats en vue d'y former des missionnaires français pour l'enseignement à l'étranger...

La réponse de Jaurès fut brève :

— Monsieur Barrès, vous venez de me dire que la situation économique de l'Allemagne était très importante dans l'Empire ottoman...

— Très importante.

— Et qu'elle se développait encore...

— Le Bagdad est d'immense avenir.

— Eh bien ! il est fatal et *légitime que la prépondérance intellectuelle appartienne à celui qui possède la prépondérance économique*. Je ne m'associerai pas à votre campagne.

Voilà qui est clair, et brutal. Il n'y a plus rien à tenter pour les œuvres françaises ; la France n'a qu'à s'effacer devant l'Allemagne, parce que, pour Jaurès, c'est une loi que seules sont génératrices d'actions spirituelles les emprises économiques, les prestiges du négociant et de l'ingénieur. C'est la doctrine de Marx ; et l'on est toujours surpris de l'entendre formuler avec cette crudité par un Français [1].

[1] Détails piquants sur Jaurès, d'un article posthume de Denys Cochin (publié *Figaro* du 13 nov. dernier). C'est par Jaurès que fut rédigé le fameux article 4 de la Loi de Séparation, article qui avait d'abord donné des espérances au comte de Mun lui-même, puis aux « cardinaux verts » et dont il a été si souvent fait état en ces temps derniers, — article visant les « associations qui, en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice... »

Jaurès et quelques autres des plus intelligents de la majorité, nous dit D. Cochin, avaient compris le péril vers lequel on courait : un pas de plus, et les églises allaient être fermées et l'exercice du culte interdit, comme en 1793. C'est pour obvier à ce péril que Jaurès s'attela à formuler cet article 4.

Jaurès, nous dit encore D. Cochin, « ne dédaignait pas, à la bibliothèque de la Chambre, les ouvrages des théologiens. *Je l'ai vu plongé dans Suarez.* » On est charmé d'apprendre qu'il y a une bibliothèque théologique à la Chambre. Est-elle très fréquentée ?

A Briand maintenant. Voici ce qu'un jour D. Cochin l'a entendu lui dire :

« L'instituteur de mon village (c'est Briand qui parle) m'a tenu, quand j'avais quinze ans, un langage que je n'ai jamais oublié : « *La religion, c'est un sentiment qu'on a ou qu'on n'a pas. Moi je ne l'ai pas. Pourtant rappelle-toi ceci : Quand un homme t'annoncera que la religion est incompatible avec la science moderne, sois sûr que c'est un imbécile.* » Et en souvenir de ces paroles de mon vieux maître, ajoutait Briand, je n'ai jamais voulu être franc-maçon. »

[1] Sur certains procédés allemands en pays de missions, voir *Ami* 1906, p. 288-290.

Alors même que l'Allemagne, poursuit Barrès, achèverait la construction du Bagdad, jetterait les plus beaux ponts sur l'Euphrate, aménagerait le golfe d'Alexandrette, multiplierait les ports et les estacades, tendrait de fils télégraphiques et téléphoniques tout l'Empire ottoman, — développerait-elle par là le sentiment de la dignité humaine que les meilleurs Orientaux voudraient généraliser dans leurs races ?

L'Allemand n'est pas apprécié comme porteur de vraie civilisation. Tous les voyageurs savent que, dans les pays où ses expansions semblent réussir le plus brillamment, son génie organisateur contente peu, dès qu'il s'agit de facteurs humains, et qu'au contraire les Français de tous ordres, animateurs affables, laissent surtout le regret qu'ils soient trop peu nombreux, trop peu cohérents, trop divisés, trop délaissés par leurs pouvoirs publics [1]... La méthode des Dupleix et des Montcalm, des Faidherbe et des Galliéni, des Père Joseph et des Lavigerie, émancipe au lieu d'assujettir, éveille les consciences au lieu de les endormir, cherche des sympathies et non des soumissions, et voudrait occidentaliser les Orientaux en leur gardant leur meilleur génie...

IV. — Barrès soulève en terminant la question de la Syrie, la question de toute cette Asie antérieure, mosaïque de races et de religions... Voir ce que nous en avons dit l'an dernier, *Ami* 1923, p. 529-536. Un nouveau volume vient de paraître, qui met en belle lumière les dessous de l'imbroglio turc : **Le Drame oriental : d'Athènes à Angora**, par Bertrand Bareilles (in-18 de 274 p., 7 f. 50, Paris, Bossard). On y suivra la genèse des événements qui se sont déroulés entre Turcs et Grecs depuis dix ans, avec la complicité anglaise : de Venizelos à Gounaris ; l'établissement des Grecs en Ionie, les dessous de la politique turco-bolchevique, la retraite sanglante, la course aux Dardanelles : mirage oriental et réalités turques... Bon memento, provisoire évidemment, car il n'est personne qui croie que le traité signé à Lausanne le 24 juillet dernier soit appelé à fonder un état de choses durable ; et tout lecteur de ces pages comprendra que la presse ait gardé le silence sur ce traité, se bornant à noter que les Turcs venaient de remporter une victoire diplomatique et se hâtant de parler d'autre chose.

Un autre livre, capital pour l'intelligence de l'action allemande en ces régions, c'est : **Cinq ans de Turquie,**

par Liman von Sanders, général de cavalerie, traduction du commandant Mabille (in-8 de 380 p., 16 cartes, 10 f., Paris, Payot).

Ces *cinq ans* vont de 1914 à 1919. C'est en janvier 1914 qu'Enver pacha, appelé au ministère de la guerre, s'est empressé de conclure avec le gouvernement allemand l'accord qui nommait un général prussien, Liman von Sanders, commandant en chef des troupes turques à Constantinople et dans les Dardanelles. C'était presque un acte de guerre. La menace contre la France et la Russie était visible : ce qui n'empêcha pas la France et la Russie d'encaisser le coup sans riposter. Nous en avons beaucoup encaissé de cette sorte, avant la guerre, et nous avons continué après la guerre. Seulement, depuis la guerre, c'est l'Angleterre qui nous les porte ; mais ils n'en sont pas moins rudes. Et, sous l'impulsion de ce Liman von Sanders, cet Enver pacha, (le plus formidable type d'aventurier qu'on ait vu depuis longtemps : tué il y a plus de deux ans, au cours d'une bataille contre les troupes bolcheviques, à Bokhara, dans la vallée de l'Oxus, au cœur de l'Asie, où, après la débâcle turque de 1918, il avait rêvé de fonder un Etat touranien ; né 1882, à Stamboul, d'une famille de condition modeste), Enver donc, alors et depuis maître tout-puissant de la Turquie, développait un vaste programme de politique et de propagande panislamique, ouvertement dirigé contre les puissances chrétiennes qui comptent des sujets musulmans, à savoir : l'Angleterre, la France et la Russie... Voilà ce qui se passait au printemps et dans l'été de 1914 ; et il se trouvait encore, en pays d'Entente, des politiques pour s'obstiner à fermer les yeux sur le péril turc, après même l'aventure du *Göben* et du *Breslau* dans le Bosphore et la vente simulée des deux croiseurs allemands au gouvernement d'Enver. — On verra, dans ces *Mémoires* de Liman von Sanders, ce qu'un Allemand sait faire, à l'étranger, pour son pays. On le verra, non pour l'imiter, — il y a des choses qui ne peuvent être le fait que d'un Prussien, — mais pour s'instruire et se documenter sur le compte d'ennemis que l'on ne connaîtra jamais assez.

M. Gauvain, de l'Académie des Sciences morales et politiques, vient d'achever, avec le t. XIV de son **L'Europe au jour le jour,** le grand recueil dont il a entrepris la publication en 1917 et qui, reproduisant sans y rien changer (y ajoutant seulement les multiples passages rayés par la censure) ses articles de politique étrangère donnés dans le *Journal des Débats,* constitue une vraie philosophie de l'histoire des origines et du développement de la conflagration générale, philosophie la plus impressionnante de toutes, parce précisément que vécue et rédigée « au jour le jour, » cf. *Ami* 1923, p. 128. Ce tome XIV (gr. in-8 de 624 p., 18 f., Paris, Bossard) va de mars 1919 à janvier 1920 : histoire de l'élaboration du traité de paix et de ses lendemains, la plus lamentable des histoires. Le dernier article reproduit ici est du 17 janvier 1920 ; il est intitulé « les périls prochains » : périls qui, « si l'on continue de pratiquer la politique d'expédients, c.-à-d. l'incohérence en se préoccupant exclusivement de régler tant bien que mal la difficulté du jour, » aboutiront « inévitablement à de nouveaux bouleversements. » On ne sait qu'admirer le plus ici : l'extraordinaire clairvoyance du journaliste, ou l'intensité d'émotion qui anime ses pages d'un tel souffle de vie.

M. Charles Loiseau publie **Politique romaine et Sentiment français** (in-12 de 255 p., 6 f. 75, Paris, Grasset). L'auteur, jadis rédacteur à l'*Univers,* est de longue date, pour tout ce qui touche au monde slave et au monde du Proche-Orient, un publiciste dont aucune page ne passe inaperçue. Il a passé à Rome les cinq années de la guerre, à un titre qui, sans être officiel, avait certainement quelque chose d'officieux (et qui n'a pu manquer d'inquiéter quelques énergumènes du Parlement). Il étudie dans son nouveau livre la politique de guerre de Benoît XV (1° les principes et les intérêts, 2° les attitudes et les faits) ; — la politique de paix du Saint-Siège ; — les « Internationales catholiques » ou comment l'Eglise, de par sa vocation même, doit accroître et féconder toutes les puissances de vie internationale qui sont en elle pour le plus grand bien de chaque nation ; — *la nouvelle question romaine,* pages dont les lecteurs du *Correspondant* ont eu la primeur et où M. Loiseau se demande si nous ne verrons pas un jour toutes les Puissances, par une déclaration collective et solennelle, reconnaître le Pape souverain et l'ériger en « personnalité du droit des gens, » pour donner satisfaction au légitime désir qu'a la chrétienté de garantir elle-même, d'accord avec l'Italie, l'indépendance suprême de son Chef ; — la question cléricale en France. Ces trois dernières questions sont encore *in fieri,* le plus complexe des *fieri ;* mais l'on peut se fier à M. Loiseau quand il s'agit de débrouiller un imbroglio de psychologies nationales et diplomatiques. Il témoigne, vis-à-vis des Internationales catholiques, une défiance que l'on pourrait trouver excessive en temps de paix ; mais nous ne sommes pas en temps de paix. Nous reviendrons prochainement là-dessus.

Le maître morceau du livre, ce sont les cent première pages, consacrées à la politique de Benoît XV : M. Loiseau y reconstitue à grands traits le milieu, les intérêts et les circonstances au centre desquels il faut bien situer la politique pontificale, dès qu'on a souci simplement de la comprendre, *a fortiori* de porter sur elle un jugement équitable. Ces pages demeureront, et continueront longtemps encore à s'imposer à l'attention de quiconque voudra étudier le pontificat de Benoît XV. Comme certaines susceptibilités françaises du temps de guerre apparaissent, je ne dis pas seulement peu chrétiennes, mais peu sensées, à la lumière qui nous est déversée ici ! Je me souviens des cris de certains journaux à la nouvelle que le Pape ne ferait pas sonner le bourdon de St-Pierre de Rome pour célébrer la prise de Jérusalem par les Anglais en décembre 1917. Toutes les manifestations furent non seulement autorisées, mais encouragées, dans les églises d'Italie : elles n'engageaient que l'Italie belligérante. Pendant une heure retentit un incomparable carillon, auquel participèrent tous les *campanili* de Rome. Seul le bourdon de St-Pierre resta muet, parce qu'il s'agissait d'un « fait de guerre, » de ceux auxquels l'impartialité pontificale s'était rigoureusement interdit de prendre part par une manifestation quelconque. M. Loiseau, à quelques jours de là, vit le cardinal Gasparri, qui commença par lui demander s'il était bien sûr que les buts de guerre des Alliés eussent quelque rapport avec ceux de Godefroy de Bouillon, et si c'était bien pour continuer les Croisades qu'une opération avait été dirigée sur Jérusalem ?

« Nous imputer, poursuit le cardinal, à nous qui célébrons la Messe et disons notre bréviaire tous les jours, dans cette Maison où sont accumulées les archives du monde chrétien, d'avoir méconnu le sens profond d'un événement qui éloigne les Infidèles du tombeau du Christ, c'est enfantin, tout simplement... Mais transformer prématurément en triomphe pour l'Eglise une expédition qui n'a pas eu ce mobile, et dont rien ne prouve qu'elle en aura les résultats, c'est une autre affaire. Nous nous réservons : c'est licite et prudent. D'ailleurs ne voyez-vous déjà pas la propagande méthodiste prendre pied en Asie-Mineure, et la perspective d'un *foyer national* que lord Balfour vient de promettre aux Israélites est-elle pour nous un sujet de grande consolation ? Il est difficile de retirer aux Turcs une part de son cœur, si petite qu'elle soit, pour la donner au Sionisme. »

On a pu trouver une opposition entre la « politique romaine » et un « sentiment français » non raisonné, mais non avec le bon sens français non plus qu'avec l'intérêt français :

« Le sentiment, quand on le laisse parler tout seul, dit M. Loiseau, non seulement est un conseiller douteux dans les affaires publiques : il s'expose à se donner

plus tard des démentis à lui-même, tant l'histoire des sympathies internationales abonde en exemples de variations !... Si distinctes que puissent être la mission du Saint-Siège, spirituelle et *humaine,* et celle d'une vieille race, catholique de formation, dont le génie porte aussi le cachet de l'universalité et les marques de l'aptitude au rayonnement, elles se ressemblent trop, précisément par ces beaux côtés, pour rester longtemps divergentes, à plus forte raison pour se contredire. »

V. — *Etudes,* 5 nov., notes édifiantes, du P. Dudon, sur la piété du cardinal Rampolla. Homme de prière, il s'était fixé des *Règles pour bien prier :*

a) Commence par le sentiment de la reconnaissance, te rappelant les bienfaits dont, malgré tes démérites, Dieu t'a fait largesse ;

b) Examine-toi bien, ta misère, ta fin suprême ;

c) Prie, prie toujours, lentement, à loisir quand aucune affaire ne te presse ; et dans le travail lui-même, élève ta pensée à Dieu, récitant des oraisons jaculatoires, souvent, et de cœur ;

d) N'omets point la méditation, la visite à Jésus au Saint-Sacrement, le Rosaire de la Très Sainte Vierge, en qui tu mettras toute ta confiance, parce qu'elle est ta spéciale protectrice.

Très mortifié, il connaissait autrement que de nom les cilices et les disciplines. Il avait imaginé une savante combinaison pour faire, du fauteuil de son cabinet de travail et de l'oreiller de son lit, de véritables instruments de pénitence.

Il suffisait de le voir à l'autel pour comprendre que c'est là qu'il trouvait l'aliment supersubstantiel de sa piété et de sa vertu. Sa messe était longue ; il y pleurait presque chaque fois qu'il était seul. L'accent de sa voix redisant les textes liturgiques, ses gestes recueillis, son attitude ravissaient les témoins. Des âmes se sont converties à ce spectacle. Tous ceux qui ont assisté aux offices présidés à St-Pierre par Rampolla savent qu'on y venait exprès pour l'y voir. Droit, les mains jointes, les yeux clos, immobile, il semblait une statue de la prière. Au milieu du brouhaha de la foule circulante et parlante, parmi les ecclésiastiques du chœur, oublieux parfois de leur rôle d'anges de la maison du Seigneur, la vision du cardinal-archiprêtre était une douceur et un exemple émouvants ; il invitait à goûter la présence de Dieu.

De tous les princes de l'Eglise ses contemporains, aucun ne l'égala en munificence. Ses besoins personnels étant fort réduits, il disposait d'abondantes aumônes. Les prêtres et les moniales pauvres, les familles déchues, tous les indigents profitaient de ses largesses ; et aussi les églises de Rome, comme en témoignent les inscriptions que le Chapitre de St-Pierre a fait poser sur les murs de la sacristie. Cardinal du titre de Ste-Cécile, la restauration de la crypte, faite par ses soins et à ses frais, est une merveille de splendeur et de goût.

Travailleur infatigable, il fallut en 1908 et 1911 les instances du pape pour lui faire accepter un séjour à Einsiedeln. En 1913, l'année de sa mort, au docteur Battistini qui lui parlait de villégiature, il répondait en riant : « Jamais je ne demanderai au Saint-Père ce repos ; le soldat meurt sur le champ de bataille ; c'est une telle mort que je désirerais pour moi. » Son désir fut exaucé : à quelques mois de là, une angine de poitrine l'emportait brusquement le soir du 17 décembre 1913 : tandis que les médecins étaient encore en confiance, il expira tout d'un coup, dans un gémissement, sous les yeux du fidèle Giuseppe accouru à la plainte.

Il avait eu autant d'aptitude aux travaux d'érudition qu'au maniement des affaires. Ses années de retraite, sous Pie X, avaient été données à des recherches d'histoire ecclésiastique, où il était un maître, au témoignage de M. Goyau. Quand il mourut, il mettait la dernière main à un travail sur le pape Libère. En 1905, il publiait son beau volume sur sainte Mélanie la Jeune. En 1900, à l'occasion d'un congrès d'archéologie chrétienne, il envoyait à Mgr Duchesne, président, une lettre qui est un essai de catalogue des cimetières de Rome. En 1897, il publiait, dans le *Bessarione,* une étude sur le lieu du supplice et de la sépulture des martyrs Macchabées. Dès 1868, à vingt-cinq ans, il avait tiré des monuments de la liturgie catholique un mémoire sur le magistère du Pontife romain.

Secrétaire d'Etat les seize dernières années du pontificat de Léon XIII (1887-1903) [1], est-il possible de discerner quelle part lui revient, quelles initiatives peuvent lui être attribuées dans l'action politique de son Souverain ? Ce n'est pas lui, en tous cas, qui facilitera à la postérité la solution de ce problème. Il se contenta toujours de servir, en demeurant dans la pénombre. Même aux plus discrètes interrogations il ne répondait que par un sourire : — « Quand je mourrai, disait-il en 1912, on ne trouvera dans mon bureau rien de mon portefeuille diplomatique ; de tels papiers appartiennent aux archives du Saint-Siège ; ils n'en doivent sortir que par la volonté du Pape. »

Une fois au moins, on sait que ses vues différaient de celles du Pape. C'était après le vote de la loi des Associations, en 1901. Avant la discussion du projet de loi, Léon XIII avait élevé publiquement la voix : « C'était la première fois qu'il le faisait depuis vingt ans que les légistes et les gouvernants de la République française multipliaient leurs attentats contre l'Eglise. » Le gouvernement ne tint pas compte de la Lettre pontificale ; la loi fut votée.

La question se posa alors de savoir si les Congrégations françaises se soumettraient à des exigences exceptionnelles, injustifiées en droit comme en fait, et hasardeuses dans leurs conséquences. Rampolla était d'avis qu'en face d'une situation identique les

[1] Son *curriculum vitæ :* né 1843, de la famille sicilienne des Rampolla comtes de Tindaro, attiré au sacerdoce contre le gré de son père, qui rêvait pour lui d'autres grandeurs, élève au Séminaire du Vatican, puis au collège Capranica, prêtre le 17 mars 1866, docteur en théologie six mois après, docteur *in utroque jure* en août 1870 ; commence à s'initier aux affaires générales de l'Eglise, d'abord dans la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, puis à la Propagande ; auditeur de nonciature à Madrid 1875-1877 ; secrétaire de la Propagande 1877-1882 ; nonce à Madrid 1882-1887 ; créé cardinal au consistoire du 27 mai 1887, et nommé Secrétaire d'Etat le 3 juin. Léon XIII était pape depuis neuf ans ; il avait eu, dans ces neuf années, trois Secrétaires d'Etat, Franchi, Nina, Jacobini ; Rampolla le demeurera seize ans, jusqu'à la mort du Pontife, 20 juillet 1903.

Congrégations non autorisées devaient avoir toutes la même attitude : ou toutes demanderaient l'autorisation ou aucune ne la demanderait. Léon XIII préférait laisser à chacun la liberté d'agir selon ses convenances. Sa pensée prévalut, ainsi qu'il était naturel. Le ministre servit cette pensée du pontife, comme si elle eût été sienne. Et quand vint la déroute de cette politique, nul ne l'entendit se vanter d'avoir été plus clairvoyant dans ses conseils.

Sur la question du ralliement, et sur l'ensemble de la politique pontificale qui a précédé le ralliement, le P. Dudon écrit :

Il ne s'agit pas de nier le droit du pape d'intervenir, *positis ponendis,* dans le temporel. La théorie régalienne est fausse. Il ne s'agit pas davantage d'épiloguer sur la faute des « réfractaires. » Les conseils de Léon XIII furent publics, clairs, réitérés. Ceux qui y résistèrent manquèrent de docilité, et, pour trancher le mot, d'esprit catholique. Mais, ceci dit, la politique du ralliement, à trente ans de distance, demeure un problème d'histoire que l'on peut discuter.

Il est certain que Léon XIII se montra fort réservé, *ab initio,* au sujet des attaques du gouvernement français contre la religion. Le choix de certains nonces envoyés à Paris, de certains ecclésiastiques promus à l'épiscopat, n'était guère fait pour amener le pape à une attitude plus intransigeante.

Est-ce que, malgré son génie et ses intentions très hautes, Léon XIII n'a pas trop compté les victoires de l'Eglise par le nombre des postes diplomatiques conquis ou conservés ? Est-ce que sa mansuétude, en face des méfaits commis par les politiciens de la IIIe République, n'a pas eu pour cause principale la peur de voir le Concordat se rompre ?

Est-ce que le pape conciliateur n'a point mis trop de discrétion [1] dans ce combat contre les lois iniques, dont il avait fait, en son encyclique de 1892, une sorte de rançon du ralliement à la constitution républicaine ? Est-ce que ce système de silence continu n'a pas contribué, à la longue, à dissoudre la cohésion de l'épiscopat, à lui enlever la volonté, le désir, la possibilité de défendre publiquement les libertés catholiques attaquées ?

C'est un fait que ni Etienne Lamy, ni Albert de Mun, ni M. Jacques Piou n'ont réussi à former, sur le terrain constitutionnel, le grand parti des honnêtes gens que souhaitait Léon XIII pour la pacification religieuse du pays. Et sans doute, de cette impuissance y a-t-il des causes françaises assignables. Mais, à mon sens, le vice originel de la coalition désirée par Rome gisait en ce que, *pratiquement,* dans la politique pontificale, l'adhésion à la constitution primait, jusqu'à l'effacer, la reconquête des droits perdus. De là, le flottement dans les idées, l'estompé des programmes, le lointain des espoirs, la débilité des efforts, la prédominance d'une théorie du moindre mal qui devint, dès l'abord, la loi des élections et la loi des honnêtes gens élus.

Cette opposition incertaine, loin de contenir les républicains de gauche, les a rendus méprisants et audacieux. Ils ont repoussé ces républicains modérés qui doutaient de leurs droits et de leurs forces. Comme pour éprouver le civisme de ces néophytes, ils ont fabriqué les lois de 1901 et de 1905 ; et rassemblant dans le temple de la laïcité toutes leurs idoles, ils ont déclaré que celui qui ne les adorerait pas rompait l'union nationale.

Nous en sommes là, même après la guerre ; et le ralliement à la législation laïque est à l'ordre du jour.

Un tel effacement du droit a ses commencements trente ans en arrière.

VI. — *Etudes,* 20 oct. et 5 nov., *l'Eglise et l'Etat au Pérou,* par le P. Boubée. Une nouvelle Constitution, adoptée le 18 janvier 1920, déclare expressément que « la Nation professe la religion catholique, apostolique, romaine ; et l'Etat la protège. » C'est la consécration de la liberté des cultes, absente de la Constitution antérieure, qui « reconnaissait la religion catholique comme celle de l'Etat » et « prohibait l'exercice de toute autre. » En fait, les Péruviens sont tous catholiques ; ceux qui ne pratiquent pas leur religion ne songent point à s'agréger à une autre. En dépit des efforts de propagandistes venus de l'Amérique du Nord (la remuante Armée du Salut et la riche Y. M. C. A.), les autres y ont à peine pris pied. Mais la poussée anticléricale, comprimée par le président actuel, dom Leguia, demeure très forte.

On en a eu la preuve, l'an dernier, quand l'archevêque de Lima, Mgr Lisson, d'accord avec le Président, conçut le dessein de consacrer le Pérou au Sacré Cœur. Une Lettre pastorale du 15 avril 1923 annonçait la joyeuse nouvelle : la Consécration devait avoir lieu dans le cours du mois de juin. Une violente campagne de presse se déchaîne contre le Président ; et, cinq semaines environ après la publication de la Lettre pastorale, un groupe d'étudiants et d'ouvriers (ils pouvaient être une centaine) organise une réunion de protestation ; la police intervient ; des coups s'échangent de part et d'autre : bilan : quatre morts (un étudiant, un ouvrier, et deux agents de police), et des blessés. Le lendemain (25 mai), les funérailles de l'étudiant tué deviennent l'occasion de bruyantes manifestations. Emu, l'archevêque recule, et, le soir même de ce 25 mai, signe une nouvelle Pastorale, suspendant l'application de la précédente. Le lendemain, tout rentrait dans l'ordre ; et, six jours après, la procession de la Fête-Dieu (31 mai) à travers Lima revêtait plus de solennité et de majesté que jamais : à la suite du Président, de ses ministres, des grands corps de l'Etat, des personnages officiels, une multitude innombrable était venue prendre part à la fête. Et tout ce bon peuple fit au Président, quand il quitta la cathédrale pour regagner son palais, une véritable ovation. Il prit alors la parole, devant les milliers de personnes qui remplissaient la place, et dit en substance :

Je regarde cette cérémonie magnifique comme un acte de réparation, un dédommagement offert à la Religion et au Gouvernement pour l'insulte récemment adressée à l'un et à l'autre. Chef d'une nation catholique, j'entends gouverner comme tel, sans me laisser intimider par les menaces d'une poignée de sectaires, impies ou communistes.

Le centre de la manifestation montée contre le Sacré Cœur avait été l'Université de Lima. Univer-

[1] Ailleurs, à propos de l'esprit de foi du cardinal Rampolla, le P. Dudon écrit :

« Telle solution qu'il (Rampolla) fit prévaloir, en Espagne, au sujet du contrat civil de mariage, tels concordats américains dont il dirigea de Rome les négociations, témoignent qu'il savait régler les faits sur les principes ; *et cela inviterait à croire ou que le système de tolérance adopté pour la France n'était pas de son invention,* ou qu'il calculait mal les forces de résistance dont notre pays aurait offert la ressource. En tout cas, la prédilection qu'il montra toujours pour notre nation venait de la haute idée qu'il avait de notre rôle religieux dans l'histoire. Et ceux qui n'ont vu en lui qu'un politique à expédients douteux ont ignoré le meilleur de cet homme, qui voulut toujours être un homme de Dieu. »

sité d'Etat, et d'un Etat catholique pourtant ; bien mieux, décorée du titre d'*Université Pontificale* (instituée comme telle par acte du Saint-Siège, au temps de Charles-Quint, en 1551), sous le patronage de S. Marc, avec une Faculté de Théologie dont les professeurs sont à la nomination de l'archevêque. Mais la majorité du corps enseignant est incroyante et enseigne ouvertement des doctrines hétérodoxes, voire athées et positivistes. — Les catholiques, il y a sept ans, ont voulu, — « mais ce fut peut-être un tort, » dit le P. Boubée, — avoir leur Université propre, qui comprend aujourd'hui une Faculté des Lettres et quelques chaires de Droit. « Et bien des gens estiment qu'au lieu de tenter cette aventure coûteuse, il eût mieux valu travailler à sauvegarder, dans l'Université officielle de Saint-Marc, les droits de la doctrine catholique et ceux de l'Eglise. »

L'Université catholique a fort peu d'élèves ; l'Université officielle en a plus de 1.300. Et voilà comment, dans un pays foncièrement catholique, doté d'une honnête Constitution et d'un gouvernement qui se confesse, le parti libéral, nom sous lequel sont désignés les éléments violents et anticléricaux, prend une influence grandissante au Parlement, ne désespère pas d'obtenir bientôt la laïcité de l'enseignement primaire, et a réussi déjà à faire voter, en 1921, une loi introduisant le mariage civil et le divorce : le Président Leguia a opposé son veto, et le mariage religieux a continué à être seul reconnu par le gouvernement péruvien. Mais le jour où Leguia sera remplacé par un homme de moindre énergie, tout est à craindre.

Plus de la moitié du Pérou est encore territoire de Vicariats apostoliques. Le Pérou, grand plus de trois fois comme la France, avec une population d'environ 5 millions d'âmes, comprend trois zones bien distinctes : la Plaine, les Plateaux, la Montagne :

La *Plaine*, long couloir de terre arable resserré entre les Andes et la mer, zone côtière qui s'étend d'un bout à l'autre du Pérou, sur une profondeur d'environ 30 km. ;

Les *Hauts-Plateaux,* ou la Cordillère, avec altitudes variant de 1.000 à 5.000 mètres : peuplés surtout d'Indiens, évangélisés autrefois par les Jésuites et, en général, chrétiens baptisés. Ceux-ci forment plus de 50 °/₀ de la population péruvienne ; et, sur le reste, 40 °/₀ sont des métis, tandis qu'au Chili voisin les races indigènes ont presque disparu. Ces Indiens préfèrent la vie de pasteurs à la vie de laboureurs, mais sont durement exploités par les grands propriétaires : d'où, à plusieurs reprises au cours de ces dernières années, soulèvements et batailles. Le Président Leguia a institué un *Patronage des races indigènes,* dont il a remis la présidence à l'archevêque de Lima. Celui-ci, après enquête, a dénoncé la conduite de certains propriétaires et employés, « crime social, » « crime national » aussi, puisque ces Indiens forment la moitié de la nation ; il a proposé la création de tribunaux indigènes, soustraits à l'influence des fonctionnaires, puis diverses améliorations à la situation matérielle des Indiens : exemption de certains impôts, gratuité de l'assistance religieuse, médicale, judiciaire, enfin réglementation très sévère du commerce de l'alcool : — projet approuvé même par les journaux d'opposition, et qui laisse prévoir, dit l'un d'eux, « l'avènement d'une ère nouvelle pour les races indigènes du Pérou ; »

La *Montagne* enfin, plus étendue, à elle seule, que les deux autres zones réunies : région des forêts qui séparent le Pérou du Brésil et de la Bolivie : tout le versant oriental de la Cordillère des Andes. Une partie des habitants de ces vastes régions sont civilisés ; bon nombre d'autres échappent encore à toute influence, à toute contrainte, à l'abri des grands arbres et des lianes de ces forêts tropicales. Le gouvernement péruvien, en 1900, a demandé au Pape des missionnaires pour tout ce monde, baptisés ou infidèles : la Propagande y a créé deux Vicariats apostoliques : celui d'Urubamba (130.000 km. carrés, un quart de la France), confié aux Dominicains espagnols (ils étaient vingt en 1921, et plus de 100 religieuses dominicaines), et celui d'Iquitos, sur les frontières de l'Equateur, confié aux Augustins ; de plus, deux Préfectures apostoliques, l'une confiée aux Franciscains, l'autre aux Passionnistes.

VII. — C'est l'énergie du président Leguia qui arrête au Pérou la mise en vigueur de la loi sur le divorce. En Argentine, c'est l'énergie aussi du président Irigoyen qui, trois semaines avant de quitter le pouvoir, a soustrait aux délibérations du Congrès le projet de loi sur le divorce, déjà à demi voté :

> Nos foyers, disait-il dans son message, depuis les plus élevés jusqu'aux plus modestes, vivent heureux sous les auspices de leurs lois ; et leur principale préoccupation, c'est leur embellissement et leur bien-être positif. Le type moral de famille, qui nous vient de nos ancêtres, a été la pierre angulaire sur laquelle s'est fondée la grandeur du pays : c'est pourquoi le mariage tel qu'il est ordonné conserve dans notre société le solide prestige des règles morales et juridiques sur lesquelles il repose. Toute innovation en cette matière peut déterminer des changements si profonds qu'ils seraient la négation de ce que sont aujourd'hui ses plus essentiels attributs.

Et le Président, qui sait qu'il est le défenseur de la constitution sociale non moins que de la constitution politique, n'admet pas que celle-là soit à la merci d'un coup de majorité, et formule cette maxime lapidaire :

> Il ne suffit pas que le mariage soit régi par le Code civil pour que l'on puisse en conclure qu'il soit susceptible d'être modifié dans son essence par un simple acte législatif.

Ce n'est pas au Président seulement qu'il faut faire honneur du rejet de la loi du divorce. C'est aux femmes d'abord, dit Mgr Baudrillart dans les souvenirs qu'il nous rapporte de sa mission de 1918 en Argentine et Uruguay (*R. des Deux Mondes,* 1er et 15 nov., 1er déc. 1923) : à deux reprises elles ont, par leur énergique intervention, amené l'échec

de la loi sur le point d'être adoptée. Le femme argentine, écrit Mgr B., ne vote pas et ne cherche pas à voter ; elle ne fonde pas de clubs bruyants ; elle ne joue pas à l'homme ; mais elle ouvre et ferme les salons à qui elle veut, et elle y fait entendre sa voix. La crainte d'être exclus du monde est, pour les politiques même les plus farouches, le commencement de la sagesse ; et il en sera ainsi tant que les élus et les gouvernants, quel que soit leur parti politique, appartiendront à la société, tant que le Parlement et le pouvoir ne seront pas devenus la proie d'une plèbe brutale et grossière qui malheureusement a déjà commencé à en forcer les portes.

Les femmes, à Buenos-Ayres, sont sérieusement chrétiennes et de plus en plus préoccupées de l'être avec autant de science que de foi et de piété. Pour les voyageurs du type Jules Huret, elles ne savent tenir conversation que de leurs madones ou de leurs saintes préférées, de leurs dévotionnettes, de leurs petites associations : on reconnaît là les jugements superficiels des journalistes mécréants. Mgr Baudrillart était à même de pénétrer un peu plus avant dans l'âme argentine ; et il rend un hommage ému à l'intelligence de ces femmes, qui est au niveau de leur piété, à leur esprit d'initiative. Sous la conduite de quelques prêtres, séculiers ou réguliers, elles ont fondé des *centres d'études religieuses,* qu'elles fréquentent assidûment ; elles y suivent, en prenant des notes, des cours fort sérieux de philosophie, de dogme, d'histoire ecclésiastique, de littérature religieuse. Par la Société de San-José, elles ont assuré, pour le grand public, une série annuelle de conférences spirituelles que ramène chaque saison d'hiver. — « Est-il une seule capitale européenne où les femmes aient poussé plus loin le souci d'une culture religieuse supérieure ? Je ne le crois pas. »

On n'en saurait dire autant des hommes. Sans doute il y a chez eux une minorité d'élite, qui se recrute dans toutes les professions et dans toutes les classes sociales, qui compte d'admirables chrétiens (dont beaucoup appartiennent au T. O. de St-François), et qui tend à s'accroître. Mais, malgré d'incontestables progrès, la plupart des hommes se tiennent dans l'ignorance du dogme et à l'écart de la pratique. Non seulement les élèves des collèges nationaux, mais, au grand désespoir de leurs maîtres, la majorité de ceux qui sortent des collèges religieux perdent la foi avant leur dix-huitième année. La légèreté de mœurs en est certainement une cause principale [1]. L'anticléricalisme et le matérialisme de l'enseignement universitaire en sont une autre.

Quant à la masse populaire (à Buenos-Ayres toujours), abandonnée à elle-même et aux influences socialistes, elle tourne aisément à l'irréligion et au matérialisme le plus brutal. Cela est vrai même des Italiens qui forment la majeure partie de l'immigration, et qui, une fois dépaysés, ne demeurent malheureusement pas plus fidèles que nos Bretons aux habitudes traditionnelles de leur pays natal. En revanche, elle se laisse, pour une grande part du moins, assez facilement ressaisir, dès qu'elle se sent en présence de vrais apôtres. C'est ainsi que deux vastes faubourgs de Buenos-Ayres ont été réévangélisés, l'un par les Pères de Bétharram, l'autre par les Capucins.

Seulement, voilà : ce sont les apôtres qui manquent. Très peu de clergé indigène : sur 100 enfants qui entrent au Petit Séminaire, vingt poursuivent jusqu'au Grand, sur lesquels dix ou douze seulement parviennent au sacerdoce, et encore la plupart fils d'Espagnols ou d'Italiens, à la première génération. Il faut donc des prêtres étrangers ; on en reçoit, surtout d'Espagne et d'Italie : sauf exceptions, ils ne sont pas une élite : combien ne viennent que pour un temps limité, avec l'arrière-pensée d'amasser un petit pécule dont ils jouiront plus tard dans la mère-patrie ! Leur ministère se borne trop souvent aux cérémonies du culte ; ils ne vont guère au-devant des fidèles. Des paroisses immenses : celles de Buenos-Ayres égalent souvent celles de Paris ; celles de la campagne atteignent parfois 100 km. de rayon ; les contrées perdues de certaines frontières comptent à peine quelques prêtres ; en quelques régions, le nombre des non-baptisés atteint 70 °/₀, le nombre des enfants nés hors mariage 80 et 90 °/₀. Il y a bien les Congrégations religieuses, les françaises en particulier [1], admirables de dévouement, mais établies dans les villes seule-

[1] Un trop grand nombre d'hommes, dit Mgr B., ne respectent que très imparfaitement le lien conjugal, ou même continuent après le mariage une vie de plaisirs commencée au sortir de l'adolescence... Notez pourtant que, si les faiblesses ne sont pas rares, on ne rencontre guère de perversité ; on ne veut pas le mal pour le mal, on n'érige pas le mal en bien, on ne se vante pas du mal que l'on fait, on n'étale pas « ses bonnes fortunes » (ce trait avait déjà frappé Clemenceau) ; et généralement on ne cherche pas à porter le ravage dans des ménages respectables et unis. On s'adresse ailleurs : dans une ville comme Buenos-Ayres, les sources de plaisir ne font pas défaut.

Ce que dit Mgr B. de l'indifférence religieuse masculine, s'applique surtout à la capitale. Dans les provinces, à Santa-Fé, à Cordoba, à Tucuman, la foi est plus vive.

[1] Au premier rang des Congrégations qui sont à la tête de collèges dits d'enseignement secondaire, il faut placer les *Pères de Bétharram,* qui ont des collèges très florissants à Buenos-Ayres (près de 1200 élèves), à Rosario, à La Plata, à Montevideo (Uruguay) ; ils ont fondé en outre, près de leurs collèges, des œuvres importantes d'étudiants universitaires ou d'anciens élèves ; ils sont à la tête aussi de plusieurs paroisses et de cercles ouvriers ; — les *Pères de Lourdes,* peu nombreux, mais actifs (collèges à Buenos-Ayres et à Tucuman) ; — les *Dominicains,* avec leur collège Lacordaire, de Buenos-Ayres (où malheureusement on ne compte plus aujourd'hui, parmi les maîtres, qu'un seul Français, le P. Sisson, auteur, en 1910, d'un ouvrage très documenté et très apprécié sur l'Argentine, cf. *Ami* 1911, p. 45) ; — puis, pour l'enseignement primaire, les *Frères des Ecoles chrétiennes* (collège La Salle, à Buenos-Ayres, 12 à 1400 élèves) ; — les *Frères Maristes* (collège Champagnat, à Buenos-Ayres) ;

Puis, à la tête d'œuvres diverses, les *Lazaristes*, les *Augustins de l'Assomption*, les *Pères du St-Sacrement*, les *Pères Blancs* (chargés de la diffusion en Amérique du Sud des deux œuvres de la Propagation de la Foi et de la Sainte-Enfance), les *Pères Libanais de Saint-Maron* (qui enseignent notre langue) ;

Congrégations de femmes : *Dames du Sacré-Cœur ; Dames de la Sainte Union des SS. Cœurs ; Dominicaines d'Albi* (qui en 4 collèges ont plus de 2000 élèves) ; *Sœurs de N.-D. du Calvaire ; Filles de la Charité*, 15 établissements dans la seule ville de Buenos-Ayres ; *Sœurs de l'Enfant-Jésus d'Aurillac ; Sœurs de l'Immaculée-Conception de Castres* et de *l'Immaculée-Conception de Lourdes ; Servantes de Marie,* ou Sœurs d'Anglet (vouées à toutes sortes d'œuvres utiles aux Basques, car il faut se souvenir que l'émigration basque a été, depuis un siècle, un des facteurs, non pas seulement de la prospérité, mais de l'existence même de la République Argentine : voir le livre du P. Lhande, *L'Emigration basque, Ami* 1911, p. 45-6) ; les *Sœurs de St-Joseph de Lyon* et de *St-Joseph de Chambéry ;* les *Filles de la Croix* (de la Puye près Poitiers,

ment, et qui ne disposent que d'un nombre si restreint de sujets.

Pourquoi si peu de clergé? Cela tient d'abord au manque d'évêques : dix diocèses pour cet immense pays, plus de cinq fois grand comme la France! Le président Irigoyen, puis le président actuel, M. de Alvear, ont en vain promis d'en créer de nouveaux, et même en assez grand nombre : la réforme ne se fait pas. Bien plus, des évêchés vacants sont laissés des années sans titulaires. En cas de vacance d'un siège, le Sénat dresse une liste de trois noms ; le Président en choisit un, et il ne reste au Pape qu'à approuver, ou à entrer en conflit avec le gouvernement. — « Faut-il s'étonner que plusieurs évêques, les prêtres les plus éminents et les meilleurs des fidèles aspirent à la séparation de l'Eglise et de l'Etat? »

Il n'y a pas de Concordat : aucun président n'a consenti à en signer un, malgré les demandes du St-Siège. Pourquoi? C'est que, en Argentine comme en plusieurs autres Républiques de l'Amérique du Sud, les Présidents se tiennent pour les héritiers légitimes de Leurs Majestés catholiques. Or, les rois catholiques d'Espagne, c'était le régalisme absolu. Le pouvoir civil, grâce au *patronat,* était le maître de la nomination des évêques et l'intermédiaire obligé entre les Eglises locales et le Saint-Siège : en trois siècles, pas un rapport ne put être adressé directement à Rome par un évêque de La Plata, en sorte qu'à la fin du XVIIIe siècle presque tous les liens avaient été coupés entre le clergé créole et le centre de l'unité catholique. Et ce système était enseigné aux jeunes clercs comme juste et normal.

Si bien que le Congrès de 1813, le premier qui se tint après le soulèvement de 1810, trouva tout simple de s'arroger le droit de trancher en matière de doctrine et régla l'ordre ecclésiastique sur les bases étatistes du vieux patronat espagnol.

Là, dans cette décision du Congrès de 1813, est le germe des luttes terribles qui vont remplir tout le XIXe siècle, entre l'Eglise et l'Etat : asservissement de l'Eglise d'abord, même sous un dictateur comme Rosas qui se prétend traditionnel et clérical, mais pour tout gouverner dans l'Eglise comme dans l'Etat, réglant le culte, nommant les curés, modifiant les limites des diocèses, annulant à son gré les actes du Saint-Siège.

Rosas renversé en 1852 par le général Urquiza, la politique argentine s'incarne, de 1853 à 1880, en trois hommes, tous trois positivistes, Alberdi, Mitre, Sarmiento, dont l'idéal est d'européaniser la nation, de la moderniser, étant entendu que moderniser signifie laïciser. Sarmiento s'assigna la mission de réformer l'enseignement ; il faisait venir des Etats-Unis des institutrices, sous la condition formelle qu'elles ne fussent pas catholiques. On prétendait ignorer l'Eglise ; on la maintenait, en fait, sous le joug. Il y avait un Délégué apostolique en Argentine : on décida, en 1865, que tous les brefs du Saint-Siège à lui adressés seraient soumis à l'examen et au visa de la Cour suprême. Cependant, cette même année 1865, l'évêque de Buenos-Ayres, promu à la dignité archiépiscopale, prit le courageux parti d'user de cette liberté dont ses ennemis avaient plein la bouche : il ouvrit, dans la capitale et en dehors de tout concours officiel, un Séminaire dont il confia la direction aux Jésuites (qui l'ont toujours). Déjà, en 1858, Pie IX avait fondé à Rome, pour les clercs de l'Amérique latine, le collège Pio-Latino. La réforme du clergé, ce sera pour l'Argentine l'aube d'un nouvel état de choses.

Dans les années 1880, les catholiques commencent à s'organiser, fondent des journaux, réunissent des Congrès, ont le tort seulement de porter prématurément l'action catholique sur le terrain politique, ce qui leur vaut un échec total aux élections de 1886.

En 1889 enfin, des hommes jeunes et entreprenants fondent le parti radical, qui prend le pouvoir en 1890 (et qui le détient encore à ce moment), avec ce programme : moraliser le suffrage universel, réagir politiquement et socialement contre les abus de toute sorte, considérer l'Eglise comme une force sociale, puissante et utile, en conséquence cesser la guerre plus ou moins âprement menée contre elle depuis près de quarante ans.

Programme sincère dans la pensée de ses auteurs et qui fut exécuté partiellement. L'Argentine en 1903, par la main de ses chefs (et avec le concours des chefs du Chili), dressait sur la cime des Andes, à la frontière chilienne, et comme gage de paix évangélique, une statue colossale du Christ Rédempteur. Mais l'étatisme traditionnel n'a pas désarmé ; le conflit surgi cet hiver entre le Saint-Siège et le gouvernement à propos de la nomination de l'archevêque de Buenos-Ayres est gros de menaces. Mais la lutte est la vie de l'Eglise ; et l'on peut bien augurer d'un pays où l'esprit catholique, l'action catholique sont en progrès continu [1].

VIII. — On a annoncé ici en 1923, p. 190, la fondation d'un nouvel organe de philosophie chrétienne, qui, sans s'assujettir à une périodicité régulière, offrira les avantage d'une Revue : les *Archives de Philosophie* (sous la direction des Jésuites). Le IIe Cahier est consacré tout entier au *Problème critique fondamental* : « Suis-je apte à connaître quoi que ce soit avec vérité ?... Deux et deux ne font peut-être pas quatre, je n'existe peut-être pas, la douleur que je crois ressentir actuellement n'est peut-être qu'une illusion... » ; — le IIIe est tout entier à *Pascal* (gr. in-8 de 172 p., 15 f., Beauchesne) : série de travaux d'une puissante originalité sur la

appelées souvent en France Sœurs de St-André, *Ami* 1923, p. 672) ; les *Sœurs de Sainte-Marthe ;* les *Petites Sœurs des Pauvres ;* les *Petites Sœurs de l'Assomption ;* les *Sœurs du Bon Pasteur ;* etc.

[1] « Est-il exact, demande Mgr Baudrillart, de dire que c'est surtout parmi les catholiques que se recrutent les germanophiles ? Il y a certainement, parmi les gens les plus religieux et dans le clergé, des personnes qui n'ont pas pardonné au Gouvernement français son attitude anti-religieuse d'avant-guerre. Cependant la reprise des relations avec le Saint-Siège a produit le meilleur effet. Si maintenant la question des religieux était réglée d'une manière équitable, les vieux griefs s'oublieraient... N'oublions pas que, dans l'élection de M. de Alvear à la présidence, la plupart des catholiques ont marché d'accord avec les radicaux : or, les sympathies de M. de Alvear pour la France ne font de doute pour personne. »

personne et les doctrines de Pascal : *la Théodicée de Pascal,* par le P. Romeyer ; *l'anticartésianisme de Pascal,* par R. Jolivet ; *les idées de Pascal sur la morale,* par le P. Souilhé ; *Pascal et les premières pages de l' « Histoire de la Roulette, »* par le P. Bosmans ; *Note sur l'*AD TUUM DOMINE JESU TRIBUNAL APPELLO, par le P. de Blic ; *Un philosophe, victime de Pascal, Jacques Forton, sieur de Saint-Ange,* par E. Jovy, qui a renouvelé, comme on sait, par ses multiples découvertes d'inédits, l'histoire de Pascal, si étrangement défigurée par les mensonges jansénistes : il renouvelle aussi, par des inédits toujours, l'histoire de ce Saint-Ange, présenté sous des couleurs aussi grotesques que superficielles par Sainte-Beuve, bon prêtre (ex-capucin), philosophe hardi, victime d'un guet-apens organisé par Pascal, qui s'engagea dans cette affaire avec autant de légèreté qu'il fera plus tard dans l'affaire des *Provinciales.* C'est à M. Jovy aussi, au t. v de son *Pascal inédit,* que se réfère le P. de Sinéty dans l'étude (qui ouvre ce fascicule) des misères physiologiques de Pascal : étude médicale, d'une âpre tenue scientifique, mais complète, et neuve.

Dans la collection *Visites d'art,* trois monographies nouvelles : **L'Abbaye de la Chaise-Dieu,** par J. Langlade (in-12 de 64 p., 32 photogravures, 3 f., Paris, Laurens) : notice érudite, aussi riche de données historiques que de sens artistique, sur la fameuse abbaye qui fut jadis une des plus importantes du royaume et qui maintenant demeure avec sa basilique, son cloître, ses tombeaux, sa Danse macabre, un des plus purs joyaux de la France : fondée en 1043, à 1100 m. d'altitude, par S. Robert, fils d'un comte d'Aurillac ; compta parmi ses moines Roger de Beaufort, le futur Clément VI, qui y est inhumé ; mise à sac, en 1562 et 1574, par les bandes huguenotes, succombe ensuite aux dissensions intestines : Richelieu lui enlève tous ses privilèges et l'agrège à la Congrégation de Saint-Maur, les offices claustraux sont supprimés, et le nombre des religieux réduit à 50. L'abbaye désormais n'est plus que l'asile d'érudits, ou encore un lieu de pénitence : c'est là qu'on relègue Soanen, évêque de Senez, janséniste entêté, et plus tard, à la veille de la Révolution, le cardinal de Rohan, le triste héros de l'Affaire du Collier : le Parlement, au grand désespoir de Marie-Antoinette, l'avait mis hors de cause ; le roi, pour donner satisfaction à la reine, le relègue en son abbaye de la Chaise-Dieu. Sur quoi les humoristes du temps firent ce mot : « Le Parlement a purgé le cardinal ; le Roi l'envoie à la chaise » ;

Le Musée de Bourg, par Alph. Germain, 45 photogravures : Musée transféré en 1922 dans l'ancien prieuré de Brou, tout auprès de la célèbre église ; riche d'œuvres d'art, surtout des XV^e^ et XVI^e^ siècles, et de pittoresques collections bressanes, costumes, coiffes, bijoux, objets de toute sorte, etc. ;

Honfleur, par Et. Deville, 38 illustrations : évocation de la celèbre « cité médiévale d'où partirent les nobles hommes et gentils mariniers, maistres experts dans le mestier de la mer ; » berceau d'une école de peinture encore florissante ; visitée toujours par les fervents d'art religieux et d'art civil aussi : Ste-Catherine, XV^e^ siècle, très curieux spécimen de la construction en bois appliquée à un édifice religieux ; St-Léonard ; St-Etienne ; la Lieutenance, dont la masse sombre rappelle le moyen âge ; les vieilles maisons de bois décrépites et déséquilibrées ; le Musée du Vieux-Honfleur ; l'admirable côte de Grâce, avec sa minuscule chapelle Notre-Dame de Grâce « cachée au sein de ce paysage de prestiges, ainsi qu'un nid de passereaux parmi les mousses des hauts et nobles bois, » comme disait un jour le cardinal Touchet.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

De jure Parochorum, auct. L. Fanfani, O. P. — Un vol. in-8° de XXIII-462 p., 15 lires, franco 17. — Turin, Marietti.

Ce n'est pas un traité développé et fouillé *de Parocho,* comme nous l'aurions souhaité, mais plutôt un groupement synthétique, mis en bon ordre classique, de tous les canons du *Codex* qui touchent de près ou de loin la matière des droits et devoirs des curés et vicaires, avec adjonction de tous renseignements liturgiques et administratifs utiles pour l'exercice de la fonction « paroissiale. »

Le P. Fanfani est un canoniste de valeur, déjà connu avantageusement par son livre *De Jure religiosorum.* Raison de plus, pour nous, de regretter la sobriété de ses rares et trop brefs commentaires du Code, dont il se contente la plupart du temps de citer intégralement la lettre. Les curés qui ont déjà le *Codex* entre les mains et savent se servir de sa merveilleuse table alphabétique (pur chef-d'œuvre !), auraient aimé trouver, dans un ouvrage comme celui-là, un écho averti et pratique des nombreuses difficultés qu'ils rencontrent dans les applications courantes du droit commun paroissial, canonique et liturgique. L'auteur pourrait avantageusement compléter la prochaine édition de son livre en parlant un peu v. g. des honoraires de messes, du binage, du baptême réitéré sous condition, de l'abjuration, de l'Index, des censures..., et autres sujets d'ordre pratique particulièrement intéressants pour le clergé pastoral. Sur quoi sans doute il pourrait nous dire que son livre justifie le titre qu'il porte : *De Jure parochorum,* et qu'on n'est pas fondé à lui demander ce qu'il ne promet pas. C'est vrai ; aussi est-ce moins une critique qu'un désir de notre part, quand nous souhaitons voir ce travail élargi et transformé en un vrai traité classique *De Parocho,* qui n'existe point à l'heure actuelle, et dont nous avons besoin pour remplacer le livre jadis fameux, unique en son genre, de notre vieux Bouix.

Ces réserves faites pour renseigner exactement nos lecteurs, nous avons hâte d'accorder au travail du P. Fanfani les éloges auxquels il a droit. Sa doctrine est parfaitement sûre, son latin très accessible, son plan général on ne peut plus clair, sa compilation méthodique des canons du *Codex* tout à fait bien agencée ; et le tout, d'une exécution typographique excellente, et complété par un bon index alphabétique. En somme, si ce n'est pas un commentaire du *Codex,* c'est tout de même un essai réussi, et utile, de classement de ses canons *de Parocho (et vicariis).*

Le P. Henri Auffroy, de la Compagnie de Jésus, Docteur en droit, par Lucien Bouchon, S. J. Lettre-Préface de S. E. le Cardinal Luçon. *Ouvrage couronné par l'Académie française.* — Un vol. in-12 de 236 p., 7 f. 50. — Paris, J. de Gigord.

C'est la vie admirablement surnaturelle d'un Jésuite, tout d'une pièce, vie terminée par une mort tragique pendant la guerre.

Henri Auffroy, né à Reims le 1^er^ mai 1873 d'une famille de commerçants, est élevé au Lycée. C'est un camarade sûr et dévoué. « La note mystique qui a sonné très tôt dans son âme, écrira un de ses condisciples devenu colonel, suscitait, tant elle était sincère, une réelle vénération de la part de tous. » Tout enfant, il veut être missionnaire, et il écrit naïvement à sa

mère : « Il me semble que je ferais mal les autres métiers. » Son père tient surtout à ce qu'il fasse de fortes études, et, après de magnifiques succès au Lycée, il le dirige du côté du droit. Henri aime cette étude positive, révélatrice des mœurs de chaque époque, et, après son examen de licence, il est « premier prix » au Concours général de droit civil entre toutes les Facultés de France. Un avenir superbe s'ouvre donc devant lui. Sur les conseils du président Chénon, il prend pour sujet de sa thèse de doctorat l'histoire du testament en France jusqu'au XIII[e] siècle inclusivement.

Son travail est lent, car il pèse, il vérifie tous les textes, suivant la méthode de Fustel de Coulanges. Il amasse des matériaux, les coordonne et n'avance que pas à pas. « Le rôle de l'historien, dit-il, est de saisir la souplesse parfois fuyante des faits et de se conformer au modelé de leurs contours. » Savant quand il cherche, il devient artiste quand il écrit ; aussi sa thèse remarquable de clarté, très documentée et admirablement fondue dans ses 760 pages, est-elle un de ces ouvrages, dira M. Chénon, qui font avancer la science.

Il reçoit une médaille d'or.

Cependant il cherche sa voie. Il a gardé sa foi d'enfant qui, dans ses jeunes doutes, se demandait toujours : « Que pense l'Eglise ? » Il a parcouru l'Allemagne et s'est arrêté à Einsiedeln. Il dira un jour, sans préciser : « C'est la Vierge d'Einsiedeln qui m'a fait ce que je suis. » Dans ses études il a marqué la marche ascendante de l'individualisme depuis le XII[e] siècle ; il s'est passionné pour les chartes du moyen âge qui lui ont révélé des âmes d'hommes « qui savaient haïr, mais qui savaient aimer. » Il a vu que l'individualisme, c'est l'isolement de l'individu. L'affaire Dreyfus lui a apparu aussi comme « une attaque contre l'idée de patrie dans sa forme la plus facilement intelligible, l'armée. » « Cette affaire, dit-il, est le dernier cri de l'individualisme toujours plus insolent. » D'autre part, les Congrégations sont menacées, c'est la question de la liberté, du dévouement, de la foi, qui se pose et qui sera sûrement résolue contre l'Eglise. Alors sa résolution est prise : il sera prêtre. A quels mobiles a-t-il obéi ? Il ne le dit pas. Mais lorsqu'il se détermine à devenir non seulement prêtre, mais jésuite, il déclarera : « Je vais à la Compagnie de Jésus parce qu'elle est la plus vilipendée et la plus calomniée. »

Il n'a subi aucune pression. Quand, à son arrivée au noviciat de Saint-Acheul, on lui demande s'il n'a pas été dirigé vers la Compagnie par les Jésuites de Reims, il répond avec étonnement : « Ah ! il y a des Jésuites à Reims ? » Il l'ignorait.

C'est une nature très humble, mais très personnelle, ce qui ne s'exclut pas. Surtout il a le culte de la beauté, beauté artistique, beauté littéraire, beauté morale, beauté idéale. Il se révèle dans ce vers magnifique :

Ceux-là sont beaux dont l'œil est pur.

Entré au noviciat le 14 octobre 1899, il se précipite dans la recherche de l'humilité et des humiliations. Les chapitres qui racontent son mépris de lui-même, son obéissance, son amour du prochain, son esprit de prière, ne s'analysent pas ; on les lit, on les médite, on les relit, et l'on demeure stupéfait de ses pénitences, de son amour de la perfection, de « son vœu du plus parfait selon les règles de son Ordre. » A coup sûr il dépasse le but, mais c'est pour y revenir. Quand il se met en face de la grandeur de Dieu, il est épouvanté de son néant, et l'on comprend les fortes expressions qui traduisent son dégoût de lui-même.

Il a gardé son amour du droit, et cette étude a sa prédilection : « Je suis juriste jusqu'au fond de l'âme, écrit-il. J'ai été marqué pour la vie de l'empreinte juridique. » Mais il a fait sa théologie avec jouissance en suivant pas à pas S. Thomas, en qui il trouve une clarté, une simplicité qui n'a jamais été dépassée. La méthode scolastique le ravit, encore qu'il affirme qu'il conviendrait, pour la rendre populaire, de rajeunir le vêtement qui la couvre. Docteur en théologie en 1908, il est libre alors de suivre son attrait pour le droit canonique, qu'il va étudier à Rome, guidé par le P. Wernz lui-même. Là encore il reconnaît la supériorité de S. Thomas, même pour les principes de l'ascèse chrétienne : « Je ne crois pas, dit-il, que l'intelligence humaine puisse creuser davantage le problème. » Reçu docteur en droit canon *summa cum laude* en 1910, il vient professer à Enghien cette science qu'il aime par-dessus toutes les autres. « Le droit canon, dit-il, c'est l'Eglise ! C'est sa sagesse, sa prudence, c'est son efficacité ! Un tel ensemble ne peut s'expliquer que par l'assistance de Dieu ! »

Il a deux classes par semaine, et chacune d'elles lui demande de seize à dix-sept heures de travail, tant il y apporte de conscience. Mais il est heureux : « C'est ce qui lui convient le mieux, » écrit-il. « Je prie, je prépare mes classes, je parle à mes élèves. Je suis à la lettre comme le poisson dans l'eau, en plein dans mon élément. » Il avoue que si on l'enlevait « à son droit canon, » ce serait « dur » : « Cependant, ô mon Dieu ! je l'accepterais pour Vous. Je m'offre à Dieu pour ce sacrifice. Qu'ai-je à faire sur la terre, sinon de vous aimer et de sauver les âmes ? »

Il était plein de projets, il avait même dressé une longue liste « d'ouvrages à faire, » quand éclata la guerre de 1914.

Il est réformé, mais il demande à partir. Le Père Recteur lui permet de se rendre à Lille pour solliciter du P. Provincial l'autorisation nécessaire. Celui-ci accède à ses désirs, et le P. Auffroy vient à Reims dans l'espoir de s'engager comme aumônier militaire. Là il ne trouve pas l'engagement qu'il désirait, et comme l'autorité diocésaine demandait des religieux libres pour remplacer les prêtres qui étaient au front, ses Supérieurs l'envoient à l'Archiprêtre de Rethel. Il insiste pour partir sur la ligne de feu. On le lui refuse ; il reste à Rethel et s'y adonne avec zèle au ministère paroissial. Le 27 août, il apprend l'arrivée toute prochaine des Allemands. Il presse l'Archiprêtre de partir avec la population civile ; pour lui, il restera. Les Allemands arrivent le 30. Il les attend, immobile, sur le perron de l'église. On le prend comme otage. Le 31 août, les colonnes allemandes défilaient. Le P. Auffroy marchait derrière une colonne dans la direction de Vouziers. Un de ses gardiens, on ne sait pour quelle cause, se retourne soudain et d'une balle de revolver lui fracasse le crâne au-dessus des deux yeux. On rejeta son corps dans le fossé du chemin, et la colonne continua sa marche.

On a retrouvé dans les papiers du P. Auffroy ce canevas d'une de ses méditations :

« *La mort.* But : aimer... m'humilier, aimer les autres.

« 1° Moi dans la rue, revenant de dire la Sainte Messe. Mes sentiments à ce moment. Profonde humilité, profond amour. Me donner complètement.

« 2° Un homme s'approche de moi !... J'aurai peur : oh ! si lâche ! si prompt à avoir peur ! Mon Dieu ! je les bénis, ces hommes qui me tueront... Amour de tout le prochain : Vous l'avez racheté ! Voir en eux le prix qu'ils Vous ont coûté.

« 3° La tombe... D'avance, je bénis, j'accepte. »

N'avait-il pas eu l'intuition de la scène homicide de Rethel ?

Son grand désir était de mourir martyr. Il est mort du moins martyr de la patrie.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 16 januarii 1924.

EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 4 24 JANVIER 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

« UN PÈRE DE JEUNESSE [1] »

SOMMAIRE. — Un modèle à regarder. — Comment un mauvais élève se transforme. — Au Séminaire Saint-Sulpice. — Premiers pas chancelants dans les œuvres. — L'Œuvre personnelle de l'abbé Timon-David. — Il la développe et se fait Directeur d'école primaire, puis d'école secondaire. — Sa *Méthode de direction des Œuvres de jeunesse*. — « J'ai beaucoup souffert dans ma vie. »

I. — L'éducation est chose fort négligée en France. Les enfants sont trop souvent sans respect et les parents sans autorité. Et ils ne sont responsables de cet état de choses ni les uns ni les autres : ils subissent une situation faite par la Révolution, des idées nouvelles et dangereuses qui ont pénétré dans les mœurs. Avant la Révolution, tout gravitait autour de la famille ; aujourd'hui, tout gravite autour de l'individu, qui est dirigé par l'orgueil, par l'esprit d'égalité et qui veut jouir. — Se plaindre d'un état d'âme qui s'impose et qui prévaut, ne remédie à rien ; il faut agir et réagir. L'Eglise l'a bien compris, et jamais il ne s'est levé à sa voix autant d'hommes d'œuvres qui se soient consacrés à la jeunesse. Partout dans le clergé on voit apparaître, parmi les villes et parmi les campagnes, une magnifique pléiade de prêtres soucieux d'élever les âmes des enfants et des jeunes gens, de les instruire, de les intéresser, de les amuser, de les retenir dans la conduite et la piété, afin de préparer une nouvelle France, qui s'inspire d'autres idées et revienne à l'abnégation, à la pureté, à l'esprit de sacrifice, et à la charité qui seule répand comme un parfum délicieux dans la société, le bonheur, l'accord et l'union.

Beaucoup de jeunes prêtres surtout cherchent des méthodes. Ils regardent ceux qui sont entrés avant eux dans la voie éducative par l'Evangile, par les pratiques religieuses. Ils ne trouveront peut-être pas de modèle plus achevé que Timon-David, avec ses superbes initiatives, ses insuccès, ses déboires, et enfin son Œuvre de jeunesse bien établie sur des bases inébranlables, où il ne reste rien de ruineux. Surtout ils profiteront de ses expériences diverses enfin couronnées de succès.

Le chanoine Lecigne avait entrepris de raconter cette belle vie, mais la mort a trop tôt brisé dans sa main sa plume brillante et évocatrice. Un disciple de Timon-David en a ramassé les tronçons avec tant de bonheur que l'on remarque à peine les traces de la brisure. L'œuvre se présente presque intacte et partout harmonieuse. Elle a mérité d'ailleurs les plus éminentes approbations, à la tête desquelles une lettre du cardinal Gasparri, avec cette appréciation flatteuse du Souverain Pontife lui-même :

« Le Saint-Père souhaite à cet ouvrage la plus grande diffusion, afin que le bel exemple de ce modèle des Pères de Jeunesse suscite de nombreux imitateurs pour la gloire de Dieu et la régénération chrétienne de la Société, et pour que l'Auteur qui l'a achevé d'une manière si heureuse, trouve une juste récompense à son apostolique labeur. »

II. — « Ma famille, écrit Timon-David, est une simple famille bourgeoise, ayant toujours vécu noblement, comme on disait jadis, sans sortir de sa condition. » Son bisaïeul épouse Mlle Elisabeth de David, de Marseille, dont il ajouta le nom au sien. Son père, ancien receveur des droits du duc de Penthièvre, est très royaliste et un peu janséniste ; sa mère, Mélanie-Françoise de Collet, est la sensibilité même, toujours inquiète, tranchant sur son mari qui supporte stoïquement la gêne momentanée de la maison. Tous deux sont pleins de foi, l'un avec une religion sombre, l'autre avec une confiance soucieuse où règne la douceur. Ils ont quatre enfants ; Joseph-Marie Timon-David, le dernier, vient au monde à Marseille le 23 juin 1823. Sa mère « croyait que l'enfant suçait avec le lait le sang de sa nourrice ; » c'est pourquoi elle veut l'allaiter pour lui transmettre son sang si pur et ses qualités. Aussi l'enfant ne peut-il se passer d'elle, et il l'aimera « avec une sorte de passion adorante, presque maladive. » Il s'agenouille à côté d'elle, il hérite de sa piété, qui se traduit bientôt par un grand amour pour la liturgie. Il a sa chapelle, son autel où il dit la messe. Mais s'il est pontife et roi à la maison, il n'en est pas de même à l'école, où il trouve des maîtres durs, cupides ou insuffisants. Presque tous les enfants y sont libéraux, et lui il est royaliste ; on le bat, on le maltraite, mais on ne peut lui arracher le cri de « Vive Louis-Philippe ! » ou « Vive la Liberté ! » Pétulant et volontaire, il se défend, mais il garde mauvais souvenir du maître qui abuse de sa force contre de petits êtres incapables de se défendre : « On peut trop facilement les briser, écrira-t-il, mais est-ce là le but de l'éducation ? »

[1] Cf. **Un Père de Jeunesse : J. Timon-David**, par le Chanoine C. Lecigne, Doyen de la Faculté des Lettres de Lille. Ouvrage posthume achevé par un disciple de l'abbé Timon-David, orné de deux phototypies et dix similigravures. — Un fort vol. in-8 de 664 p., 8 f. 50. — En vente à l'Œuvre Timon-David, 88 A, boulevard de la Magdeleine, à Marseille.

Avec cela ses études n'avancent pas. Il n'est fort que sur la liturgie. On le place au Petit Séminaire de Marseille. Sa grande douleur est de se séparer de sa mère. Il trouve bien le régime sévère et les maîtres prompts à punir, car il n'est point façonné au travail ou à l'inexorable discipline ; mais par un fervent *Souvenez-vous* il prie la Sainte Vierge de lui épargner le châtiment, et Marie secourable même à l'innocente paresse l'exauce toujours.

Un très vif chagrin pour lui, c'est la mort de son père en 1833. Une très grande joie, c'est sa Première Communion : « Quelles douces larmes on verse en ces moments ! écrit-il, j'étais fou de bonheur... » L'enfant reste toujours très pieux et très pur, mais l'indiscipline reprend le dessus ; il glisserait vers l'aigreur et le mauvais esprit. Sa mère l'envoie, en 1835, au collège de Fribourg.

« Mon cœur surabonde quand je parle de Fribourg ! » écrira-t-il. On y respire non seulement l'air pur des montagnes, mais un air religieux, un air catholique. Les Jésuites qui y enseignent s'emparent de son cœur et de son esprit, en prenant par la raison et par la bonté cet enfant qui avait toujours été malmené. Quelques jours après son arrivée, il se trouve chez le préfet des classes, le P. Barelle, quand entre son surveillant d'études, le P. Selferette. Le P. Barelle demande à celui-ci : « Etes-vous content de cet enfant ? » — « Très content, » répond le surveillant. — « Dans ces quatre mots, dit-il, fut en germe, je crois, toute la suite de ma vie. C'était la première fois que je les entendais. Moi, l'écolier toujours grondé, puni, battu, je pouvais donc être sage ! Ce fut comme un baume sur mon cœur et je ne me démentis plus depuis ce jour. »

Il s'attache à ses maîtres, particulièrement au P. Jeantier, le directeur de la Congrégation des Saints-Anges, dans la division des moyens. Cet homme savait parler aux enfants, et il leur parlait habituellement de la belle vertu, dans les confessions, dans les entretiens particuliers, dans sa chambre, en promenade. Il leur disait par exemple, quand la neige couvrait la terre : « Comme c'est beau ! Comme c'est brillant ! Tout à l'heure on va y courir et de cette grande blancheur naîtra la boue et la saleté. Voilà l'image d'une âme qui aime la pureté. Tant que cet amour dure, elle est blanche. Quand il diminuera, ce n'est plus que de la boue. »

Le goût de l'étude vint, puis le succès. Surtout il garde sa vertu. Il passe intact et vierge, parmi les misères du collège ; il recherche des amis qui lui ressemblent et dont plusieurs se sont liés par le vœu de virginité perpétuelle. Les âmes pures s'attirent comme les étoiles. Ses amis se feront jésuites, et ils lui demandent à quelle vocation il se destine. Il les suivrait volontiers, car il a déjà choisi le sacerdoce dans son cœur ; mais sa mère qu'il aime tant, pourrait-elle jamais accepter cette séparation ? « Je serai prêtre, dit-il au P. Barelle, mais prêtre auprès de ma mère. »

Son départ de Fribourg est un déchirement. « Jamais je n'ai tant pleuré de ma vie, dit-il. Jamais peut-être aucun élève n'avait tant aimé ses maîtres et ses condisciples et n'avait été autant chéri d'eux. Désormais le poétique, le bonheur sensible de ma vie était bien fini avec ma belle jeunesse. » Il laisse son cœur à Fribourg, et dans les grandes épreuves de sa vie, c'est là qu'il reviendra chercher la paix et le conseil.

Quand il annonce en 1842 qu'il va entrer à Saint-Sulpice, le capitaine Parraud lui dit : « Si vous êtes prêtre un jour, c'est à vous que je me confesse. » Cela lui paraissait impossible, car le jeune Timon-David, âgé de dix-neuf ans alors, avait des allures très mondaines. C'est dans son accoutrement de cavalier qu'il arrive à la vieille maison de Saint-Sulpice, qui dut en frissonner. Mais cela c'était le dehors. Si le monde avait pu voir l'intérieur, il eût été étrangement surpris de voir comme ce jeune homme était détaché de toutes les séductions terrestres et avec quel bonheur il revêtait « la sainte soutane, » qui est un habit de pénitence. L'abbé Timon combat aussitôt contre ce qui reste en lui de dissipation et d'indiscipline. Il s'efforce de se plier à la règle et de se maintenir dans le recueillement. Il doit prendre un directeur, on lui laisse le choix entre M. Icard et M. Galais. Le premier lui apparaît bien froid, il choisit le second.

Il y avait alors comme deux camps à Saint-Sulpice : le camp des mystiques, ayant à leur tête l'abbé Libermann, « effrayants avec leurs macérations, » ne faisant jamais de feu, prenant de rudes disciplines ; et le camp de ceux qui visaient moins haut, très pieux, mais gais et parfois paraissant évaporés. L'abbé Galais préférait ceux-ci. L'abbé Timon, avec son tempérament méridional, s'y distinguait par son exubérance. Un jour qu'il avait ri très haut à la récréation, le bon abbé Lehir lui dit doucement : « Mon enfant, c'est bon de rire, mais la gravité cléricale défend ces excès. Il faut y mettre plus de modération. » Le jeune clerc monte chez M. Galais et lui conte son ennui. « Dites à M. Lehir, lui répond son directeur, de se mêler de ce qui le regarde. Je vous ordonne de rire et encore plus. » Il ne s'en fit pas faute.

Dès le premier jour, il aima les pures doctrines romaines et s'en fit le champion. Elles allaient à son esprit clair et logique, et non moins à son cœur dévoué sans réserve à l'Eglise. A cette époque, les idées n'étaient pas nettement définies et l'on vivait encore des doctrines gallicanes. De là chez les maîtres, des divergences. M. Baudier était ultramontain ; M. Lehir, très probabilioriste, n'acceptait pas le probabilisme de S. Liguori. L'esprit de la Compagnie était plutôt gallican, comme M. Carrière. M. Galais, dit le chanoine Lecigne, « était la trompette éclatante » du gallicanisme. Il maintenait vaillamment les quatre articles. L'abbé Timon discutait ferme avec lui pendant les récréations, et défendait ardemment le Bréviaire romain. C'était le seul nuage entre le directeur et le dirigé. Mais celui-ci y apporte plus de belle humeur que l'autre. Un jour, il entend annoncer dans la lecture du

Martyrologe la fête de S. Gallican : — « C'est la fête de M. Galais, » dit-il à un confrère. Et ils lui présentent un bouquet. M. Galais se fâche, mais finit par en rire, comme tout le monde.

Il est vrai que le séminariste était appuyé par l'abbé Gaston de Ségur, et qu'il avait rencontré dom Guéranger qui l'avait pourvu de bons arguments.

M. Icard, qui a deviné ses aptitudes, le charge du Petit Catéchisme des garçons. Il dirige, il organise, il parle, il est dans son élément. C'est la première fois qu'il va prendre contact avec l'enfance, avec les pauvres et les petits. Le P. Galais, malgré quelques idées qui les séparent, lui remplace le P. Jeantier ; il est heureux.

En 1845, pendant sa retraite du diaconat, il avise un ecclésiastique, âgé déjà, qui se prépare à la prêtrise, l'abbé Ledreuille, qui s'occupe de la jeunesse et qui lui peint la misère de l'ouvrier : misère physique, misère morale. Il songe, lui, aux ouvriers de Marseille ; son cœur s'émeut et s'enflamme. A la fin des vacances il reçoit une lettre de cet abbé Ledreuille qui lui demande des détails sur les patronages du Midi, sur les confréries, les associations fraternelles qui pourraient grouper les ouvriers afin de soulager leur misère et d'élever leur âme. Il demande des renseignements à l'abbé J., vicaire à Notre-Dame du Mont, qui a des relations avec les ouvriers de Marseille. Ils ont une longue entrevue chez lui, à la Viste. Cette vie de dévouement séduit l'abbé Timon, et il voit déjà le pauvre peuple, entraîné par les socialistes, converti à la voix du prêtre. Il est plein d'enthousiasme. Mais sa mère, plus clairvoyante, qui a saisi quelque chose de leur conversation, lui dit ensuite : « Mon fils, tu vas trop vite. Cet homme ne me plaît pas !... »

III. — Cependant ces idées généreuses l'obsèdent. Il est devenu prêtre en juin 1846. Il pense à l'avenir, aux pauvres, aux ouvriers, et il se lie par « le vœu de servitude, » qu'il définit ainsi : « J'entends par le vœu de servitude envers les âmes des pauvres la promesse de me porter constamment et de toutes mes forces à la sanctification des ouvriers, grands et petits, que la Providence m'a confiés. *Nos servos vestros per Christum.* » Ce vœu est sublime sans doute, mais il est prononcé d'enthousiasme. Toutefois, quoique, dans les résultats, il y trouvât ce qu'il appellera *Mes sept douleurs*, il ne se repentira jamais de l'avoir fait.

Mais à quelle œuvre va-t-il se consacrer ? L'abbé J. le prend avec lui, et construit La Loubière pour recevoir les enfants. En attendant, l'abbé Timon, à la rue Nau, se livre corps et âme à l'apostolat des petits Marseillais. Il leur fait le catéchisme deux fois par semaine, comme à Saint-Sulpice. Le dimanche, il y a de nombreuses communions ; on chante des cantiques pendant la messe ; puis c'est le catéchisme, une instruction ; les enfants prennent des notes. Ensuite on organise de bruyantes parties. Le jeudi, l'abbé Timon les emmène à sa propriété de la Viste. En l'espace d'une année il a réuni cinq cents enfants. L'évêque, Mgr de Mazenod, est ravi.

Mais l'abbé J., grand bâtisseur, n'a ni l'esprit de discipline, ni le sens de l'économie. Il n'est pas organisateur. Il marche devant lui, il construit, il emprunte, et ne paie pas ses créanciers. Mme Timon-David l'a bien jugé. Les enfants sont indociles, le bien ne se fait pas. L'abbé Timon a vu enfin le péril. Ce sont des kermesses, et non des réunions. Il se retire, et il est recueilli par l'abbé Brunello qui continue l'œuvre solide de M. Allémand. L'année suivante, l'abbé J. meurt subitement, et c'est la faillite. Mais l'abbé Timon n'est point atteint dans son honneur : on ne le verra même jamais parmi les détracteurs de l'abbé J., dont il se plaira à vanter les efforts généreux et les bonnes intentions.

Or l'abbé Brunello qui lui avait promis l'œuvre de Saint-Raphaël, ne peut plus en disposer. Le jeune apôtre court chez Mgr de Mazenod, qui lui donne de bonnes paroles, mais pas de situation. Pendant cinq mois, de février à juin 1847, il est abandonné à lui-même et à ses propres initiatives. Il fait ses catéchismes dans la chapelle des Dames de l'Espérance, mais de nouvelles difficultés surgissent qui le navrent. Les Frères voués à l'enseignement, très attachés à l'abbé J., le desservent plus qu'ils ne l'aident. Dieu toutefois sème quelques consolations sur cette vie angoissée, mais non stérile. Beaucoup d'enfants communient et se consacrent à la Sainte Vierge. Mgr de Mazenod, qui encourage toujours, vient présider une magnifique distribution de prix ; et il remet leurs récompenses aux enfants qui vont les déposer aux pieds d'une statue de la Sainte Vierge.

L'épreuve toutefois a été trop rude pour le jeune Directeur, qui a l'âme forte, mais la sensibilité très tendre de sa mère. Il est brisé, malade ; l'évêque prononce qu'il a un besoin urgent de repos. Où se reposer, sinon dans son cher Fribourg ? La pensée qu'il va revoir ses maîtres bien-aimés lui met du bonheur plein l'âme : « Depuis Lausanne, écrit-il, je ne cessais de me tenir à la portière, interrogeant tous les arbres, toutes les pierres du chemin, trouvant la route si longue !... »

A Fribourg il se met en face de lui-même et se pose cette question : « A-t-il bien fait de se vouer à l'éducation chrétienne des enfants du peuple, puisqu'il n'a guère recueilli que des déceptions ?... » C'était plutôt une tentation, que son bon ange l'aide à repousser. Mais oui, il a bien fait, son évêque l'approuve. Les âmes se perdent, il faut les sauver. Il est le seul à Marseille qui puisse conduire cette œuvre, car il en a le goût, et il peut se passer de traitement. D'ailleurs il fera ce que lui ordonnera son évêque.

Une seconde question se pose aussitôt : Créera-t-il lui-même une œuvre ? Ou bien se consacrera-t-il à l'œuvre de M. Allemand, œuvre qui a subi l'épreuve du temps ?... Son but est différent ; M. Allemand a fondé son œuvre pour maintenir les classes moyennes, tandis qu'il veut atteindre les classes

populaires. Mais son œuvre, à lui, ne pourrait-elle pas s'annexer à l'autre ?

Maintenant, question plus délicate : Entrera-t-il dans le Groupe qui dirige l'œuvre de M. Allemand, on se mettra-t-il seulement au service de ce Groupe ?

Il ne décide rien, mais il revient à Marseille reposé, joyeux, confiant. On a été pour lui si bon, si maternel à Fribourg ! Il s'est senti aimé, accueilli, encouragé comme autrefois. Il y a réchauffé son enthousiasme, ses espérances.

L'abbé Brunello aussi avait réfléchi, il songeait aussi à pénétrer dans les classes populaires et il ne voyait que l'abbé Timon capable de faire réussir cette nouvelle œuvre. Il avait même résolu d'acheter un vaste local où elle pourrait s'installer. Le 15 septembre, il apprend au jeune apôtre que l'affaire est heureusement terminée : « Je vous attends demain, le plus tard à huit heures, ajoute-t-il, pour passer avec nous la journée à la campagne. Tous ces Messieurs désirent ardemment vous voir. Ainsi, mort ou vif, il faut que vous veniez ! »

Il vint ; il s'installa dans un local que le Groupe lui avait prêté. Il s'attacha à ce Groupe, composé de laïques de bonne volonté, qui voulaient le bien, ne savaient pas le faire et s'obstinaient à diriger. L'œuvre d'abord marche à souhait et l'abbé Timon a appelé cette époque son « âge d'or. » Mais il s'aperçut bientôt que si la méthode de M. Allemand était excellente auprès de la jeunesse de la classe moyenne, elle ne pouvait réussir auprès des enfants du peuple. Plusieurs des plus influents ne comprenaient pas son genre d'apostolat. On dut se séparer. Mais il fut toujours reconnaissant pour l'œuvre de M. Allemand et pour sa méthode. Il considérait qu'elle était bonne, mais qu'il fallait l'adapter aux temps nouveaux. Aussi bien la majorité du Groupe lui demeurait fidèle. Aussi lui louèrent-ils le local, quoique à des conditions vétilleuses. (29 novembre 1849).

Pour lui son noviciat est fait, il peut et il veut voler de ses propres ailes. Les enfants viennent en grand nombre, il faut bâtir pour les abriter. Il obtient du Groupe, le 19 mars 1852, un bail de quatorze ans. Ses enfants lui sont fidèles, il a gardé même ceux de 1846, d'autres accourent de partout, l'avenir lui paraît assuré ; il va pouvoir appliquer sa méthode sans aucune contrainte du dehors ni du dedans.

IV. — Comment préserver la jeunesse ? Par des jeux, des distractions, des sports bruyants et passionnés ? Sans doute ces moyens ne sont point blâmables ; mais ils n'arrivent point, seuls, à faire des consciences et à former des chrétiens. Avant tout, il faut que ces enfants grandissent en piété. « C'est notre but spécial, écrit-il dès 1851, parce que la piété est la gardienne assurée de leur foi et de la pureté de leurs mœurs, les deux grands besoins de leur vie. » L'Œuvre se développe donc dans une atmosphère de piété, par les Congrégations du Sacré-Cœur et de la Sainte Vierge, par la Communion fréquente. Il réunit les plus fervents et ils s'engagent à assister à la messe chaque premier vendredi du mois, à cinq heures du matin, avant l'heure du travail. Plusieurs offriront au moins deux communions par mois en l'honneur du Sacré-Cœur, pour que Dieu sauve l'Œuvre. Cette pratique est allée sans cesse en se développant. Ainsi Dieu a la place d'honneur dans leur vie, et Jésus-Christ rayonne dans leurs âmes.

Le 20 décembre 1852 fut un grand jour pour l'Œuvre, c'est la date de son érection canonique. Mgr de Mazenod constate dans sa Lettre que l'Œuvre de l'abbé Timon « a déjà fait beaucoup de bien et est appelée à en produire toujours davantage ; que son but est d'enlever aux dangers du monde et de former à la piété les enfants et les jeunes gens qui, par leur profession ou celle de leurs parents, appartiennent à la classe ouvrière, » et il lui donne pour patron le Sacré-Cœur de Jésus.

La cérémonie solennelle eut lieu le 16 janvier suivant. Mgr de Mazenod était présent. « Les Vêpres finies, écrit le jeune Directeur, je montai en chaire et je lus un compte rendu de tout ce que nous avions fait depuis cinq ans. Monseigneur l'écoutait avec tous les signes d'un profond intérêt. » L'abbé Timon était maintenant maître d'une Œuvre approuvée officiellement par son évêque ; il donnait à la maison « son esprit, » cette chose indéfinissable qui est comme l'âme d'une communauté, qui l'inspire et la caractérise. C'est le fondateur qui infuse cet esprit. « Les fondateurs lymphatiques, écrit-il, donnent à leurs Œuvres un esprit paisible ; les sanguins leur donnent un esprit de vie, mais sans profondeur ; les gens graves leur donnent un aspect solennel ; et les saints, mais les saints tout seuls, leur donnent le véritable esprit de Jésus-Christ, sans lequel une œuvre n'aura ni consistance ni solidité. » Il veut pénétrer son Œuvre de l'esprit des saints. Quand les agents de l'empereur Napoléon Ier vinrent en 1809 fermer la maison de M. Allemand, celui-ci se contenta de leur dire : « Ici nous jouons et nous prions. » L'abbé Timon recueillait cette tradition. Chez lui les enfants du peuple jouaient ; en vrais Marseillais, ils riaient avec éclat et lui-même n'avait rien de morose. Toutefois il était prêtre et voulait faire œuvre de prêtre. Son rôle n'était pas celui d'un amuseur, d'un directeur de théâtre, mais d'un prêtre qui instruit, élève et fait prier.

Ses enfants lui revenaient, lui répétant les propos d'atelier, ce que disait la presse, ce qui se lisait dans les livres nouveaux, les accusations portées contre l'Eglise, l'Inquisition, mille propos contre la foi. Il fallait donc parler, prêcher, répondre, instruire. L'air du monde était saturé d'impiété, de mensonges, de corruption, de haine ; il était nécessaire que ces jeunes gens vinssent respirer une atmosphère de piété, de vérité, de pureté et d'amour, y puiser la science religieuse, le bon esprit, le bon sens, l'amour de l'Eglise. Quelle œuvre surhumaine à accomplir, où l'on ne peut rien sans un zèle inlassable et sans la grâce de Dieu !

Ces enfants sont ignorants, donc faciles à en-

traîner et crédules. Ce qui leur manque le plus, c'est la science du catéchisme, dans lequel rentrent toutes les questions. Donc tous les enfants assisteront aux catéchismes, ceux qui ne viennent que pour jouer ne seront pas acceptés.

Il y a le *Catéchisme des petits,* où l'on est admis à dix ans. Puis on passe au *Catéchisme de la Première Communion.*

Dans celui-ci il y a quatre étapes. La première va de la mi-septembre à Noël : ce sont les éléments du catéchisme. La seconde va de Noël au Mercredi des Cendres et se termine par un examen ; on y étudie les commandements de Dieu et de l'Eglise. La troisième est celle du Carême où l'on double les leçons ; on s'y instruit sur la prière, la grâce et les sacrements. Enfin, après Pâques, c'est la préparation immédiate au grand jour de la Première Communion. Alors le catéchisme se fait cinq fois par semaine. Les enfants s'y sont préparés d'ailleurs par la confession hebdomadaire. Sans doute on s'applique à leur faire connaître le dogme chrétien, mais surtout à leur faire aimer Dieu et à les façonner à la pratique religieuse.

L'année a commencé pour eux par la retraite générale qui se donne au mois de novembre ; elle se termine dans les pures et fortifiantes joies de la Première Communion. Il est rare que pendant ces six mois ils commettent un péché grave, tant leur vigilance sur soi est active et leur bonne volonté sincère.

Toutefois ils ne sont pas ensuite abandonnés. L'abbé Timon leur parle dans leurs diverses réunions, car un directeur de jeunesse doit beaucoup parler, dit-il. Il leur parle des erreurs courantes, notamment du libéralisme, des dangers qui les environnent ; il revient souvent sur les mêmes points, les mêmes vérités. C'est la méthode de M. Allemand, qui interrogé à son lit de mort touchant son adhésion à l'Encyclique *Mirari vos* sur les erreurs mennaisiennes, répondit : « Je me suis tué pour les empêcher d'entrer dans l'Œuvre. » Il étudie constamment, afin d'expliquer la vérité chrétienne et de répondre aux objections du jour. Enfin, pour entretenir et réchauffer la piété, il se sert de toutes les dévotions : la visite au Saint-Sacrement, le Rosaire, le mois de Marie, la confiance dans son grand patron S. Joseph ; il emploie tous les moyens, entretiens, conseils particuliers, beautés liturgiques. Nulle part les offices ne sont plus beaux, les autels mieux parés, les chants aussi bien exécutés. On fait des classes de liturgie aux plus grands, et aux deux cents enfants de l'école on donne tous les jours une leçon de chant.

Mais la piété qu'il leur inculque a pour but de conserver leur pureté. Ils n'aimeront, ils ne serviront Dieu que s'ils demeurent chastes. Chez les jeunes gens le vice impur est ordinairement la première cause de l'incrédulité, puis de l'impiété. Comme le P. Jeantier, il se plaît à leur parler de l'aimable vertu, au confessionnal et dans ses entretiens particuliers. Il cultive chez eux le goût de la pureté ; il établit dans l'Œuvre une loi de pudeur générale et de respect extérieur, qui sera la sauvegarde de la vertu intérieure. Les mots immodérés et grossiers, les jeux de mains périlleux sont sévèrement proscrits des conversations et des jeux. Dans toute la maison il y a comme un parfum sacré de piété et de modestie. Un enfant avait fait une chute grave, l'abbé Timon lui reproche de n'avoir pas respecté la maison : « Père, dit l'enfant en protestant, ce n'est pas ici ! A l'Œuvre, je n'aurais jamais osé ! » L'Œuvre est pour eux comme un sanctuaire où tout est vénérable, où tout est pur ; le profaner serait comme un sacrilège.

Pour garder la pureté il faut les moyens surnaturels : « L'éducation de la jeunesse est devenue trop naturaliste, dit-il. Nous sommes trop les enfants de notre siècle, toujours à la recherche de nouveaux expédients, au lieu de remonter aux vieux principes qui sont les vrais. » L'âme est naturellement chrétienne. Le péché l'a viciée, mais il lui reste de grandes ressources. La jeunesse surtout qui n'est pas encore vicieuse, est capable de toutes les générosités. Elle comprend l'amour de Dieu, elle s'y jette avec ardeur. « Chose étonnante, écrit-il dans sa *Méthode,* on craint de trop demander à la jeunesse, et on n'obtient presque rien ; on demande beaucoup, et on obtient plus qu'on ne demande. D'où cela vient-il ? De ce que les jeunes gens n'étant pas capables de grande réflexion, c'est le cœur qui pense chez eux ; la tête n'a qu'un rôle secondaire, ou si elle agit, c'est par imagination. La pente est aux extrêmes. S'ils sont libertins, ils le sont avec excès. Profitez de cette disposition, et si vous voulez les faire pieux, ne craignez pas les exagérations. »

On lui objecte que ce qui est violent ne dure pas. « Qu'importe ? répond-il, pourvu que les résultats soient bons, et ils le sont. Cet enfant vient de faire sa Première Communion ; laissez-le se gâter, la fougue des passions ne durera pas non plus. A leur tourbillon et à leurs orages succèdera le calme et l'indifférence de l'impiété, l'abrutissement d'un cœur usé par les excès. Au contraire, attirez cet enfant au bon Dieu, passionnez-le pour l'Œuvre ; cela ne durera pas non plus peut-être, mais ce qui restera au bout de quelques années, ce sera un fond de foi, de respect, d'amour que rien ne pourra plus détruire, ou qui reviendra tôt ou tard : l'expérience le prouve tous les jours. »

Il insiste sur l'inutilité des moyens extérieurs profanes pour former la jeunesse à la vie chrétienne : « Les Apôtres n'ont pas conquis le monde avec des musiques militaires et autres choses semblables. Ils disaient aux païens : « *Nos autem Christum prædicamus et hunc crucifixum.* » Les nouveaux expédients ne sont que « des béquilles, tout au plus bonnes à retarder la marche vers le but. »

Toutefois il sait bien que l'Œuvre n'est pas un cloître et qu'à la jeunesse il faut des jeux bruyants, des amusements tumultueux et violents, dans la cour de son établissement. « Quand les enfants courent et crient, écrit-il, tout va bien à la cour.

Quand je n'entends pas de bruit, je cours vite pour voir ce qui se passe : les enfants me semblent en danger. » A Marseille, on court et on crie plus qu'ailleurs. Aussi a-t-il organisé les jeux et les joueurs en *Compagnies*. Il y a la Compagnie des *Chevaliers*, des *Zouaves*, du *Génie*, des *Mousses*, des *Marins*, tous avec leurs insignes. Il les classe suivant leurs aptitudes et leur caractère. Il est au milieu d'eux, indulgent, leur suggérant des jeux, jugeant leurs petites querelles, apaisant les rancœurs, afin que sa maison où l'on prie, où l'on joue, soit aussi la maison où l'on s'aime.

V. — Nous sommes arrivés en 1855. Son local s'est agrandi, embelli et peuplé. Il songe que son bail expirera en 1866, — car il est prévoyant, — et qu'il lui faut une propriété à lui, qui assure l'avenir de l'Œuvre. Tout à côté, se dresse la Loge des francs-maçons. S'il pouvait l'acquérir, et transformer la demeure de l'impiété en un sanctuaire de prière ? Il engage des négociations qui aboutissent. Il lance un emprunt qui est aussitôt couvert par les catholiques de Marseille, et l'on bénit la première pierre de la chapelle le 31 mars 1856. Le 8 septembre suivant, l'abbé Timon y célèbre la première messe entre les murs nus et parmi les plâtras. Trois mois après, elle peut recevoir les enfants. Mgr de Mazenod la consacre le 21 juin 1856. La voûte et l'abside rappellent la Sainte Chapelle. Pour le fondateur c'est un bien beau jour et une douce récompense de ses travaux : « J'aime cette chapelle avec un amour indicible, dit-il aux enfants qui la remplissent, et quand je vous vois si empressés pour l'orner et l'embellir, vous me donnez des joies que je ne puis vous dire. »

L'Œuvre est debout. L'abbé Timon a formé de jeunes collaborateurs, un groupement d'élite qu'il appelle la *Réunion du Sacré-Cœur et de S. Joseph*. Ces jeunes gens sont les bons anges de leurs camarades, l'âme des jeux et des fêtes. Ils visitent ceux qui sont souffrants, cherchent du travail à ceux qui en manquent, se cotisent pour payer les frais de maladie, et se distinguent par leur zèle religieux. Aussi les paroisses de Marseille les réclament pour aider les œuvres de jeunes gens et diriger des *succursales*. Il les envoie, et tous les dimanches, après huit heures du soir, ils viennent lui rendre compte des événements de la journée. Rien n'est plus édifiant et prometteur. Aussi le Directeur s'occupe-t-il particulièrement de la *Réunion*. Il donne à ces jeunes gens une formation solide, élevée. « J'ai prêché des retraites à des religieuses des Ordres les plus fervents, dira-t-il, à des prêtres chargés de la direction de nombreux jeunes gens : je ne leur ai fait que les sermons que je fais tous les dimanches aux membres de la *Réunion*. » De ces succursales, les unes réussissent, les autres tombent, parce qu'elles manquent de principes surnaturels ou de direction stable. On recommence ailleurs. Et voilà que du dehors, d'Angers, de Cholet, d'Albi, on réclame aussi la création de succursales...

Mgr Cruice a succédé à Mgr de Mazenod. C'est un évêque pressé. L'abbé Timon a maintenant deux prêtres sortis de l'Œuvre et qui travaillent à l'Œuvre : MM. Aillaud et Munaque. Le prélat veut une Œuvre nouvelle, sinon il menace de retirer les deux collaborateurs. Le fondateur objecte que la période de formation n'est pas encore franchie, qu'ils ont besoin de demeurer encore ensemble, de prendre un esprit commun ; mais il est contraint de céder aux instances du prélat impatient, et, à l'Œuvre nouvelle, il consacrera sa maison de la Viste qui devient ainsi la première *filiale* (1864).

Cependant le succès couronnait-il tant d'efforts ?

En 1864 il consulte ses registres. En dix-sept ans il y a inscrit 4698 noms, et il ne reste que 250 hommes ou jeunes gens assidus à l'Œuvre. Sans doute beaucoup se sont mariés, beaucoup ont quitté la ville, beaucoup de maîtres d'écoles aussi ont interdit aux enfants de venir ; mais ce déficit formidable n'en est pas moins désespérant. Et ce qui affligeait l'abbé Timon, c'est que ces maîtres hostiles n'étaient pas tous des laïques. Il songeait à « la persécution des gens de bien » qui désolait sainte Thérèse.

Il était donc fort triste, et se prenait à douter de son Œuvre, quand un jour il rencontra l'abbé Cazeneuve, un ancien condiciple de Fribourg, curé de St-Pierre-St-Paul de Marseille, qui lui dit :

— Voulez-vous accepter dans votre maison les vingt-cinq enfants de ma Maîtrise ?

Il hésitait ; aussi bien était-il pris au dépourvu. L'abbé Munaque et l'abbé Aillaud au contraire paraissaient enchantés. Cette Maîtrise serait, on l'espérait du moins, une pépinière sacerdotale. Mgr Cruice, informé, presse avec son impétuosité et sa décision ordinaires. Le fondateur ne savait pas résister à son évêque. L'abbé Aillaud se hâte d'aller à la mairie faire la déclaration d'ouverture d'une Ecole libre qui s'appellera l'*Ecole du Sacré-Cœur*.

L'abbé Timon arrête aussitôt ses plans. Son Ecole sera un externat. On prendra les enfants à huit heures du matin jusqu'à sept heures du soir. Chacun apportera son dîner dans un panier uniforme et numéroté. On dînera dans la grande salle qui sert de salle de jeux le dimanche, pendant qu'un surveillant maintiendra le bon ordre et la tenue. Pour parer aux périls de la rue autant que possible, il n'y aura que vingt-quatre jours de vacances. Chaque soir donc, à sept heures, la cloche sonne, l'école disparaît pour faire place à l'Œuvre. C'était très simple, mais sans la forte direction du fondateur, c'eût été bien compliqué.

Il a accepté parce qu'il a vu qu'il pourrait faire un grand bien aux âmes.

« Le premier but de l'éducation, écrit-il, c'est la sanctification de l'âme des enfants, c'est-à-dire les faire vivre en état de grâce, malgré le démon, le monde et la chair. Tout le reste n'est que l'accessoire. »

Mais en quel état lui arrivaient ces enfants ! Il y en avait d'excellents, mais le plus grand nombre avait à peine le sens de la pudeur. Ils ne savaient

pas. « C'est là que nous avons appris, dit-il, les détails de ces infamies qui souillent les écoles, non seulement en dehors des classes, mais même pendant la durée des classes, sans que les maîtres s'en doutent ordinairement. » Sa douleur fut inexprimable. Il dut frapper, trancher, chasser. Les exécutions nécessaires accomplies, il inclina doucement ces malheureux vers la pureté, la dignité chrétienne, et après quelques années régnaient la paix des consciences et l'innocence ; l'école était devenue une famille. Huit sur dix de ces enfants se confessaient chaque semaine. Rien ne résiste à cette heureuse pratique et à la grâce de Dieu.

Il avait souvent des difficultés incroyables avec les parents. Ceux-ci lui disaient : « Punissez mon fils, corrigez-le, ne le manquez pas ! » Et à la première punition, c'étaient des clameurs furieuses. Il y eut pis. Une dénonciation calomnieuse fut adressée au Ministre de l'Intérieur. Elle n'eut pas de suite. Mais le dénonciateur traduisit l'abbé Timon en police correctionnelle. Celui-ci fut acquitté triomphalement ; mais quelle épreuve crucifiante !... Ou bien il était mandé à l'évêché ; Mgr Place, qui remplaçait Mgr Cruice, avait le mot vif, la parole tranchante. C'est à lui peut-être que l'abbé Timon-David pensait quand il écrivait dans son Introduction à la *Vie* de S. Joseph Calassanct : « Heureux les prélats dont on peut dire qu'ils sont toujours justes : plus heureux encore s'ils sont toujours bons ! » L'évêque de Marseille réparait ensuite du mieux qu'il pouvait, mais la blessure demeurait au cœur. Aussi rencontre-t-on souvent dans les Notes intimes du fondateur des mots comme ceux-ci : « Ils ont brisé mon cœur... Ils ont tué mon cœur... »

Que devenaient les enfants de l'abbé Cazeneuve parmi ce petit peuple de Marseille aux propos et aux mœurs libres ? Leur nombre fondait comme neige au soleil. Après trois ans ils n'étaient plus que cinq. Il leur fallait donc respirer un autre air, vivre avec des camarades plus choisis. Le curé de St-Pierre-St-Paul intervint encore et proposa avec force un projet hardi : « Ces enfants, dit-il, sont comme des plantes qui poussent mal parce qu'elles ne sont pas dans le terrain qui leur convient. A l'école primaire, il faut adjoindre pour eux une école secondaire ! Là ils seront dans leur élément. »

L'abbé Timon se laisse encore gagner. L'école primaire n'a pas réussi à garder compacts ses bataillons légers qui se dispersent comme la poussière chassée par le vent ; l'école secondaire lui permettra d'élever les jeunes gens jusqu'à dix-huit ou vingt ans, il pourra former des noyaux chrétiens, une élite qu'il sera plus difficile d'ébranler parce que les convictions seront plus profondes. L'abbé Cazeneuve lui montre déjà, dans cette élite, des vocations ecclésiastiques. Il y fera germer des apôtres, au moins des collaborateurs qui continueront son Œuvre. Car le temps nous est mesuré, et rien n'est triste comme de voir s'effondrer une œuvre à la mort du fondateur, parce que celui-ci n'a pas eu souci du successeur qui le remplacera. Mais dans la nouvelle école il n'acceptera que des enfants sortis du peuple. Il lui serait facile d'attirer quelques jeunes gens de la haute société marseillaise, il ne le veut pas. Ils détonneraient dans ce milieu populaire, où ils apporteraient leurs habitudes d'enfants gâtés, indépendants et volontaires, qui sont toujours à côté ou en dehors de la règle, comme cet Ernest dont il décrit la vie qui est « une exception continuelle. » Il n'est pas démocrate, mais il aime le peuple comme Jésus l'aimait. Toutefois, sa règle n'aura rien de la barre de fer, elle revêtira quelque chose de familier et de familial qui deviendra l'esprit de l'école.

Il débute avec cinq en 1866. Ces cinq élèves s'assoient sur un simple banc d'abord, où un maître spécial leur donne les premiers éléments du latin. En 1869 les cinq sont devenus soixante et un. On récompense les meilleurs par la *carte blanche* qui leur accorde la faveur de manger à la table du Père. Les succès viennent, on brille dans les concours, on fait des bacheliers tout comme ailleurs, un rhétoricien obtient au concours le prix d'honneur fondé par la ville de Marseille ; on organise des séances académiques où accourent les parents et les amis de l'Œuvre. En 1871, ces jeunes gens forment déjà un auditoire nombreux et intelligent, auquel l'abbé Timon donne une série de leçons sur l'*histoire ancienne, sacrée et profane*. A la quatrième leçon, il leur lit deux traductions du récit de la Genèse touchant la création. La première est de Le Maistre de Sacy. « La seconde, dit-il, est une traduction littérale, mot à mot, que j'ai faite sur le texte hébreu lui-même, alors que j'étudiais les éléments de cette langue avec M. l'abbé Renan, sous le savant illustre M. l'abbé Lehir, de Saint-Sulpice. » Ces cours étaient des plus attirants. Il fortifiait aussi l'éducation surnaturelle qu'il donnait aux élèves, par une savante apologétique chrétienne.

Ses détracteurs, car il en eut d'obstinés, portèrent leurs plaintes jusqu'à Pie IX, lui reprochant ses opinions religieuses « excessives » : « Très Saint Père, écrivit-il au grand Pontife, non sans quelque légitime fierté, je ne veux ni me justifier de ce reproche ni m'en prévaloir. Tout ce que je puis assurer à Votre Sainteté, c'est qu'ayant été élevé dans les sains principes par les Jésuites de Fribourg, je me suis tué pour implanter ces mêmes principes dans la maison. Je ne crois pas que l'on pense mieux nulle part. »

VI. — Nous n'étudierons pas dans la *Vie de J. Timon-David* les chapitres où l'auteur peint l'Homme, le Prêtre, l'Ecrivain, l'Orateur ; nous laisserons au lecteur ce soin et cette jouissance. Disons seulement un mot de son livre de la *Méthode de direction des Œuvres de jeunesse*.

En 1853 il vint à Paris et visita le Patronage de Nazareth de la rue du Regard. Il rendit justice aux efforts et au zèle des directeurs et ne leur marchanda point son admiration ; mais il ajouta : « Vous perdez votre temps. Tous vos confrères se

tuent pour rien. Ce ne sont pas les savantes organisations qui font les œuvres, c'est la grâce de Dieu par la prière et les sacrements... Vous êtes au milieu des morts et des mourants. Avec les passions de la jeunesse, il n'y a qu'un moyen de salut : la piété. »

On trouva sans doute la parole un peu rude, et quand il eut exposé sa méthode et les résultats obtenus, on lui dit : « C'est admirable, mais ce qui est possible à Marseille ne l'est pas à Paris. » Toutefois plus tard, à Nazareth, on se rangea à ses pratiques et à ses avis. Il exposa en 1859 sa méthode dans un livre qui doit être entre les mains de tous les directeurs d'œuvres de jeunesse. « Ce livre, déclare-t-il, eut un succès d'étonnement et de surprise. Nous dirions presque de scandale. » Il fut même blâmé d'abord dans les Congrès des œuvres ouvrières, parce qu'on voulait avant tout « du moderne. » Un de ses amis prétendit même que sa *Méthode* ne reposait pas sur de « vrais principes. » L'abbé Timon se borna à faire observer deux faits : le dévouement obscur et inlassable de ses collaborateurs, et la longue persévérance de nombreux jeunes gens vertueux ; puis il conclut en souriant : « Ce sont de vrais principes qui ont dû obtenir ces résultats. »

L'ami insista. Il veut, dit-il, qu'on aille à la perfection par la raison pure. Or la *Méthode* s'adresse trop souvent au sentiment.

— « La raison, répond l'abbé Timon, existe-t-elle toujours dans le vieil homme ? Le manque de logique n'est-il pas la règle générale ? De là la nécessité d'en appeler souvent plus au cœur et à la sensibilité qu'à la raison pure, quand on veut conduire une âme à Dieu. Que d'âmes se convertissent parce qu'elles ont pleuré, alors qu'aucun raisonnement n'avait pu les arracher au mal ! Mais elles n'ont pas de logique ! Eh ! qu'importe, pourvu qu'elles aillent à Dieu ! Mon bon ami, si vous voulez vous sanctifier et sanctifier les autres, raisonnez un peu moins, et abandonnez-vous un peu plus à la direction de la grâce. Il y a deux vertus qui vous seront bien plus nécessaires que la logique : la confiance en Dieu et l'oubli de soi. »

L'auteur de la *Méthode*, on le voit, parlait clairement et fortement à son contradicteur, comme à un ami, à une âme qu'il voulait conquérir, et il réussit.

Le 24 novembre 1872, M. de Mun vint présider à Marseille une réunion du Comité des cercles catholiques : « Il faudrait, dit-il, préparer des directeurs de cercles dans un centre spécial. »

— Mais ce centre existe déjà ! s'écria un auditeur. L'Œuvre de M. Timon-David est une véritable Ecole normale de ce genre.

Le grand orateur catholique déclara qu'il se ferait le recruteur de la maison. Il n'était alors qu'à ses débuts. Les Cercles qu'il fondait, l'abbé Timon les appelait des « Cercles conservateurs, » et il disait sans ambages : « L'intervention de l'Eglise est inutile dans leur création et leur direction. Confiez-les à d'honnêtes limonadiers qui y gagneront leur vie. »

Le Cercle idéal pour lui, c'était le Cercle Montparnasse à Paris, parce que le chef, M. Meignen, réalisait l'idéal du directeur. On trouvait en lui ces trois choses essentielles : « piété, compétence, liberté. »

C'est sur ces bases qu'il inaugura son Cercle de Marseille.

Mais il ne varie jamais dans sa doctrine. A un jeune prêtre chargé de former à la vie chrétienne trois cents ouvriers, et qui vient le consulter, il répond :

« Avant tout, il faudra payer de votre personne, et, cela, bien moins pour préparer des pièces de théâtre, des séances de gymnastique, que pour accumuler en vous la vie d'oraison. Car, sachez-le bien, dans la mesure où vous, le premier, vivrez d'amour de Notre-Seigneur, dans cette proportion aussi vous serez capable d'en allumer les ardeurs dans autrui. »

Que doit-il faire alors ? *Viser avant tout* à la transformation morale de ses jeunes gens par la pratique des vertus de l'Evangile.

— Vous y arriverez peu à peu si vous travaillez à former au sein de cette cité ouvrière un groupe de fervents zélateurs qui soient comme un levain qui fera fermenter la masse.

— En somme, dit le jeune prêtre un peu surpris, vous basez tout sur la vie intérieure ?

— Oui, mille fois oui, car, ainsi, au lieu de l'alliage, on obtient de l'or pur.

L'abbé Timon avait beaucoup instruit, travaillé et souffert, mais, malgré ses nombreux insuccès, ses efforts avaient été bénis de Dieu. On estime que dans son Œuvre il avait vu distribuer 200.000 communions. Que de consciences il avait éclairées, élevées et façonnées, et quel labeur sur chacune ! Ses enfants remplissaient les bureaux, les administrations, les industries et les ateliers, à Marseille. Ils étaient partout demandés. Et parmi ces jeunes gens que nous voyons défiler dans la vie du fondateur, que de figures aimables, dévouées jusqu'aux plus grands sacrifices, noblement chrétiennes, comme celles des Alexis Babois, des Auguste Boisdin, des Thaddée Blanc !

Il continue à gouverner, à prêcher des retraites, à confesser, quand en 1887, en arrivant à la Viste pour prendre un peu de repos, il dit : « J'ai quelque chose au cœur ! » Mais il marche quand même, car il veut « mourir au labeur. » Quelquefois il s'en va dans sa propriété du Comtat où il a une petite chapelle avec la Sainte Réserve. Son bonheur c'est de s'enfermer à clef « seul avec le bon Dieu, libre de satisfaire sa dévotion sans être troublé par personne. » En novembre 1890, il reçoit la visite du cardinal Mermillod, son ancien condisciple de Fribourg. Quelle joie de se revoir ! Le cardinal l'exprima dans sa prestigieuse langue, mais l'abbé Timon ne lui céda point en cette grâce du cœur dont il avait reçu le don. Le 15 mars suivant, c'est le P. Monsabré. Dans les démonstrations discrètement empressées de ces vieilles amitiés son âme goûtait une sorte de renouveau surnaturel. Le 9

avril au matin Mgr Ricard, prélat de Sa Sainteté, le trouve fort triste à la pensée des malheurs de l'Eglise, dont il l'entretint avec des larmes dans la voix. Au départ, le malade lui dit : « N'est-ce pas qu'il vaut mieux mourir ? » Vers trois heures du soir survint l'abbé Aillaud qui lui dit : « Je viens dire Matines auprès de vous. — Eh bien ! je vais moi-même réciter mes Complies, » fit le fondateur. Ils prièrent un instant, et soudain celui-ci s'écria : « Ah ! mon Dieu ! » — « Père, où souffrez-vous ? » — Il appuya ses deux mains sur son cœur et laissa échapper un grand cri. Il était mort. Il avait succombé à une rupture de l'aorte.

Dans son testament spirituel aux Congréganistes de l'Œuvre de la jeunesse, daté du 19 mars 1885, il avait écrit :

— J'ai beaucoup souffert dans ma vie. Elle s'est passée en grande partie dans la douleur ; mais je ne garde aucune rancune contre personne. Ceux qui m'ont fait le plus souffrir avaient bonne intention, j'en suis sûr ; ils ont été les instruments de la miséricorde divine sur moi. Les succès faciles m'eussent perdu. Mes insuccès non interrompus dans tout ce que j'ai entrepris m'ont obligé de m'humilier sous la puissante main de Dieu. Qu'il en soit béni et qu'il ait pitié de ma pauvre âme !

S'il eut des insuccès, que se grossit peut-être sa très vive sensibilité, quel succès que son Œuvre, que des collaborateurs choisis par lui ont continuée et qui demeure debout, aimée et florissante !

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* nº 13, du 31 décembre 1923)

Actes de S. S. Pie XI

Un consistoire secret a été tenu le jeudi 20 décembre, et un consistoire public le dimanche 23 décembre. Voici le texte de l'allocution pontificale prononcée au consistoire secret :

VENERABILES FRATRES

Ex quo proximum hujus clarissimi Ordinis conventum habuimus usque ad hodiernum diem, nonnulli de vestro numero desiderati sunt, quorum quidem amissio ac præcipue Joannis Soldevila y Romero, Cardinalis Archiepiscopi Cæsaraugustani, atrox nefariusque interitus magnum Nobis bonisque omnibus mærorem luctumque sane fecit ; quos quamquam sperare licet, jam beatos apud Deum, pietatis nostræ non egere suffragiis, tamen postulat fraterna caritas, ut eosdem divinæ benignitati commendare ne cessemus. Antea vero quam amplissimum Collegium vestrum suppleamus, placet, sollemni more institutoque, paucis, Venerabiles Fratres, de majoribus Ecclesiæ negotiis vos tenere.

Ac primum res populorum vel externas vel domesticas, quod ad pacem attinet, quarum causa Nos sollicitari sæpe diximus, videtis non multo meliores effectas esse. Illa ipsa epistola, quam Nos, pro paterno studio, ut nostis, maximis Europæ mediæ incommodis medendi, dilecto Filio Nostro, Petro Gasparri, Cardinali a negotiis publicis, inscripsimus, tametsi non omnino irrita cecidit — aliquid enim in ejus sententiam deinceps est actum — tamen non eum habuit exitum, quem jure sperabamus. Quamquam autem Nos, benignitatem humanitatemque sæpe suadendo, non nihil videmur assecuti, manet etiamnunc in animis magna contentionis acerbitas ; manent atque adeo crescunt in dies multitudinum bello afflictarum egestates omnis generis ; quibus quidem opitulandi gratia, præsertim cum allatura famem hiems immineret, idem Cardinalis, per Nuntios Legatosque Sedis Apostolicæ, nationes quæ frumentis abundarent, omnes Nostro nomine appellavit, ut tantis necessitatibus pro sua quæque facultate subvenirent. Hanc misericordiæ implorationem Nostram satis profuturam indigentibus equidem confidimus ; nec temere : adhuc enim plus quam semel iis populis, quorum esset ex bello condicio miserabilior, ceterorum opem cum invocaverimus, numquam frustra vox Nostra fuit, quin mirabile est quam magnam auxiliorum vim undique excitarit. Hac igitur tanta liberalitate bonorum, quibus Nos quidem hoc honestissimo loco debitam gratiarum actionem iteramus, Nobis est potestas data calamitosos quam plurimos, qui per mediæ Europæ regiones maximeque et in proximo et in extremo Oriente inedia deficiebant, ex ipsis pæne mortis faucibus eripiendi. Atque utinam illos etiam homines fortissimos, quibus ob suam in catholica fide constantiam indigna sunt omnia toleranda, liceat, ut velimus, opportunis recreare subsidiis. Solliciti enim anxiique sumus in primis de Joannis Baptistæ Cieplak Archiepiscopi salute, in vinculis una cum multis sacerdotibus adhuc tabescentis ; cui quando alio pacto non possumus, piis precibus, quod caput est, prodesse contendimus, Deum obsecrantes ut bonorum militum virtutem sua gratia sustentet, laboresque immarcescibilis coronæ fiducia consoletur.

Verum si postremis hisce mensibus a molestiis curisque non vacavimus, tamen, Dei beneficio, non defuere quæ animum Nostrum solacio afficerent. Nam quid in tam miseris tamque alienis christianæ paci temporibus optari melius potest, quam ut amore cultuque populorum floreat sanctissima Eucharistia ? quæ quidem, cum omnium bonorum, quæcumque communi æque ac singulorum saluti conjuncta sunt, radicem fontemque contineat, tum, ut unitatis caritatisque mysterium, maxime ad hoc valet, ad homines inter se reconciliandos. Itaque perlibenter vidimus increbrescere eas, quæ jam pridem in mores catholicarum gentium venerunt, religionis erga augustum Sacramentum significationes publicas. Quo in genere dignus est profecto qui memoretur Parisiensis Conventus, quamquam illius celeberrimæ urbis luce caruit ; qui autem Genuæ habitus est Conventus Eucharisticus, is, curante in primis venerabili fratre Josue Signori, Archiepiscopo diligentissimo — quem subinde Genuensi Ecclesiæ ademptum lugemus, — et convenarum multitudine et apparatus magnificentia et cæremoniarum splendore et frequentissima Sanctæ Synaxis celebratione facile præstitit. Id autem tum præclaro judicio est adauctæ in populo pietatis et fidei, tum etiam certo est argumento, nostrorum *actionem catholicam* quæ dicitur, magnum habere momentum ad religionem in populis promovendam : quæ actio ut vel amplius proficiat, accommodatiores tempori leges, ut scitis, ei nuper constituimus.

Ad hæc, tributi Thomæ Aquinati sollemnes honores quod ante sexcentos annos in Sanctorum numerum esset adscriptus, non mediocrem Nobis lætitiæ fructum peperere. Cum enim ea de re proprias ad orbem catholicum dedissemus litteras, nostros cohortati ut in studiis optimis hunc præcipue ducem sequerentur, tanto cum animorum ardore illa instituta sunt sacra sollemnia, ut non dubia spes exsisteret, eum ingeniorum motum, qui Leonis XIII, illustris decessoris Nostri, auctoritate feliciter excitatus est, cum jam defervescere videretur, rursus posthæc inflammatum iri.

Nec minus prospere, Deo favente, successit ea de S. Josaphat Kuncewicii præclaro martyrio commemoratio sæcularis quam Nostrum pro Ecclesia Orientali sacrum Consilium studiosissime apparaverat ; de qua item sollemnitate sunt Encyclicæ Nostræ litteræ. Nam quotquot in orientalibus ad œcumenicam Ecclesiæ uni-

tatem revocandis laborare consueverant, iisdem vitam virtutesque celebrantibus sanctissimi Antistitis, qui unitatem ipsam tuendo ceciderit, multum inde animi ad tam salutare propositum urgendum videtur accessisse.

Eodemque Sacro Consilio Nobis operam navante, effecimus, Dei munere, ut ex Vicariatibus Apostolicis Syro-Malabaricis quattuor Sedes Episcopales totidem institueremus, quarum metropolis Ernakulam : quod quidem ideo libentissime hic commemoramus, quia non parum videmur afferre lætitiæ dilectissimis filiis catholicis eas regiones incolentibus ; quibus maxime fausta jam adest, sancti Thomæ Apostoli natalis dies. Id autem omnino postulabat et egregia apud eos rei catholicæ temperatio ; et præclari quos ii Vicariatus habuerant sub indigenis proprii ritus Episcopis in religione progressus ; et eorum fidelium vere consentanei christianæ professioni mores ; et singularis eorumdem erga Beatissimam Virginem Mariam pietas atque in Clerum, in Episcopos præcipueque in hanc Apostolicam Sedem summa observantia.

Inter lætabilia vero facta proximi temporis illud minime prætermittendum est de Hispaniarum Rege catholico Alfonso XIII, qui cum augusta Regina Victoria Eugenia conjuge nuper Nos invisit. Is enim, quamdiu in hac alma Urbe commoratus est, et coram Nobis et in luce civitatis, fidei suæ et obsequii in Apostolicam Sedem nobilissima dedit documenta, adeo ut hispanicam ipsam nationem, Jesu Christo ejusque Vicario deditissimam, in suo rege facile agnosceres.

Denique perjucundum vobis nuncium afferimus, res Hiberniæ nostræ feliciter jam cœptas esse componi : docet proxima Cardinalis Archiepiscopi Armacani pastoralis epistola, idemque deinceps allati nuncii confirmant.

On sait que le Pape a créé deux nouveaux cardinaux : le cardinal Evariste Lucidi, cardinal-diacre de St-Adrien au Forum, et le cardinal Aurèle Galli, cardinal-diacre de St-Ange *in Pescheria*.

Saint-Office

I

15 déc. 1923.

DECRETUM.

DAMNATUR OPUS CUI TITULUS « MANUEL BIBLIQUE, etc. »

Feria IV, die 12 decembris 1923

In generali consessu Supremæ S. Congregationis S. Officii Emi ac Revmi Domini Cardinales fidei et moribus tutandis præpositi, præhabito DD. Consultorum voto, proscripserunt, damnaverunt atque in Indicem librorum prohibitorum inserendum mandarunt, cum omnibus ipsius versionibus, opus, cui titulus :

VIGOUROUX, BACUEZ et BRASSAC, *Manuel biblique ou Cours d'Ecriture Sainte à l'usage des Séminaires.*

Tome troisième : « Nouveau Testament, » par A. Brassac, etc., douzième édition totalement refondue, Paris, 1907. Tome quatrième : « Nouveau Testament, » par A. Brassac, etc., douzième édition, Paris, 1909.

Tome troisième : « Nouveau Testament, » etc., par A. Brassac, etc., treizième édition, etc., Paris, 1910. — Tome quatrième : « Nouveau Testament, » par A. Brassac, etc., treizième édition, Paris, 1911.

« Ancien Testament, » quatorzième édition revue par A. Brassac, etc., avec la collaboration de J. Ducher. Tome premier, etc., Paris, 1917. — Tome deuxième, etc., Paris, 1920.

« Nouveau Testament, » par A. Brassac, quatorzième édition entièrement revue. Tome troisième, Paris, 1913. — Tome quatrième, Paris, 1916.

Tome troisième : « Nouveau Testament, » par A. Brassac, etc., quinzième édition entièrement revue, Paris, 1920.

Et in sequenti feria V, die 13 ejusdem mensis et anni, Sanctissimus D. N. Pius divina Providentia Papa XI, in solita audientia R. P. D. Assessori S. Officii impertita, relatam sibi Emorum Patrum resolutionem approbavit, confirmavit et publicandam jussit.

Datum Romæ, ex ædibus S. Officii, die 15 decembris 1923.

Aloisius Castellano, *Supremæ S. C. S. Off. Notarius.*

II

22 déc. 1923.

AD R. D. MODERATOREM SUPREMUM SOCIETATIS PRESBYTERORUM A SANCTO SULPITIO CIRCA SUPRA RELATUM DAMNATIONIS DECRETUM

EPISTOLA

Reverendissime Domine,

Jam pluribus ab annis multi conquerebantur de opere quod inscribitur « Manuel biblique ou Cours d'Ecriture Sainte à l'usage des Séminaires » a D. Vigouroux et D. Bacuez, Societatis S. Sulpitii presbyteris, primum quidem exarato, sed postmodum a D. Brassac, ejusdem Societatis sodali, funditus retractato. Ipsa Sancta Sedes jam animum ad rem converterat, quum Reverentia Tua, anno 1920, a Summo Pontifice supplicibus precibus petiit, ut totum opus Romæ examini subjiceretur eaque omnia, quæ forte inibi corrigenda essent, describerentur, ut in nova editione emendari possent. Cui petitioni, licet prorsus insolitæ, Summus Pontifex Benedictus f. m. Pp. XV benigne annuit atque huic Supremæ Congregationi volumina recognoscenda commisit.

Examine autem, pro rei momento, mature ac diligentissime peracto, manifestum apparuit opus laborare multis gravibusque vitiis, quæ illud ita pervadunt et inficiunt, ut prorsus impossibilis foret ipsius emendatio. Missis enim quamplurimis aliis erroribus, D. Brassac circa inspirationem Sacræ Scripturæ et ejus inerrantiam, præsertim in rebus historicis, ubi inter substantiam narrationis et adjuncta distinguit, circa authenticitatem et veritatem historicam plurium librorum inspiratorum, ea habet quæ decretis dogmaticis sacrorum Conciliorum Tridentini ac Vaticani ceterisque documentis magisterii ecclesiastici, ut ecce Litteris Encyclicis Leonis XIII ac Pii X, decretis S. Officii et Pontificiæ Commissionis de re biblica, necnon toti traditioni catholicæ evidenter adversantur.

Quod speciatim ad inerrantiam absolutam Sacræ Scripturæ attinet, sufficiat in mentem revocare doctrinam Leonis XIII in Encyclica *Providentissimus :* « Nullatenus toleranda est eorum ratio, qui falso arbitrantur, de veritate sententiarum cum agitur, non adeo exquirendum quænam dixerit Deus, ut non magis perpendatur quam ob causam ea dixerit. Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recepit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, conscripti sunt ; tantum vero abest ut divinæ inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse. Hæc est antiqua et constans fides Ecclesiæ, solemni etiam sententia in Conciliis definita Florentino et Tridentino ; confirmata denique atque expressius declarata in Concilio Vaticano. ... Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali Ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent ; secus, non Ipse esset auctor Sacræ Scripturæ. ... Consequitur, ut qui in locis authenticis Librorum sacrorum quidpiam falsi contineri posse existiment, ii profecto aut catholicam divinæ inspirationis notionem pervertant aut Deum ipsum erroris faciant auctorem. »

Eamdem doctrinam contra Modernistas defendit S. Officium damnando prop. XI in decreto *Lamentabili :*

« Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam extenditur, ut omnes et singulas ejus partes ab omni errore præmuniat. »

Tandem, in decreto Pontificiæ Commissionis Biblicæ diei 18 junii 1915 edicitur, ex dogmate catholico de inspiratione et inerrantia Sacrarum Scripturarum consequi quod « omne id quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto. »

Falsa etiam D. Brassac utitur methodo, quum, neglecta nimis expositione positiva integræ doctrinæ catholicæ, animo specietenus indifferenti proponit ex una parte argumenta, quæ stant pro sententia traditionali, ex altera vero studiose effert rationes, quæ arte critica, quam vocant, ex indiciis internis accumulantur ad novas opiniones commendandas, quin harum rationum inefficaciam atque debilitatem verbo indicet. Et ita parvi facit monitum Leonis XIII : « Perperam et cum religionis damno inductum est artificium, nomine honestatum criticæ sublimioris, quo, ex solis internis, uti loquuntur, rationibus, cujuspiam libri origo, integritas, auctoritas dijudicata emergant. Contra, perspicuum est, in quæstionibus rei historicæ, cujusmodi origo et conservatio librorum, historiæ testimonia valere præ ceteris, eaque esse quam studiosissime et conquirenda et excutienda : illas vero rationes internas plerumque non esse tanti, ut in causam, nisi ad quamdam confirmationem, possint advocari. » Aliud etiam vetat Summus Pontifex in eadem Encyclica, scilicet ne in quæstionibus quæ ad eruditionem faciunt, « plus temporis tribuatur et operæ, quam pernoscendis divinis Libris, neve corrogata multiplex rerum cognitio mentibus juvenum plus incommodi afferat quam adjumenti. »

Non paucas habet Auctor interpretationes quæ sensui Ecclesiæ omnino refragantur. Lamentanda sane res, quum Concilium Tridentinum decreverit, « ut nemo, suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, Sacram Scripturam ad suos sensus detorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam Sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendæ forent. » Quam præscriptionem Patres Concilii Vaticani his verbis declararunt : « Quoniam vero quæ Sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinæ Scripturæ ad coërcenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, Nos idem decretum renovantes hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, is pro vero sensu Sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum ; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari. »

Generatim autem Auctor, licet sententias *scholæ largioris*, quas studiose proponit, non semper aperte amplectatur, ad eas tamen inclinat, et sæpius adhibet locutiones ambiguas et formulas captiosas, quæ utroque modo, tum orthodoxo tum opinionibus ejusdem *largioris scholæ* favente, intelligi possunt, immemor aureæ illius regulæ quam Pius X ab omnibus Sacram Scripturam prælegentibus stricte servari præcepit : « Doctor Sacræ Scripturæ tradendæ sanctum habebit numquam a communi doctrina ac traditione Ecclesiæ vel minimum discedere ; utique vera scientiæ hujus incrementa, quæcumque recentiorum sollertia peperit, in rem suam convertet, sed temeraria novatorum commentaria negliget ; idem eas dumtaxat quæstiones tractandas suscipiet, quarum tractatio ad intelligentiam et defensionem Scripturarum conducat ; denique rationem magisterii sui ad eas normas diriget, prudentiæ plenas, quæ Litteris Encyclicis *Providentissimus* continentur. » (Litt. Apost. *Quoniam*, 27 martii 1906, § 13).

Nihil Auctor curat, ut parum dicamus, decisiones Pontificiæ Commissionis Biblicæ, de quibus Pius X edicit : « Declaramus expresseque præcipimus universos omnes conscientiæ obstringi officio sententiis Pontificalis Consilii de Re Biblica, sive quæ adhuc sunt emissæ, sive quæ posthac edentur, perinde ac Decretis Sacrarum Congregationum, pertinentibus ad doctrinam probatisque a Pontifice, se subjiciendi. »

Quin D. Brassac hæc præcepta sancte servet, potius vim argumentorum quæ favent doctrinæ communiter receptæ enervat, dum e contrario fortiter difficultatibus ab adversariis allatis insistit ; sæpe documenta magisterii ecclesiastici negligit vel eorum sensum ad propria placita pervertit ; indolem præternaturalem vel miraculosam plurium factorum ab hagiographis narratorum vel silentio premit vel ad minimum reducit ; vaticiniis messianicis non raro omnem fere vim probandi adimit ; in multis a recto tramite doctrinæ theologicæ deflectit ; plus æquo tribuit auctoribus heterodoxis vel scriptoribus catholicis theoriis liberioribus imbutis, dum Leo XIII declarat, nimium dedecere « ut quis, egregiis operibus, quæ nostri abunde reliquerunt, ignoratis aut despectis, heterodoxorum libros præoptet, ab eisque cum præsenti sanæ doctrinæ periculo et non raro cum detrimento fidei, explicationem locorum quærat, in quibus catholici ingenia et labores suos jamdudum optimeque collocarint, » nec incorruptum Sacrarum Litterarum sensum ab eis tradi posse, qui, « veræ fidei expertes, Scripturæ non medullam attingunt, sed corticem rodunt. » Tandem quasi nihil habet quod pietatem fovere possit, ac ita spiritum, quo antiquum D. Vigouroux opus præstabat, penitus immutavit.

Quæ omnia eo graviora sunt quod agitur de « Manuali » quod in manibus versatur tot alumnorum sanctuarii, quorum institutioni Ecclesia materna cum sollicitudine invigilare debet. Ipsa enim vehementer cupit ut ii, qui in spem altaris succrescunt, reverentiam ac amorem altissimum erga Sacram Scripturam concipiant, ita ut, sacerdotio aucti et vineam Domini ingressi, experimento noscant quam sit « utilis omnis Scriptura divinitus inspirata ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia, ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus. » (II *ad Tim.*, III, 16, 17).

Quare Emi ac Revmi DD. Cardinales una mecum Inquisitores Generales latum die 12 hujus mensis præfati operis damnationis decretum edere sui muneris esse duxerunt, ac simul cetera nondum evulgata decimæ quintæ editionis volumina operis « Manuel biblique » imprimi omnino prohibuerunt.

Hæc autem omnia SSmus Dominus Noster Pius PP. XI, suprema Sua auctoritate probata ac confirmata, tecum communicanda mandavit.

Et fausta cuncta atque felicia tibi adprecor.

Romæ, 22 decembris 1923.

R. Card. Merry del Val.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Une question à propos du baptême des jeunes filles catéchumènes. Doit-on leur accorder le baptême, ou peut-on le différer jusqu'à leur mariage ?

Le danger à craindre, c'est que fréquemment, mettons 2 sur 5, ces enfants n'attendent pas de faire régulièrement leur mariage, mais se laissent prendre par des jeunes gens païens ou hérétiques et vivent dans le péché toute leur vie ou durant un temps plus ou moins long.

Prévoyant un pareil danger, doit-on baptiser ces enfants ? Généralement les missionnaires baptisent les

enfants non nubiles, car le danger est éloigné. (Rép. du St-Off. 1866 ; cf. Boury, nº 27).

Quant aux jeunes filles nubiles, deux opinions.

Les uns les baptisent et croient devoir les baptiser : 1º parce que, assez instruites et bien disposées, elles ont droit au baptême ; 2º parce que dans la majorité des cas, et après un temps plus ou moins long, ces mariages peuvent être régularisés et le sont de fait ; 3º parce que, comme il peut arriver que certaines filles ne puissent pas se marier, il semble odieux de leur refuser le baptême, pour cette seule raison, durant 10 ou 20 ans ou jusqu'à leur mort.

Les autres croient pouvoir différer jusqu'à leur mariage le baptême des jeunes filles nubiles, parce que 1º la réponse mentionnée plus haut, en distinguant les nubiles et non nubiles et en accordant le baptême à celles-ci, semble le refuser à celles-là, ou du moins ne pas le prescrire ; 2º la fréquence de ces enlèvements est un scandale et une déplorable profanation du baptême ; 3º on a beau prendre toutes les précautions possibles en demandant aux parents de la jeune fille de ne pas permettre ces mariages : peine perdue ; 4º dans certains cas il sera toujours impossible de régulariser ces mariages, et mieux vaut que ces enfants se perdent n'étant encore que catéchumènes, que de devenir apostates.

Qu'en pense l'*Ami du Clergé* ?

R. — 1º La question que vous posez et qui est très pratique en pays de missions relève du principe général suivant, énoncé par tous les théologiens : « Celui qui a charge d'âmes est tenu, en vertu même de sa charge et en *justice,* d'administrer les sacrements à tous ceux qui les lui demandent raisonnablement ; les autres prêtres n'y sont tenus que par *charité.*

« Mais les uns et les autres ont l'obligation de les refuser à ceux qui en sont *incapables* ou *certainement indignes,* sauf, pour ceux qui ne sont qu'*indignes* mais non *incapables,* s'il y avait à les leur refuser de trop graves inconvénients. »

Appliquons ces principes, formulés par tous les auteurs, et qui d'ailleurs sont d'une évidence qui saute aux yeux, au cas des jeunes filles dont vous parlez.

Ces jeunes filles ne sont certainement pas *incapables* de recevoir le baptême, puisqu'elles le désirent ardemment et sont suffisamment instruites des vérités de la foi, non seulement de celles qu'il est nécessaire de croire de nécessité de moyen, mais aussi des autres.

Seraient-elles *indignes* de le recevoir, et d'où proviendrait cette indignité ?

Sont indignes de recevoir les sacrements, d'une manière générale, tous les pécheurs *connus publiquement* comme tels, qui refusent explicitement ou implicitement, c'est-à-dire par le fait même de leur conduite pratique, de sortir de l'état de péché dans lequel ils se trouvent. Sont également indignes les pécheurs *occultes,* c'est-à-dire dont l'indignité n'est pas connue du public, mais que le ministre sait attachés au péché et refusant d'en sortir.

Or, les jeunes filles dont il est question dans le cas posé et que le missionnaire assure être parfaitement disposées au baptême, ne peuvent être rangées ni dans la première ni dans la seconde catégorie des indignes.

A ne considérer donc que le passé et le présent, ces jeunes filles ont droit au baptême, et le ministre responsable qui est leur pasteur ne peut pas le leur refuser sans injustice.

2º Mais il faut bien considérer aussi un peu *l'avenir* dans le jugement à porter sur ces jeunes candidates au baptême, et c'est précisément cet avenir qui dans son incertitude même ou mieux ses dangers, cause l'anxiété du missionnaire. Il s'agit du danger de perversion qui menace bon nombre des jeunes filles à baptiser, et ici encore il faudra user de distinction.

D'abord, considéré en lui-même et abstraction faite des circonstances particulières dans lesquelles se trouve telle personne, le danger de perversion ou de chute plus ou moins profonde, plus ou moins durable, est-il un obstacle à l'administration du baptême, lorsque par ailleurs cette personne est bien disposée ?

Il faut répondre hardiment *non.* Le Code déclare expressément, dans son canon 745 § 3, que les enfants ayant l'usage de la raison et demandant spontanément le baptême doivent y être admis, sans exiger autre chose.

D'ailleurs, si on voulait n'administrer le baptême ou la pénitence qu'aux personnes entièrement à l'abri de tout danger de perversion, c'est-à-dire de tout péché grave, à qui l'administrerait-on ?

Ce n'est donc pas le péril de péché considéré en lui-même qui peut être un obstacle au baptême des jeunes filles dont il est question, puisque ce péril menace plus ou moins toute âme en ce monde, les unes d'une manière, les autres d'une autre, aussi bien dans les pays chrétiens que dans les milieux païens.

C'est donc aux *circonstances particulières* qui caractérisent pour chaque cas le danger de perversion et le rendent plus ou moins pressant, plus ou moins grave, plus ou moins inévitable, qu'il faut prêter une spéciale attention.

Or, le danger tenant à ces circonstances particulières peut être ou *prochain* ou *éloigné,* à peu près *inévitable* ou au contraire *pouvant être évité* sans trop grande difficulté, *certain* pour la personne en question ou plus ou moins *incertain.*

a) En appliquant ici les principes de théologie morale relatifs à ceux qui sont dans une occasion *extérieure* de péché indépendante de leur volonté, comme l'est pour certaines des jeunes filles dont il s'agit le danger d'être livrées *malgré elles* à un polygame, à un païen ou à un hérétique, sans qu'il puisse y avoir ou sans qu'il y ait en réalité mariage, on doit dire qu'un tel danger ne peut être un obstacle à leur baptême que s'il est, à la fois, *certain, prochain* et moralement *inévitable.*

Dans ce cas, en effet, on se trouve en présence d'une profanation *imminente* et *durable* du baptême, sans avoir le moyen de remédier à cette triste situation.

Mais si le danger n'est ni *prochain,* ni *certain,* ni surtout *inévitable,* et que, par ailleurs, la personne en question soit très décidée à faire son pos-

sible pour l'éviter, non seulement on n'est pas obligé de lui refuser le baptême, mais on doit au contraire le lui accorder.

Il ne suffit donc pas d'une crainte plus ou moins grave de danger de perversion, pour qu'on puisse être autorisé à refuser le baptême à une personne qui par ailleurs en est digne, mais il faudrait avoir une *certitude morale* de sa chute prochaine dans le mal signalé.

Il n'est donc nullement nécessaire d'avoir la certitude morale de la persévérance d'une personne déterminée dans la bonne voie, qu'il s'agisse de mariage ou de toute autre occasion de chute, pour qu'on puisse et doive lui accorder le baptême ; mais il suffit qu'on n'ait pas la certitude morale de sa prochaine perversion, quand même cette perversion serait *probable*.

En d'autres termes, on ne peut frustrer de son droit certain au baptême une personne *hic et nunc* bien disposée, que si l'on peut faire valoir contre ce droit la certitude qu'elle en abusera sans tarder, parce que le désordre qu'on ne peut pas ne point redouter pour elle est vraiment *prochain, certain* et *inévitable*.

Nous avons parlé jusqu'ici du danger de perversion en le considérant comme venant du *dehors*, c'est-à-dire de la mauvaise volonté des parents et non de la personne elle-même, que nous avons supposée au contraire décidée à résister autant qu'elle le pourrait à la pression des siens.

b) Mais le cas laisse entendre que la perversion vient aussi de la faiblesse de ces jeunes filles elles-mêmes, qui, lasses d'attendre un mariage régulier, se laissent séduire par un jeune païen ou hérétique et s'unissent à lui en situation irrégulière, situation qui durera un temps plus ou moins long, peut-être toute la vie.

Il faut, même ici, appliquer les principes déjà posés et conclure que si le danger d'une telle union irrégulière n'est ni *certain*, ni *prochain*, ni *inévitable*, on ne peut refuser le baptême à la personne en question, si actuellement elle est bien résolue à ne pas se laisser entraîner à la séduction.

Si au contraire le danger, vu le caractère de la personne et les autres circonstances, était *prochain, moralement certain* et *inévitable*, il faudrait prolonger l'épreuve et ne pas accorder le baptême.

Ces solutions sont celles données par le St-Office lui-même (18 juillet et 14 sept. 1892 ; 8 juillet 1895 ; S. C. de la Prop., 20 juin 1866).

3° Appliquons-les plus particulièrement aux cas proposés.

Il est manifeste d'abord que la distinction, assez commode du reste, entre filles nubiles et non nubiles, en vertu de laquelle on baptise toutes les *non nubiles* et on renvoie le baptême des *nubiles*, ne peut être admise pratiquement. Le danger peut être, en général, plus *prochain* pour les nubiles ; mais ce n'est pas la seule proximité du danger qui doit être prise en considération. Il faut d'abord qu'il soit *réel* et *certain* pour toutes et chacune de celles auxquelles on ne croit pas pouvoir accorder le baptême, et, de plus, il faut encore qu'il ne puisse être évité par elles. En agissant ainsi en bloc et sans tenir compte des circonstances, les missionnaires jugent *arbitrairement* et ne tiennent compte ni des décisions expresses de Rome, ni du droit certain au baptême qu'ont toutes les filles, même nubiles, pour lesquelles le danger n'est ni *certain* ni *inévitable*.

Et cette manière de faire est d'autant plus arbitraire et lèse d'autant plus les droits très réels de ces jeunes filles que, comme le dit l'exposé du cas, il n'y en a que 2 sur 5 environ qui, en fait, se mettent, après leur baptême, dans une situation fausse mais qui, ajoute l'exposé, est généralement régularisée après un temps plus ou moins long.

C'est donc parce que 2 sur 5 des baptisées mèneront pendant un temps une vie de péché que, *à priori* et sans distinction aucune, on condamnerait toutes les cinq à ne pas recevoir le baptême jusqu'à ce que leur situation matrimoniale soit définitivement réglée conformément aux lois de l'Eglise, les privant ainsi des secours chrétiens dont elles ont d'autant plus de besoin qu'elles sont plus exposées au danger, ainsi que le dit le Saint-Office dans les textes indiqués...

L'argument tiré du *scandale* pour justifier cette manière de faire est vraiment puéril, et s'il valait quelque chose, il vaudrait tout aussi bien pour les non nubiles que pour les autres, parce que, un peu plus tôt ou un peu plus tard, et peut-être même avant telle ou telle qui sont nubiles, elles pourront donner pareil scandale. Il vaudrait pour tous les baptisés, car combien, hélas ! parmi eux donnent du scandale d'une manière ou d'une autre, même dans nos vieilles populations chrétiennes d'Europe ! Et il faudrait, parce que 2 personnes sur 5 donneront du scandale, il faudrait en bloc et sans aucune enquête particulière à chacune, refuser le baptême à toutes !

Inutile de discuter les 3e et 4e raisons invoquées : elles ne sont pas *ad rem ;* car de ce qu'on ne peut empêcher le danger en faisant intervenir les parents, et de ce qu'on ne peut, dans certains cas, ramener dans le vrai chemin une malheureuse baptisée qui reste dévoyée toute sa vie, il ne peut évidemment résulter qu'on ait le droit de refuser le baptême, en bloc, à toute une catégorie de personnes bien disposées.

Redisons-le encore pour terminer : la question d'admission ou de refus d'admettre au baptême est une question absolument *personnelle* pour tous et chacun des candidats, et elle doit être traitée pour le compte personnel de chacun par les missionnaires. Ceux-ci sont obligés *sub gravi* d'accorder à tous ceux qui en sont dignes un sacrement si nécessaire, et ils ne peuvent le refuser légitimement qu'à ceux qui en sont certainement indignes, ou du moins qu'ils jugent tels après sérieuse enquête.

Q. — L'opinion de l'*Ami* (1923, p. 7) est que si l'on administre le baptême à un mourant, il faut (quand on en a le temps) procéder selon les règles liturgiques, c'est-à-dire faire toutes les cérémonies du baptême d'après le Rituel, autant celles qui précèdent que celles qui suivent le baptême proprement dit.

Mais quelle formule employer pour le baptême d'un adulte qui, s'il ne peut se mouvoir, peut encore répondre aux interrogations, réciter les prières, etc. ? Formule du baptême des enfants ou formule du baptême des adultes ?

R. — Dès lors que l'adulte est baptisé *solennellement,* comme on le doit, même quand on ne peut le conduire à l'église, il faut administrer le sacrement selon la formule prescrite dans le Rituel pour *les adultes;* à moins que l'Ordinaire n'accorde ou n'ait accordé, pour ce cas ou d'une manière habituelle, la permission de suivre les cérémonies prescrites pour le baptême des enfants. (Can. 755, § 2).

Cependant, comme le dit expressément ce canon, l'Ordinaire ne peut permettre sans grave raison la substitution dont il s'agit. C'est d'ailleurs lui qui est juge de l'importance de la raison invoquée, et le prêtre qui reçoit la permission, après avoir exposé le cas tel qu'il est, peut en user sans aucun scrupule.

LITURGIE

Q. — Des Clarisses, qui célèbrent au 29 novembre la fête de tous les Saints de leur Ordre, ont une de leurs maisons dans une ville où S. Saturnin est patron principal, et donc double de 1re classe. Jusqu'ici ces religieuses fêtaient S. Saturnin le 29 novembre, avec mémoire de la fête de tous leurs Saints. Mais cette dernière fête venant d'être élevée au rite double de 2e classe, elles se demandent quel office elles doivent faire ce jour-là.

J'ai consulté le « calendariste. » Il m'a répondu, en s'appuyant sur le décret n. 3919, que les religieuses doivent renvoyer S. Saturnin au 1er décembre. Comme je lui faisais remarquer la divergence qu'il y aurait entre leur chapelle et la paroisse, il me dit que ce cas se présentait également pour des translations accidentelles (décret n. 4264), et qu'il n'avait pas à modifier sa solution (cf. *Ephemerides liturgicæ,* 1915, p. 365).

L'anomalie me paraît si forte, que je désire connaître le sentiment de l'*Ami.*

R. — I. En réalité, les décrets de la S. C. des Rites du 27 juin 1896, n. 3919, ad 16, et du 3 mai 1911, n. 4264, allégués ci-dessus, ne peuvent fournir aucun élément de solution pour des cas d'occurrence proprement dite. Ces décrets, en effet, tendent uniquement à préciser en quel ordre doit être effectuée, dans les Calendriers particuliers, la reposition ou la translation des diverses fêtes transférables qui se trouvent perpétuellement ou accidentellement empêchées à leur date propre [1].

[1] Voici la teneur du premier de ces décrets, rendu à la demande des Capucins : « Quando plura simul Provinciæ vel unius alteriusque Conventus officia particularia fixe sunt transferenda, utpote sua die perpetuo impedita, quænam prius transferenda seu assignanda sunt ? — Resp. Calendarium cujuscumque Provinciæ redigatur super Calendario perpetuo Ordinis ; calendarium vero cujuscumque Cœnobii super calendario respectivæ Provinciæ. » (S. R. C., 27 juin 1896, n. 3919, ad 16).

Quant au décret du 3 mai 1911, n. 4264, on en trouvera le texte dans l'*Ami* de 1911, p. 537, et un commentaire pratique dans l'*Ami* de 1912, p. 351.

On ne saurait non plus faire état ici de la réponse donnée par les *Ephemerides* dans leur no du 15 juin 1915, p. 365. Cette réponse ne vaut évidemment que pour le cas y envisagé, c'est-à-dire pour la translation accidentelle de deux offices appartenant l'un à toute une Province régulière, l'autre à quelque couvent de cette même Province.

Pour déterminer, dans le problème d'*occurrence perpétuelle* qui nous est soumis, laquelle des deux fêtes coïncidentes a droit à la préférence sur l'autre et partant sera célébrée par les religieuses le 29 novembre, il nous faut recourir aux caractères d'importance des fêtes et les appliquer dans l'ordre même où les présentent les nouvelles rubriques du Bréviaire. (Tit. II, *De festorum præstantia).* Or, l'examen du premier de ces caractères, — *ritus altior,* — suffit à résoudre ledit problème [1]. En raison donc de la supériorité de son rite, et sans qu'il soit besoin d'invoquer à cet effet d'autres notes de préséance, la fête de S. Saturnin continuera d'être célébrée par les Clarisses en son jour propre, qui est le 29 novembre.

II. Maintenant qu'elle est élevée au rite double de 2e classe, la fête de tous les Saints de leur Ordre, empêchée à perpétuité, comme on vient de le voir, par celle de S. Saturnin, ne peut plus être simplifiée pour n'avoir qu'une commémoraison dans l'office prédominant. Elle doit être reportée définitivement à une date ultérieure.

Quelle sera cette date ? C'est ici qu'interviennent les deux décrets du 27 juin 1896 et du 3 mai 1911. D'après ces décrets, il faut, dans la reposition des diverses fêtes perpétuellement déplacées, faire passer celles qui sont permutées pour tout un diocèse ou toute une province religieuse avant celles qui ne le sont que pour une église particulière ou pour un couvent. Si donc, comme on nous le donne à entendre, le 1er décembre est un jour libre — c'est-à-dire non occupé déjà par une fête fixe de 1re ou de 2e classe — dans le Calendrier perpétuel de la Province régulière à laquelle appartient le couvent de Clarisses, c'est à cette date que doit être placé à demeure, dans le Calendrier particulier de ce couvent, l'office permuté de tous les Saints de l'Ordre.

Q. — Veuillez me faire savoir si, en 1924, *la messe* du dimanche dans l'Octave de l'Epiphanie, empêchée à son incidence par la fête de la Sainte Famille, devait être dite le 19 janvier.

R. — Oui, conformément à la réponse déjà donnée à ce sujet par l'*Ami* le 17 août 1922, p. 527, la messe perpétuellement empêchée du dimanche dans l'Octave de l'Epiphanie devait, en 1924, être reprise le samedi 19 janvier.

On objectera peut-être que les nouvelles ru-

[1] L'application de ce premier caractère de préséance des fêtes entre elles a permis de même au rédacteur de l'*Ordo peculiaris pro quibusdam ecclesiis* à l'usage du diocèse d'où nous a été adressée la question à laquelle nous répondons présentement, de fixer, v. g., au 16 août, — sans avoir à tenir compte des décrets n. 3919 et n. 4264, et bien que ce jour fût déjà occupé dans le Calendrier de l'Eglise universelle par la fête de S. Joachim, double de 2e classe, — la célébration de la Saint-Roch pour les localités où ce Saint est patron principal du territoire ou titulaire de l'église.

briques générales du Missel (Tit. I, n. 6) défendent de reprendre dans la semaine suivante la messe omise d'un dimanche après l'Epiphanie anticipé au samedi. En réalité, la défense s'applique au cas assez fréquent où, faute de place normale dans l'année liturgique, l'office de l'un des dimanches après l'Epiphanie a lieu la veille de la Septuagésime [1]. Si la messe correspondante audit office se trouve alors empêchée par l'occurrence de quelque fête prédominante, ne serait-ce pas une anomalie de revenir à cette messe après la célébration d'un autre office dominical ? Rien de semblable ne se produit lorsqu'on reprend au 19 janvier la messe du dimanche dans l'Octave de l'Epiphanie commémoré le samedi 12 à l'office et à la messe de la Sainte Famille [2].

Quant au silence de la rubrique spéciale placée, dans la récente édition du Missel, à la suite de la messe de la Sainte Famille, on ne saurait légitimement s'en prévaloir pour infirmer la réponse de l'*Ami*. La rubrique, en effet, a uniquement pour but d'indiquer quand il faudra reprendre au cours même de l'octave privilégiée de l'Epiphanie la messe, omise en son jour, du dimanche dans cette octave.

Il reste donc que, là où l'office choral est obligatoire, la messe conventuelle du 19 janvier 1924 devait être la messe du dimanche dans l'octave de l'Epiphanie.

Cette messe se disait sans *Credo ;* mais, — par analogie avec les messes du dimanche dans l'octave de Noël et du dimanche dans l'octave de l'Ascension, lorsque, ayant été empêchées à leur incidence par un office supérieur occurrent, elles sont reprises, la première après le 1er janvier, et l'autre le vendredi qui suit immédiatement le jour octave de l'Ascension, — elle comportait le *Gloria in excelsis,* la préface propre (non toutefois le *Communicantes*) de l'Epiphanie, et des ornements blancs. Enfin, en raison de l'office *de Beata* récité ce jour-là, on devait prendre pour dernier évangile l'évangile de la 2e des messes sabbatines de la Sainte Vierge.

Q. — Actuellement on reconstruit les églises dévastées dans nos régions par les Allemands.

Nos églises rurales comportent généralement trois autels : le grand, et deux petits, dont l'un est dédié à la Sainte Vierge et l'autre au titulaire de l'église. Il se fait, en plusieurs paroisses, que l'on remplace l'autel du titulaire par un autre, dédié soit au Sacré-Cœur, soit à S. Joseph ou à un autre Saint maintenant plus en vogue ; ou bien encore on en fait un autel commémoratif des tristes événements de la guerre, sans rien y conserver qui rappelle le souvenir du titulaire.

Dans une réunion de confrères, je prétendis qu'après la Sainte Vierge, le titulaire doit avoir son autel propre ; mais je ne pus appuyer mon affirmation sur des décrets liturgiques. J'ai pensé que le bienveillant *Ami* saurait nous donner la vraie doctrine, avec preuves à l'appui.

R. — I. L'autel propre du titulaire de l'église n'est autre que le maître-autel. « Dans beaucoup d'endroits, en France, dit Mgr Barbier de Montault, on érige un autel spécial au titulaire de l'église, afin de l'honorer d'un culte particulier. Ceci se fait par irréflexion, car on semble oublier que ce saint a déjà sous son vocable l'église entière et son maître-autel, ainsi qu'il résulte de la cérémonie même de bénédiction ou de consécration : *Ut hanc ecclesiam et altare, ad honorem tuum et nomen sancti tui N., purgare et benedicere digneris* [1]. La Congrégation des Rites a donc eu raison de condamner un pareil abus [2]. »

C'est pourquoi elle interdit aussi d'exposer à la place principale du maître-autel toute autre image que celle du titulaire de l'église. (S. R. C., 27 août 1836, n. 2752, ad 5 ; 11 mars 1837, n. 2762).

II. Ce serait répondre au vœu formulé par le concile de Trente (sess. XXI, c. VII) que de reprendre, pour les autels secondaires d'une église neuve, les vocables de ceux de l'église détruite qu'elle remplace.

Néanmoins, si l'un de ces autels était autrefois dédié au titulaire de l'église, il faudrait, d'après ce qui précède, lui choisir un titre différent. Pour ce choix, on s'inspirera avant tout des grandes dévotions catholiques, ou même de quelque dévotion locale conforme à l'esprit de l'Eglise ; mais le curé se gardera de céder à ses préférences personnelles ou au caprice de quelques personnes pieuses.

III. Peut-on faire de cet autel un autel commémoratif ? — Il faudrait d'abord savoir ce que l'on entend exactement par là. En tout cas, l'autel doit porter un vocable exclusivement liturgique, c'est-à-dire soit un nom de saint, soit la dénomination d'un mystère dont le culte public ait été dûment approuvé. On aura soin, d'ailleurs, d'éviter tout ce qui, dans la décoration de l'autel ou de l'église, ressemblerait à une glorification des victimes de la guerre : donc pas de plaque portant leurs noms (S. R. C., 20 oct. 1922, *Dubium* [3] ; cf. 2 mars 1641, n. 733) ; pas de couronnes mortuaires (S. R. C., 22 mai 1896, n. 3909).

Q. — Dans une étude, l'*Ami* concluait qu'il n'est pas permis de mettre des bougies de stéarine sur l'autel où le Saint-Sacrement est exposé : la cire seule est admise [4].

Je voudrais que le rédacteur complétât son travail. Le curé qui enfreint les décrets de la S. C. des Rites sur ce point précis commet-il une faute, et cette faute est-elle grave ou vénielle ? En d'autres termes, les

[1] Ce cas se présente chaque fois que l'année civile ayant seulement cinquante-deux dimanches, l'un des offices dominicaux d'après l'Epiphanie ne trouve pas de place le dimanche, soit avant la Septuagésime, soit à la suite du 23e dimanche après la Pentecôte.

[2] En effet, le dimanche 13 janvier, occupé par l'office du jour octave de l'Epiphanie, est un dimanche *vacant*.

[1] On pourrait encore citer le début de l'inscription sur parchemin déposée, avec les saintes reliques, dans le sépulcre du maître-autel à la consécration d'une église : *Anno..., die... mensis..., ego N. Episcopus N. consecravi ecclesiam et altare hoc in honorem sancti N., etc.* (Pontifical).

[2] *Traité pratique de la construction des églises,* t. I, p. 156.

[3] Voir *Ami* 1922, p. 758.

[4] Notons qu'actuellement la S. C. des Rites n'exige pas la cire absolument pure. Elle tolère un mélange où la cire d'abeilles entre dans des proportions plus ou moins grandes, suivant qu'il s'agit ou non du cierge pascal et des cierges prescrits à l'autel pour la célébration de la sainte messe. (S. R. C., 14 déc. 1904, n. 4147).

décrets précités obligent-ils *sub gravi, sub levi,* ou *sub nulla culpa ?*

R. — I. Toutes les décisions authentiques (décrets proprement dits ou réponses) de la S. C. des Rites ont la même autorité que si elles émanaient directement du Souverain Pontife. (S. R. C., 23 mai 1846, n. 2916 [1] ; 8 avril 1853, n. 3023). A moins donc d'être purement directives, c'est-à-dire de ne contenir évidemment que de simples conseils [2], elles sont obligatoires en conscience [3]. (S. R. C., 11 sept. 1847, n. 2951, ad 13).

Or, les décisions de la S. C. des Rites alléguées par l'*Ami* et auxquelles vous faites allusion, sont authentiques ; elles figurent, en effet, dans la Collection officielle des décrets de cette Congrégation. D'autre part, elles sont plus que directives : une défense y est formulée, comme on le verra en relisant le texte reproduit dans le nº de l'*Ami* du 29 mars 1923, p. 208.

Ce sont, il est vrai, des réponses particulières, et l'on peut se demander si de telles réponses ont force de loi ailleurs que dans les localités ou les Instituts auxquels elles sont destinées. Pour en décider, ce serait trop peu d'un article de revue, si développé qu'on le suppose : il y a là matière à plusieurs chapitres d'un traité *De Legibus*. Nous ne saurions donc nous y attarder. D'après la plupart des liturgistes (v. g. Turrinus, Cavalieri, de Herdt, Bourbon, Wapelhorst, Hægy, Coppin et Stimart, etc.), il faut tenir pour équivalentes à des décrets généraux et partout obligatoires les réponses particulières de la S. C. des Rites dont l'objet est d'application générale. Aussi n'est-il pas rare de voir la S. C. elle-même se contenter de renvoyer à ces réponses ceux qui la consultent : *Serventur decreta.*

II. Aucun auteur, que nous sachions, ne regarde comme prohibé *sub gravi* l'emploi des bougies de stéarine à l'autel, tant qu'elles ne s'y trouvent pas aux lieu et place du luminaire liturgique strictement requis.

Quant à juger et à qualifier pour le for interne les infractions — trop fréquentes, hélas ! — aux décrets de la S. C. qui défendent cet emploi, nous ne l'essaierons pas. Il nous faudrait nous permettre une incursion sur un domaine qui, dans cette revue, n'est pas le nôtre. D'ailleurs, comment pourrions-nous en bonne prudence risquer un jugement, alors que les éléments concrets d'appréciation, variables d'un cas à l'autre, nous échappent ?

Q. — En 1924, le 3 juillet, nous avons en occurrence le Cœur Eucharistique de Jésus et la Commémoraison des Souverains Pontifes. L'office est donc du Cœur Eucharistique de Jésus. Régulièrement, la 9e leçon devrait être des Souverains Pontifes. Mais ils n'ont pas de leçons historiques. Devons-nous lire la 9e leçon de S. Léon II, commémoré en second lieu ?

[1] Déclaration expressément confirmée et approuvée par Pie IX, le 17 juillet de la même année.

[2] « Directiva sunt [S. R. C. decreta] : *a)* quando formam consilii seu meræ directionis habent, v. g. *laudabilius esset, convenit, permitti* aut *tolerari potest... ; b)* quando rubricam directivam interpretantur. » (Coppin et Stimart).

[3] On sait ce que les moralistes (v. g. Arregui, n. 63, 1) entendent par « obligation en conscience. »

L'Ordo serait alors rédigé comme suit : « Fer. V. *Alb.* Eucharistici Cordis Jesu, *dupl. maj.* Off. pr. Lect. 9 (ex 3 fit 1) S. Leonis II. Com. Omn. SS. PP., S. Leonis II et Octavæ SS. App. in Laud. et Missa, *Credo,* Præf. Nativ., Ev. ult. Commemorationis SS. PP. (S. R. C., 29 april. 1922). » *Quid de casu ?*

R. — En réalité, le cas ne devrait pas se présenter pour vous tel que vous l'avez envisagé.

Quand, à l'occasion de la récente extension de la fête de S. Irénée à l'Eglise universelle, la fête du Pape S. Léon II eut été définitivement reportée au 3 juillet, vraie date de sa mort, il fallut, dans certains Calendriers particuliers, déplacer à son tour la Commémoraison de tous les saints Souverains Pontifes, fixée au 3 juillet depuis plusieurs années [1]. Ainsi le voulait l'esprit de la liturgie. (Cf. S. R. C., 21 nov. 1893, *Decretum generale super duobus Festis vel Officiis eadem die occurrentibus,* n. 3811, § III). Il eût été étrange, en effet, de simplifier à perpétuité la fête d'un saint en son jour *natal,* afin d'y maintenir un office, naguère mobile, que rien n'empêchait de remettre une fois pour toutes au lendemain [2]. C'est pourquoi ladite Commémoraison figure désormais au 4 juillet dans le Calendrier propre au clergé de Rome.

Votre Calendrier aurait donc à être revisé de même. Cette révision accomplie, la fête du Cœur Eucharistique de Jésus et celle de S. Léon II se trouveraient chez vous, le 3 juillet prochain, en occurrence immédiate. Voici quel serait alors, du moins dans ses grandes lignes, le dispositif de votre *Ordo* :

Le 2 juillet, aux 2es vêpres de la Visitation de la B. V. M., mémoire seulement de la fête suivante et de S. Léon II, pape et confesseur *(semi-double* simplifié).

Le 3 juillet, fête du Cœur Eucharistique de Jésus, *double majeur.* 9e Leçon abrégée [3] de S. Léon II. Mémoire de ce saint et de l'octave des SS. Pierre et Paul à laudes et à la messe, *Credo,* préface de Noël, dernier évangile de l'octave. Aux vêpres, mémoire de la fête suivante, de S. Léon II et de l'octave.

Le 4 juillet, Commémoraison de tous les SS. Souverains Pontifes. Mémoire de l'octave à laudes et à la messe, *Credo,* préface des apôtres. Aux vêpres, mémoire de la fête suivante et de l'octave.

[1] Primitivement, là où elle avait été concédée, la Commémoraison de tous les saints Souverains Pontifes se célébrait généralement sous le rite double majeur ou double, le premier dimanche libre après l'Octave des saints apôtres Pierre et Paul. — En raison de la prééminence accordée à l'office dominical par la bulle *Divino afflatu,* la S. C. des Rites permit le 9 février 1912 de fixer ladite Commémoraison au 1er juillet. — Plus tard, on lui donna pour siège le 3 juillet, le 1er se trouvant, en vertu du décret général du 28 octobre 1913 (§ I, n. 1), assigné désormais à la fête du Précieux Sang de N.-S.

[2] Comme autrefois le 3 juillet, le 4 n'est actuellement occupé dans le Calendrier de l'Eglise universelle que par un *infra Octavam* commun.

[3] Si l'on n'avait pas à sa disposition les leçons historiques abrégées approuvées par la S. C. des Rites, il faudrait réunir ici en une seule leçon les trois leçons du 2e Nocturne de l'office de S. Léon II.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 23 januarii 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 5 31 JANVIER 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Chronique théologique

Quelques controverses théologiques

SOMMAIRE. — I. A propos du VIe centenaire de la canonisation de S. Thomas d'Aquin. — Comment l'Eglise nous oblige à suivre S. Thomas. — Controverse Riedinger-Pègues. — Une phrase de l'encyclique *Studiorum Ducem.*

II. La Semaine thomiste à Rome. — Mgr Grabmann dirime la controverse sur la thèse thomiste de l'essence et de l'existence. — Les *Mélanges thomistes* du Saulchoir.

III. La controverse sur la Justice originelle et la grâce sanctifiante. — Le livre du P. Kors. — La thèse des manuels, tout à fait en dehors de la pensée de S. Thomas. — Deux interprétations thomistes. — Les principaux articles parus sur la question.

IV. La controverse des adultes d'âge, mais non de raison et de conscience. — Les critiques du R. P. Harent, dans le *Dictionnaire de théologie.* — Le R. P. Clayes Bouuaert, dans la *Nouvelle Revue théologique.* — Les RR. PP. Garrigou-Lagrange, Hugon et Larivé, dans la *Revue Thomiste.* — Le modeste avis de l'*Ami.*

V. Le *Catéchisme de Pie X* et l'intercession des âmes du Purgatoire.

I

Au cours de l'année 1923, la pensée catholique s'est attachée plus spécialement à la grande figure de S. Thomas d'Aquin. Le VIe centenaire de la canonisation du saint Docteur était, en effet, une fort opportune occasion de faire resplendir, une fois de plus, aux regards des théologiens et philosophes catholiques, la lumière de vérité qui jaillit avec tant d'éclat de presque toutes les pages écrites par l'angélique Maître.

S. S. Pie XI avait prescrit à tous les séminaires, collèges ecclésiastiques et Universités d'organiser des fêtes en l'honneur de l'Ange de l'Ecole. L'Académie romaine de St-Thomas prit l'initiative de ces fêtes dans la Ville papale et, du 17 au 25 novembre, organisa une « Semaine thomiste, » à laquelle furent conviés, pour y prendre la parole, d'éminents théologiens et des philosophes estimés.

La France fut représentée à ces assises solennelles de la doctrine thomiste par M. Maritain, de l'Institut catholique de Paris, et par S. E. le cardinal Billot [1]. La leçon de M. Maritain, « *le Thomisme et la crise de l'esprit moderne,* » fut exclusivement philosophique : contre l'agnosticisme, le naturalisme et l'individualisme contemporains, dont la source commune est l'idéalisme, un seul remède efficace existe : le réalisme de S. Thomas. Par là S. Thomas est bien « le grand apôtre des temps modernes. » Le discours prononcé par S. E. le cardinal Billot avait pour thème : « *S. Thomas et sa philosophie au XIXe siècle.* » Mais, tout en faisant le procès du modernisme et des modernisants qui ne veulent point de la philosophie thomiste, l'éminent théologien montra l'opportunité, à l'heure actuelle, du retour aux principes rationnels thomistes dans l'exposé même du dogme catholique. Non pas que ce système philosophique soit à la base de la science sacrée ; mais, étant le système de tous les âges et de tous les temps, celui qui correspond parfaitement aux exigences supérieures de la raison et de la foi, le système thomiste est bien celui qui, dans notre langage humain, traduit le mieux les réalités divines. Dieu, en effet, a exprimé nos dogmes dans le langage des hommes ; les termes de la révélation sont ainsi du domaine de notre commun savoir. Il importe donc que nous ayons par la philosophie une connaissance scientifique de ces termes empruntés par Dieu à notre idiome et entre lesquels la Révélation a posé un lien qui dépasse notre raison. Or, en dehors du thomisme, il est impossible de trouver un exposé vraiment scientifique et solide à la fois de la signification des formules qui sont le revêtement de notre croyance. Et ce thomisme, seul capable d'opérer ce labeur et cette synthèse, c'est le thomisme des 24 thèses approuvées par la Congrégation des Etudes le 27 juillet 1914 [1]. C'est ce thomisme que recommande l'Eglise, qu'elle impose même dans une certaine mesure, rappelant qu'on ne peut s'éloigner des principes, surtout des principes métaphysiques de S. Thomas, sans courir de graves dangers d'erreur.

Il était bon qu'une voix autorisée comme celle de l'éminent jésuite se fît entendre pour rappeler les directions de l'Eglise relativement à l'enseignement de la philosophie thomiste. Ces directions, en effet, tout le monde les connaît, tout le monde les accepte. Mais trop d'esprits prévenus par je ne sais quel préjugé d'école ou de famille religieuse essaient d'en diminuer la portée et la force. Dans une méchante querelle [2] suscitée au R. P. Pègues, à propos de quelques assertions de

[1] Il convient également de rappeler que la cheville ouvrière de la « Semaine thomiste » a été un Français, le R. P. Geny, S. J., professeur à l'Université Grégorienne.

[1] Voir le texte dans l'*Ami* 1919, p. 867.
[2] *Revue Apologétique,* 1er juin 1923, p. 303-308.

son beau livre *l'Initiation thomiste,* un auteur, d'ailleurs estimé, s'est efforcé récemment d'élargir les voies par où le théologien et le philosophe catholiques pourraient encore passer, du consentement de l'Eglise, tout en s'écartant sciemment de ce thomisme intégral que semble préconiser le canon 1366 § 2 et que suppose expressément le choix des vingt-quatre thèses. Et pour justifier son attitude à l'égard du « thomisme étroit que l'Eglise ne nous impose nullement, » le P. Riedinger verse dans le débat des documents déjà connus et cent fois expliqués, je veux dire la lettre privée de Benoît XV, du 19 mars 1919, au T. R. P. Général des Jésuites, et une note spéciale de ce même Père Général en ce qui concerne la position de la Compagnie de Jésus dans la fameuse question de l'essence et de l'existence. Nos lecteurs trouveront ces deux documents dans l'*Ami* 1919, p. 868.

Depuis la controverse Riedinger-Pègues, un autre document, d'une bien plus grande importance que la lettre de Benoît XV (que jamais n'ont publiée les *Acta),* est paru sur la question. C'est une phrase de l'encyclique *Studiorum Ducem* de Pie XI, consacrant expressément la liberté de discussion là où la foi n'est pas en jeu. Sans doute, Pie XI, écrivant cette encyclique à propos du VIe centenaire de S Thomas, rappelle les prescriptions du canon 1366; mais il ajoute aussitôt : « *At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia; neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notæ auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quæ sibi verisimilior videatur.* »

Cette phrase pontificale, dont personne ne peut contester ni l'authenticité ni la signification obvie, a provoqué, nous le savons, bien des sentiments divers dans le monde théologique. Pourquoi ne dirions-nous pas que quelques-uns, sans doute avec beaucoup de légèreté, l'ont interprétée comme une sorte d'adoucissement, sinon de rectification, du canon 1366? Ceux-là, partisans de Suarez avant tout, ont exulté de joie. D'autres ont été réellement contristés et se sont demandé sincèrement si la parole pontificale n'allait pas être utilisée contre ledit canon et mise en opposition avec lui, pour en diminuer la portée : thomistes sincères, ils se sont émus de l'événement. A la dernière Congrégation générale de la Compagnie de Jésus, deux délégués d'une province italienne — précisons : celle de Venise — n'ont-ils pas insisté pour qu'on imposât dans l'enseignement philosophique de la Compagnie les vingt-quatre propositions ?

A notre humble avis, la parole pontificale plane bien au-dessus de toutes ces contingences. Il y a, en effet, un principe certain qui doit dominer toute interprétation de cette parole : c'est que le Pape ne saurait contredire le droit canon ou vouloir en énerver les prescriptions. Pie XI, d'ailleurs, rappelle expressément le canon 1366 : « *Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice juris canonici præcipitur, ut* philosophiæ rationalis ac theologiæ studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant ; *atque ad hanc normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum.* » Donc, si la parole pontificale n'infirme en rien la règle posée par le Code, pourquoi se livrer à des sentiments qu'une interprétation fautive seule pourrait provoquer ?

Qu'a donc voulu dire le Pape? Il n'a fait que répéter une fois de plus une vérité banale à force d'être redite, à savoir, que l'Eglise ne saurait *imposer* comme un sentiment dont il n'est pas permis de s'écarter sans pécher, des doctrines qui, en réalité, sont de pures opinions, livrées par Dieu à la discussion des humains.

On pourrait concevoir trois façons pour l'Eglise d'imposer ces doctrines : — soit par un jugement doctrinal infaillible d'ordre spéculatif, portant sur leur vérité et, par voie de conséquence, sur la fausseté des opinions opposées ; — soit par un jugement doctrinal d'ordre pratique, portant sur la sécurité de ces doctrines ou la non-sécurité des opinions adverses ; — soit enfin par un simple jugement disciplinaire.

Or, en l'espèce, aucun de ces jugements ne semble possible.

Tout d'abord, l'Eglise ne peut juger d'une manière infaillible la vérité d'une thèse philosophique ou théologique que dans la mesure où cette thèse apparaît en connexion évidente et nécessaire avec le dogme. Faudra-t-il donc affirmer que les opinions de S. Thomas sont en connexion nécessaire avec le dogme? Mais précisément c'est le propre de l'opinion d'admettre la possibilité du contraire : *Opinio,* dit S. Thomas, *est actus intellectus declinantis in unam partem contradictionis cum formidine alterius.* (I, q. 79, a. 9, ad 4).

Dirons-nous que l'Eglise imposera les opinions de S. Thomas au nom de la sécurité doctrinale, réprouvant par là comme non-sûres, au point de vue de la foi, les autres opinions? Sans doute, par ce jugement d'ordre pratique, elle ne trancherait pas nécessairement la question de la vérité spéculative des premières, pas plus qu'elle ne proclamerait la fausseté des autres. Mais, en agissant ainsi au nom de la sécurité doctrinale, l'Eglise, d'une part, chargerait d'une façon grave la conscience de ses théologiens et de ses futurs prêtres en une matière où cependant la controverse doctrinale apparaît encore possible et licite au regard de la foi ; et, d'autre part, pratiquement, elle supprimerait la liberté de discussion sur des sujets en soi discutables et jusqu'ici librement discutés.

Dira-t-on enfin que la logique du raisonnement établit entre les vérités révélées et tout au moins les doctrines philosophiques de l'angélique Docteur une connexion suffisamment étroite pour que l'Eglise, au nom de cette connexion, se reconnaisse

le droit et le devoir d'intervenir par voie d'autorité ? Mais une telle assertion est fausse. Le rôle de la raison en regard des articles de la foi a été bien défini par S. Thomas : « *Si adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via* AD PROBANDUM *articulos fidei per rationes, sed* AD SOLVENDUM *rationes, si quas inducit contra fidem.* » (I, q. 1, a. 8). Le rôle de la philosophie en théologie est donc un rôle purement négatif. Il ne faut pas songer à prouver rationnellement nos dogmes, ni même à en démontrer toujours la convenance ; mais on doit, par le bon usage de la raison, écarter les contradictions que les adversaires voudraient trouver, au nom de cette même raison, dans les assertions de notre foi. Dans cette lutte d'une raison raisonnant juste contre une raison déraisonnant, peut-on dire que la sécurité de la foi est en cause si la raison qui devrait raisonner juste porte ses coups à faux et n'arrive pas à convaincre l'adversaire ? Non certes : encore que la vérité philosophique du thomisme éclaterait *luce meridiana clarior,* il s'ensuivrait simplement que la bonne solution des objections, mais non la sécurité de la foi, est subordonnée à l'emploi de la philosophie thomiste.

Toutefois, reconnaissons que l'Eglise est gardienne de la vérité et de l'ordre naturels, dans la mesure où cette vérité et cet ordre sont nécessaires à la sauvegarde de la vérité et de l'ordre surnaturels. Elle peut, elle doit même proscrire les systèmes philosophiques dont l'aboutissement logique est la négation du surnaturel, ou l'impossibilité d'établir rationnellement les motifs de crédibilité, ou encore l'impuissance pour l'intelligence humaine de traduire analogiquement en ses concepts les dogmes révélés. Mais, dans la controverse actuelle, il ne s'agit pas de cela. Les systèmes philosophiques en présence prétendent bien sauvegarder et défendre la vérité et l'ordre naturels et se poser en serviteurs de la foi.

Aussi, quel que soit l'intérêt doctrinal indiscutable qui s'attache à l'emploi, en théologie, d'une bonne philosophie, l'Eglise ne saurait intervenir au nom de son magistère pour imposer le système de S. Thomas. Elle pourra intervenir au nom de la discipline. Et encore, ici, entendons-nous. Elle ne songera pas à l'*imposer,* — ne pouvant porter un précepte qui enlèverait à l'esprit humain une de ses prérogatives essentielles, celle de pouvoir discuter librement des opinions libres ; — mais elle s'efforcera de *recommander* le système qui lui paraît le plus recommandable, précisément à cause des avantages que le dogme en retire dans la défense de ses affirmations contre les attaques de l'incrédulité. Et cette opinion, au jugement des Papes, corroborant le jugement six fois séculaire de l'Ordre dominicain, et le sentiment d'un grand nombre de théologiens réguliers et séculiers, c'est l'opinion de l'angélique Docteur. Cette préférence de l'Eglise est un *fait* qui s'impose et qu'on ne peut nier.

C'est d'ailleurs en ce sens que le R. P. Pègues, dans sa réponse au R. P. Riedinger [1], rappelle la vraie portée des règles tracées par l'Eglise :

« La législation de l'Eglise ne fait que consacrer, pour l'Eglise universelle, ce qui était, depuis toujours, la législation fondamentale de l'Ordre de S. Dominique. Dès 1286, c'est-à-dire douze ans après la mort de S. Thomas, le Chapitre général de l'Ordre enjoignait *à tous et à chacun de promouvoir efficacement, dans la mesure de leur science et de leur pouvoir, la doctrine du vénérable maître Frère Thomas d'Aquin, de précieuse mémoire.* On devra promouvoir sa doctrine, et aussi la défendre, *du moins à titre d'opinion, — saltem ut est opinio.* — Voilà bien (continue le R. P. Pègues) la parole vraiment d'or, qui tranche par avance et depuis sept siècles, toutes les difficultés qu'on voudrait faire contre l'injonction de suivre et d'enseigner, dans les matières de philosophie et de théologie, la doctrine de S. Thomas. *Il ne s'agit aucunement d'imposer cette doctrine comme on impose les choses qui sont de foi,* quand elle présente un enseignement qui n'a pas été défini par l'Eglise. Mais, *au milieu même des doctrines ou des enseignements qui ne constituent que des opinions plus ou moins libres,* l'Eglise a le droit et elle peut même estimer comme un devoir de choisir telle doctrine ou tel enseignement qu'elle juge plus en harmonie avec le corps des vérités dont elle a la garde ; et, parce que cet enseignement ou cette doctrine lui agrée davantage, d'enjoindre à ceux qui ont la charge d'enseigner, de le donner dans leurs cours, *non certes comme un enseignement de foi,* ou *comme nécessairement vrai en tout,* mais, du moins, *à titre d'opinion qu'elle préfère, — saltem ut est opinio.* Ce droit, que nul ne saurait méconnaître à l'Eglise, elle en a usé en faveur de S. Thomas d'Aquin et de lui seul, en telle manière même qu'elle a déclaré, dans la personne du pape Pie X, que « si jamais la doctrine d'un auteur ou d'un autre saint a été recommandée par elle avec ordre ou invitation de la propager ou de la défendre, ce n'était que dans la mesure où elle s'accordait avec les principes de Thomas d'Aquin, ou qu'elle ne s'y opposait en aucune manière. » Elle estime ses ordres, sur ce point, de la plus haute importance — *magni momenti,* — enjoignant aux maîtres de « se souvenir loyalement qu'ils n'ont pas reçu le pouvoir d'enseigner pour communiquer aux élèves de leurs cours *les opinions qui leur plaisent,* mais pour leur livrer les doctrines qui sont le plus approuvées par l'Eglise : *Magistri probe meminisse debent non idcirco sibi factam esse potestatem docendi, ut sua opinionum placita cum alumnis disciplinæ suæ communicent, sed ut iis doctrinas Ecclesiæ probatissimas impertiant.* » (P. 348).

On voit en quel sens il faut comprendre les termes : ordres, prescriptions, injonctions. L'Eglise demande aux professeurs d'enseigner le thomisme ; c'est là son système préféré. Mais ce n'est qu'une direction, non un précepte formel ; tout comme les vingt-quatre thèses étaient données par la S. C. des Etudes et par Benoît XV lui-même comme des directives sûres proposées par l'Eglise, *tutæ normæ directivæ,* et non comme des règles doctrinales imposées. Nous avons, dans l'*Ami,* insisté déjà à deux reprises [2] sur ce caractère des prescriptions de l'Eglise touchant l'enseignement du thomisme ; il est donc inutile d'y revenir. Mais il est clair, — et c'est là que nous en voulions venir, — qu'en recommandant aux professeurs l'enseignement,

[1] *Revue Thomiste,* juillet-décembre 1923, p. 344-367. La citation que nous reproduisons ici d'après la *Revue Thomiste* est empruntée par le R. P. Pègues lui-même à son opuscule : *Autour de S. Thomas.* Voir *Ami* 1919, p. 868.

[2] Voir *Ami* 1919, p. 866 sq. ; 1921, p. 517 sq.

aux élèves l'étude du thomisme, l'Eglise n'entend nullement ravir leur liberté intellectuelle. User de cette liberté pour s'éloigner du sentiment de S. Thomas, même sur l'une des vingt-quatre thèses, même sur la question pourtant si fondamentale en métaphysique de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, — à moins d'un mépris formel des directions de l'Eglise, — ne constituera pas la faute théologique dont doive s'alarmer la conscience. Et c'est cela que Pie XI officiellement, Benoît XV officieusement, ont cru devoir rappeler, pour éviter que quelques esprits étroits ne voulussent rétrécir outre mesure la liberté sagement laissée à l'intelligence humaine. Toutefois cette liberté, laissée à ceux qui croient devoir en user dans un but de recherche scientifique ou par affinité intellectuelle, n'emporte pas avec elle cette sécurité qui s'attache nécessairement aux opinions préconisées par l'Eglise. « A vos risques et périls, semblent dire les Souverains Pontifes, vous pouvez chercher la vérité en dehors du thomisme; mais pour Nous, Nous proclamons seule sûre la doctrine thomiste et Nous vous invitons à la suivre. »

Si telle est la situation exacte, — et comment pourrait-on, sans, par le fait même, accuser de contradiction des Souverains Pontifes, soutenir qu'elle n'est pas telle ? — le devoir est tout indiqué. Il est d'ailleurs si facile d'allier à l'obéissance prompte et filiale le légitime souci de conserver les traditions de famille religieuse ! Léon XIII en a donné le secret aux Pères de la Compagnie de Jésus, en leur demandant d'abandonner les opinions des théologiens de la Compagnie partout où ces opinions seraient en opposition avec la doctrine du Maître commun, de les suivre partout où elles sont en accord avec cette doctrine. Et, ajoute le Pontife, il serait bien difficile de trouver un seul point où quelque auteur de la Compagnie ne sera pas en harmonie avec le Docteur angélique : *in documentis quæ certo sunt S. Thomæ, non ita facile erit ut scriptores Societatis ab illo omnes dissentiant* [1].

II

Le VIe centenaire de S. Thomas aura donc été, à Rome, l'occasion d'excellentes leçons philosophiques et théologiques, dont il restera mieux que le souvenir. On se propose, en effet, d'éditer très prochainement, en un recueil spécial, les sept cours de la Semaine thomiste. En plus des deux leçons du cardinal Billot et de M. Maritain, l'ouvrage contiendra, de Mgr Orazio Mazzella, archevêque de Tarente, en italien, *S. Thomas et la philosophie d'Aristote ;* de Mgr Eijo y Garay, évêque de Madrid, en espagnol, *S. Thomas et la Mystique* [2] *;* de Mgr Deploige, président de l'Institut Léon XIII à Louvain, en français, *La théorie thomiste de la famille ;* de Mgr Grabmann, professeur à l'Université de Munich, en latin, *S. Thomas et la distinction réelle de l'essence et de l'existence ;* du R. P. Cordovani, O. P., professeur à l'Université de Milan, en italien, *Le Thomisme en face du néo-idéalisme italien.*

Le cours de Mgr Grabmann mérite de retenir l'attention des philosophes catholiques. On sait que toute une école prétend encore que S. Thomas n'a pas enseigné la distinction réelle entre l'essence et l'existence réelles. Tout se réduirait, chez l'angélique Docteur, à une distinction réelle entre l'essence possible et l'existence réelle. Telle est la thèse des PP. Piccirelli, Urraburu, Frick, Chr. Pesch, etc. Ce dernier déclare péremptoirement : « *Non concedo S. Thomam docuisse realem distinctionem inter existentiam et essentiam productam* [1]. » De son côté, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique,* art. *Dieu,* t. IV, col. 1180, le R. P. Chossat avait écrit : « Le premier scolastique dont un historien, dans l'état actuel de nos connaissances, puisse dire sans controverse qu'il ait admis cette distinction, est Gilles de Rome, quelques années après la mort de S. Thomas. » Lorsqu'elle parut, cette assertion souleva, du côté thomiste, une tempête de réclamations. Le R. P. Gardeil entama une assez vive polémique avec le R. P. Chossat dans la *Revue thomiste* (1910), et, dans cette même revue, l'éminent historien des œuvres de S. Thomas, le R. P. Mandonnet, remit les choses au point dans un excellent article sur *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence (1276-1287).* Après la conférence de Mgr Grabmann, le doute même ne sera plus permis : des documents inédits du XIIIe siècle montrent que l'interprétation traditionnelle de la pensée du Docteur angélique n'est pas excessive.

« Siger de Brabant, professeur contemporain de l'Aquinate à l'Université de Paris, parle explicitement de l'opinion de « Frère Thomas » en la matière, qu'il avoue ne pas comprendre, car, dit-il, Frère Thomas soutient que l'existence est réellement distincte de l'essence sans cependant être un accident. Un fragment d'une dispute philosophique tenue à Paris en 1279, cinq ans après la mort du saint, donne et défend comme étant l'opinion de Frère Thomas que l'existence, dans les créatures, n'est pas une propriété découlant de l'essence mais lui advient *ab extra.* Enfin, Henri de Gand, le Docteur solennel, traitant ex professo de la question de l'essence et de l'existence, en 1276, nie la distinction réelle. Contre lui se lèvent alors tous les défenseurs de S. Thomas, ses frères et dévots, Bernard de Gannat, Robert de Colletorto, Bernard de Trillia et d'autres, qui, d'un commun accord, affirment et soutiennent la doctrine du Maître, en rappelant et en citant les textes mêmes auxquels les thomistes se réfèrent encore aujourd'hui [2]. »

Le recueil romain aura été devancé par la belle publication des PP. Dominicains de la Province de France, éditée au Saulchoir. Ces *Mélanges tho-*

[1] Lettres du 30 décembre 1892. Voir *Ami* 1921, p. 520.

[2] La *Vie Spirituelle* a publié en 1923 un n° spécial sur *S. Thomas Docteur mystique,* dont voici le sommaire : M. Lavaud, *Notes distinctives de sa sainteté ;* R. P. Noble, *Synthèse de sa doctrine morale ;* R. P. Garrigou-Lagrange. *Principes fondamentaux de la Mystique ;* R. P. Pègues, *La Somme théologique, manuel de vie intérieure ;* R. P. Synave, *Les commentaires scripturaires ;* R. P. Cathala, *Les opuscules de piété.* (Voir *Ami* 1923, p. 543).

[1] *De Verbo incarnato,* Fribourg-en-B., 1909, n. 108.

[2] Compte-rendu du journal *Rome,* 1er décembre 1923. — *Rome,* journal catholique illustré, de langue française, paraissant à Rome le 1er et le 15 de chaque mois. Directeur : Robert Havard de la Montagne. Prix de l'abonnement, 20 f., chez Desclée, 5, Piazza Grazioli.

mistes forment le troisième volume de la BIBLIOTHÈQUE THOMISTE. Dans un fort volume in-8° de plus de 400 pages de texte serré, ont trouvé place dix-sept études, toutes ayant trait soit à la vie ou à la sainteté de Thomas d'Aquin, soit à ses œuvres ou à sa doctrine, soit encore, — et c'est par là que la dernière étude, si remarquable, du R. P. Théry sur David de Dinant se rattache au Docteur angélique, — aux thèses combattues et réfutées par S. Thomas. Le tout forme un ensemble harmonieux dans lequel le Docteur angélique se trouve étudié sous tous ses aspects. Le R. P. Mandonnet, dans un magistral article, fait l'histoire de *la canonisation de S. Thomas*. Suit une étude historique sur *les disputes quodlibétiques de S. Thomas d'après la tradition manuscrite,* du P. J.-A. Destrez. Les critiques y trouveront en appendice la liste des manuscrits et des éditions des *Quodlibeta*. Le P. Synave établit avec une rigueur absolue que S. Thomas n'a écrit que deux commentaires sur les Evangiles, « une reportation, imparfaite à certains égards, sur l'évangile de S. Matthieu, et une reportation, celle-là hors de pair, sur l'évangile de S. Jean. » Le P. Chenu apporte une contribution à l'histoire du traité de la foi, en faisant un commentaire historique de IIª-IIæ, q. 1, a. 2 : *Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis* ? L'histoire du vœu solennel, esquissée par le P. Louis Misserey, nous fait comprendre pourquoi S. Thomas n'eût pas admis, selon le droit en vigueur à son époque, la profession religieuse avec des vœux simples. Pour lui, la profession religieuse se confond avec le vœu solennel, la consécration que le religieux fait de sa personne à Dieu. Le P. Lemonnyer, avec sa connaissance si parfaite des épîtres de S. Paul et des commentaires de S. Thomas, présente une substantielle étude sur *les Apôtres docteurs de la foi*. Chargés d'enseigner, les Apôtres dans un degré supérieur à tous les autres ont reçu communication de la révélation divine, et, pour corriger leur impréparation à la tâche qui leur était imposée, ont été comblés des charismes nécessaires [1]. Les différents aspects du problème de la connaissance, de ce problème qui, de nos jours, est si fréquemment posé par les partisans de l'idéalisme, avec toutes les conséquences métaphysiques qu'il comporte, sont mis successivement en relief par le P. Sertillanges : *L'être et la connaissance ;* par le P. Garrigou-Lagrange : *La première donnée de l'intelligence,* c'est-à-dire l'être ; par le P. Gardeil : *La perception de l'âme par elle-même ;* par le P. Blanche : *L'abstraction ;* et par le P. Roland-Gosselin : *La théorie thomiste de l'erreur*. S. Thomas moraliste ne pouvait être passé sous silence : c'est le R. P. Noble, un maître de la théologie morale thomiste [1], qui nous expose ce qu'est, d'après S. Thomas, *l'action volontaire ;* comment « nos actions, morales ou immorales, sont, les unes et les autres, volontaires..., et (cela) au même titre, avant que nous ne songions à les distinguer entre elles du chef de leur moralité. » Signalons encore la belle étude du P. Héris sur *l'amour naturel de Dieu,* et l'article succinct, mais combien précis et profond, du P. Gillet sur les rapports du « moral » et du « social. » Entre ceux qui étendent trop et ceux qui restreignent le domaine de *la justice générale,* le P. Bésiade a défini sa position : « Partout où il y a un bien commun à réaliser par une multitude organisée qui forme une société parfaite, un Tout, il y a une puissance directrice qui dicte des ordres, au nom du Tout social, et des individus, des parties qui les exécutent. Tel est le domaine de la justice générale. » Les idées générales émises par le P. Bésiade prennent une forme plus concrète, sous la plume du P. Hugueny, dans un dernier article de morale sociale et politique : *l'Etat et l'individu,* lequel constitue une excellente réfutation des théories matérialistes de Durkheim.

Cette trop sèche énumération suffit à montrer la richesse de ces *Mélanges thomistes,* au sujet desquels nous n'avons qu'un regret à exprimer : le prix trop élevé auquel ils se vendent, et qui les rend presque inabordables aux prêtres studieux, mais trop souvent peu fortunés [2].

III

Nous avons annoncé, lorsqu'il parut [3], le deuxième volume de la BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, *La Justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas,* du R. P. Kors, O. P [4]. Mais nous n'avons encore donné à nos lecteurs aucune analyse de cet ouvrage, travail consciencieux de recherche historique et savant exposé systématique, qui mérite mieux qu'une simple mention. Encore qu'on puisse ne pas se rallier aux conclusions du R. P. Kors, on doit reconnaître la valeur hors de pair d'une étude qui pose le véritable problème théologique du péché originel en regard de la justice primitive.

Nos meilleurs manuels sont, en effet, trop simplistes sur cette question. Pour les besoins de l'apo-

[1] A signaler, en passant, une manière curieuse de présenter le don des langues : « Les Corinthiens, gens curieux, étaient friands de ce don plus que du don de prophétie. Ce qu'il appelle ici parler en langue, l'Apôtre veut qu'on l'entende d'une langue inconnue et non traduite. Parler allemand à un français, sans traduire, ce serait lui parler en langue. De même dire des visions, sans les expliquer, c'est parler en langue. Donc toute parole incomprise et non expliquée, quelle qu'elle soit, c'est un discours en langue. » *In I ad Cor.*, c. XIV, lect. I ; cf. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. 176, a. 2.

[1] Nous profitons de l'occasion pour attirer derechef l'attention de nos lecteurs sur le dernier ouvrage du R. P. Noble, prieur du Saulchoir, *La Conscience morale*. (Voir *Ami* 1923, p. 68*). « *La Conscience morale*, disait à l'auteur le R. P. Gardeil dans un discours prononcé lors de la promotion au grade de Maître en S. Théologie des RR. PP. Gillet et Noble (17 octobre 1923), nous présente visiblement S. Thomas... A l'exemple de ces grands maîtres dominicains, dont les commentaires, si profondément originaux, ont été primitivement publiés comme un simple encadrement du texte de la *Somme* ou du *Contra genies*, vous encadrez S. Thomas... C'est vraiment ici votre ouvrage de maître dominicain, qui parle sans doute en son nom propre et dont toutes les assertions portent leur justification en elles-mêmes, mais qui met sa gloire à s'effacer devant le génie supérieur de celui qui, seul parmi nous, possède le droit de tenir école » (p. 20).

[2] In-8° de 412 pages, 28 f., franco 30 f. ; pour les abonnés de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 23 et 25 fr. (Adresser les demandes à l'Administrateur de la *Bibliothèque thomiste*, Le Saulchoir, à Kain, Belgique).

[3] *Ami* 1923, p. 258 ; cf. p. 236. (Un vol. in-8° de XII-176 p., 10 f., franco 11 f. ; même adresse).

[4] Aujourd'hui professeur à l'Université catholique Charlemagne, de Nimègue.

logétique catholique, et la défense du dogme contre les exagérations jansénistes et protestantes, on en est venu à concevoir, depuis Dominique Soto, que l'essence de la justice originelle est constituée par la grâce sanctifiante, et partant, que l'essence du péché originel est constituée par la privation de cette grâce. On va même jusqu'à considérer cette doctrine comme « l'opinion commune des théologiens [1] » depuis le Concile de Trente, et, tout en avouant qu'elle n'est qu'une simple opinion théologique, on ajoute « qu'il ne semble pas qu'il y ait lieu de s'en écarter [2]. » Ouvrez Labauche, Tanquerey, Hurter, Mazzella, Palmieri, Pesch : c'est à cette théorie que tous se rallient explicitement. La réaction contre cette thèse un peu simpliste et, en tous cas, très différente de la thèse exposée par S. Thomas, fut timidement inaugurée à Rome par le P. Pignataro, dans son cours lithographié *De Deo Creatore* (1900). Encore que l'édition imprimée en 1904 porte ces mots, à la thèse XLIX : *peccatum originale essentialiter est originalis gratiæ privatio,* le texte véritable, donné primitivement aux élèves et d'ailleurs reproduit dans l'édition imprimée elle-même, au cours de la démonstration (p. 408), était celui-ci : *peccatum originale essentialiter est originalis et gratuitæ justitiæ privatio.* La conséquence de cette définition est que la concupiscence entre dans l'essence même du péché originel, comme son élément matériel : *deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, quam vocamus concupiscentiam, etiam hæc pertinet, ut aliquid materiale, ad constitutivum intrinsecum deordinationis peccati originalis.* C'était un louable — et méritoire — effort de la part du Révérend Père, pour se dégager d'une opinion si couramment reçue dans la Compagnie de Jésus et revenir à la vraie notion du péché originel, selon la doctrine authentique de S. Thomas. Peu de temps après, le cardinal Billot s'expliqua dans le même sens et avec plus de netteté encore : « *Peccatum originale est essentialiter destitutio justitiæ originalis... et quia in justitia originali aliquid se habebat ut formale, id est gratia, radix charitatis, et aliquid ut materiale, id est, ipsi charitati annexum integritatis donum quo inferior pars sub dominio rationis continebatur, in peccato quoque originali eadem distinctio attenditur : hinc quidem formale, id est privatio gratiæ et charitatis per quam voluntas subdebatur Deo ; inde vero materiale, id est concupiscentia sive privatio vigoris quo sub voluntate frenabantur aliæ omnes animæ vires* [3]. » Avec sa vigueur et sa précision habituelles, l'éminent théologien posait le problème théologique de l'essence du péché originel considérée en fonction de la justice primitive. Toutefois, la terminologie employée par le savant jésuite ne répond pas encore tout à fait à celle qu'emploie S. Thomas. Celui-ci, en effet, parlant de l'élément formel de la justice originelle, emploie le terme, non de grâce sanctifiante, mais de rectitude de la volonté. (II *Sent.*, d. 32, a. 1, ad 1). Bien plus, il ne dit jamais expressément que cette rectitude de la volonté est la grâce sanctifiante, mais il affirme qu'elle existe par la grâce ; qu'elle inclut la grâce ; qu'elle ne peut être que par la grâce ; qu'elle est causée par la grâce. Cf. *Sum. theol.*, I, q. 100, a. 1 ; *De Malo,* q. 4, a. 2, ad 1 (3 ser. object.) ; *Id.*, q. 5, a. 1, ad 13 ; *II Sent.*, d. 32, a. 1, ad 2. On peut donc se demander s'il est bien exact d'affirmer que l'élément formel de la justice originelle est la grâce sanctifiante, et rechercher quel est le rapport exact de la grâce sanctifiante à la justice originelle, chez S. Thomas.

Cette question précise est l'objet principal de l'étude du R. P. Kors. La solution qu'il préconise avait déjà été ébauchée par un professeur de l'Université de Louvain, M. l'abbé Bittremieux : *La distinction entre la Justice originelle et la Grâce sanctifiante, d'après S. Thomas d'Aquin,* dans la *Revue thomiste,* avril-juin 1921 ; et encore, la doctrine proposée par M. Bittremieux n'était que l'écho de celle qu'avait exposée, dès 1915, le R. P. Martin, O. P., dans la *Ciencia Tomista* de Madrid, *La doctrina sobre el peccado original en la « Summa contra Gentiles. »* En deux mots, voici cette solution. Non seulement la grâce sanctifiante ne doit pas être identifiée avec la justice primitive, à laquelle cependant elle est nécessairement liée, mais elle s'en distingue *adéquatement.* Mais laissons la parole au R. P. Kors étudiant la doctrine de l'Ange de l'Ecole dans les œuvres antérieures à la *Somme théologique :*

« Saint Thomas, comme ses contemporains, définit la justice originelle une disposition de la nature ; il l'appelle la justice « naturelle [1]. » Cette disposition exprime l'ordre qui doit régner entre le corps et l'âme, entre les puissances inférieures et les puissances supérieures, entre l'âme et Dieu. Elle est donc le principe rectificateur de la nature humaine [2]. Dans ces diverses subordinations, la première, c'est-à-dire celle de la raison et de la volonté à Dieu, est la cause de la seconde et ainsi de suite [3]. Cette rectitude de la volonté donne à l'âme la force nécessaire pour maîtriser les puissances sensitives, qui, à leur tour, préservent le corps de la corruption. Nous sommes ici en présence d'une idée nouvelle, qui conduira plus tard Thomas d'Aquin à une détermination plus exacte du rapport de la grâce et de la justice originelle. Dans cette justice, S. Thomas appelle partie formelle la subordination de la volonté à Dieu, et partie matérielle la sujétion des autres puissances de l'âme et du corps à la volonté [4]. On remarquera d'ailleurs que S. Thomas admet une distinction entre la justice originelle et l'intégrité de la nature ; il semble que l'une désigne la droiture naturelle sous son aspect positif, l'autre sous son aspect négatif [5]. »

L'auteur explique ensuite comment de la justice originelle découle la science, l'exemption de concu-

[1] Tanquerey, *Synopsis,* t. I, p. 581.
[2] Labauche, *Leçons de théologie dogmatique,* t. II, *L'Homme,* Paris, 1911, p. 129.
[3] *De personali et originali peccato,* Prato, 1910, thèse XII.

[1] II *Sent.*, d. 20, q. 2, a. 3.
[2] *Id.*, d. 20, q. 2, a. 3 ; cf. d. 23, q. 2, a. 2, ad 1 ; d. 29, q. 1, a. 2, ad 5 ; d. 30, q. 1 ; d. 31, q. 1, a. 1, ad 1 ; d. 33, q. 2, a. 1 ; *De veritate,* q. 25, a. 7 ; *Contra Gentiles,* l. IV, c. 52 ; *De Malo,* q. 4, a. 1 ; cf. a. 6, ad 4 ; a. 7, ad 5 ; a. 8 ; q. 5, a. 1 ; a. 4, ad 7 ; q. 7, a. 7 et ad 9.
[3] II *Sent.*, d. 21, q. 2, a. 3 ; cf. d. 23, q. 2, a. 3 ; d. 33, q. 1, a. 1 ; *De Malo,* q. 3, a. 7.
[4] II *Sent.*, d. 32, q. 1, a. 1, ad 1.
[5] II *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2. — Kors, *op. cit.*, p. 85-86.

piscence, et l'impassibilité ; comment cette justice originelle, propriété de la nature humaine, aurait été transmise avec la nature par la voie de la génération. Toutefois,

« Bien que la rectitude primitive appartienne à la nature, elle ne découle pas de ses principes constitutifs. C'est qu'en effet, tout ce qui est composé d'éléments contraires doit être corruptible. En outre, l'appétit sensitif tend par sa nature vers tout objet délectable aux sens, fût-il contraire à la raison. L' « intellectus possibilis, » dépendant lui aussi des sens par son objet, ne peut parvenir que difficilement à la connaissance de la vérité, à cause de l'imagination contre laquelle il doit se garder. Par conséquent, si l'homme avait été créé par Dieu dans des conditions purement naturelles, de sorte qu'il eût été mortel et passible, et eût éprouvé le combat de la concupiscence contre la raison, Dieu n'aurait pas été injuste à l'égard de la nature humaine.

« La justice originelle est donc un don surajouté par la bonté du Créateur [1]. »

Un texte du *De Malo* démontre bien cette vérité. A la glose qu'en fait le R. P. Kors, nous préférons substituer ici la traduction littérale de ce passage significatif : « La créature raisonnable dépasse donc les autres créatures, en ce qu'elle est capable d' (atteindre le) souverain bien par la vision et la jouissance divine. Toutefois, pour arriver à cette fin, les principes de la nature ne lui suffisent pas : il faut y ajouter le secours de la grâce divine dont elle a besoin. Mais ici encore, il faut considérer qu'un secours divin est nécessaire communément à toute créature raisonnable, c'est le secours de la grâce sanctifiante... Mais, en plus de ce secours, un autre secours surnaturel est nécessaire à l'homme, en raison de sa composition (d'âme et de corps),... ce secours fut la justice originelle [2]. »

D'après ce texte, il est clair qu'on ne peut identifier, chez S. Thomas, les concepts de grâce sanctifiante et de justice originelle. Mais s'il faut les distinguer, comment concevrons-nous cette distinction ? Devra-t-on identifier, du moins dans son principe formel, la justice originelle et la grâce sanctifiante ? Et si non, quel rapport soutient la justice originelle avec cette grâce ?

« Selon un bon nombre de théologiens, S. Thomas, dans ses derniers ouvrages, spécialement dans la *Somme théologique*, soutiendrait que la grâce sanctifiante est le principe formel de la justice originelle. Ces commentateurs admettent alors que la grâce sanctifiante avant la chute jouissait d'une efficacité supérieure à celle qu'elle a dans l'état actuel, où Dieu l'a limitée, quant à son effet, à la restauration de la seule personne. Ils sont ainsi conduits à distinguer de la justice originelle l'intégrité de la nature.

« Cette opinion ne nous semble pas fondée. Il est bien vrai que, dans la *Somme*, la relation entre la grâce sanctifiante et la justice originelle est plus accentuée et plus étroite que dans les ouvrages antérieurs. Nous ne sommes plus ici en présence d'une simple juxtaposition de fait de ces deux grâces, mais bien en face d'une dépendance nécessaire, indispensable. L'une ne peut exister sans l'autre. Cependant nous ne croyons pas pour autant que S. Thomas affirme leur identité [3]. »

[1] *Op. cit.*, p. 88-89.
[2] *De Malo*, q. 5, a. 1.
[3] *Op. cit.*, p. 133-134.

L'auteur développe ensuite les arguments qui lui paraissent démontrer que, dans la pensée de S. Thomas, la grâce sanctifiante, quoique intimement unie à la justice originelle dont elle était, dans Adam, la cause efficiente, est cependant adéquatement distincte de cette justice. Le principal argument est tiré de ce que la grâce sanctifiante est un don personnel, la justice originelle un don de nature.

« Dieu a doué l'homme de la rectitude originelle, pour suppléer à l'insuffisance de sa nature. C'est donc que la justice originelle, quoique dépassant les forces naturelles, ne s'élève cependant pas au-dessus de la dignité de l'âme, qui appelait cette justice originelle et en était comme la mesure [1]. Or, la grâce sanctifiante dépasse infiniment la dignité de l'âme, non seulement parce que l'âme ne peut pas la produire, comme c'est déjà le cas pour la justice originelle, mais encore et surtout parce que la grâce habituelle, qui est essentiellement de l'ordre surnaturel, dépasse infiniment l'ordre naturel, auquel appartient la nature humaine. Si donc la justice originelle est donnée à l'homme pour suppléer à l'insuffisance de sa nature vis-à-vis de l'âme, il s'ensuit que la justice primitive perfectionne la nature humaine seulement dans son ordre propre : elle

[1] Ce double aspect de la justice originelle, dépassant les forces naturelles et ne rectifiant cependant l'humanité que dans l'ordre de la nature, afin de la rendre conforme à la dignité de l'âme, nous explique la méprise de certains commentateurs de S. Thomas qui ont interprété la pensée du Docteur angélique comme si, dans l'état d'innocence, en raison même de cette dignité de l'âme, l'intégrité (l'absence de concupiscence) était *due* à la nature humaine, même si l'homme innocent avait été créé dans des conditions purement naturelles. Telle est l'opinion d'Estius *(In II Sent.*, d. 24, § 18 ; d. 30, §§ 9-12) ; de Contenson *(Theologia mentis et cordis*, l. X, diss. 3, Turin, 1769, p. 296) ; de Serry *(Tractatus de variis humanæ naturæ statibus*, Lyon, 1770, disp. I, prælect. 4) ; de Gazzaniga *(Prælectiones theologicæ*, tom. 4, Bologne, 1789, dissert. 3, sect. 3, c. 6-8). C'est en raison de cette conception erronée que ces vieux thomistes ont expliqué l'adage *vulneratus in naturalibus* par une diminution réelle des forces intrinsèques à la nature : ces forces, la rectitude des appétits sensibles sous le gouvernement de la raison, d'où l'absence de concupiscence, résultaient en effet, selon eux, d'un don dû à la nature innocente. Coupable, la nature possède donc toutes les ressources issues de sa constitution propre : l'homme déchu n'est pas diminué dans ses éléments naturels, et cependant, blessé, il lui manque quelque chose que la nature ne pouvait produire par elle-même, mais que le Créateur lui devait. Mais dès lors qu'on admet avec S. Thomas que la rectitude de la justice originelle provient d'un don gratuit, l'adage *vulneratus in naturalibus* ne peut plus s'expliquer d'une diminution réelle des forces intrinsèques de la nature.

Il n'est donc pas exact de proposer, relativement au sens à accorder à cet adage, la controverse « qui oppose, au moins depuis trois siècles, les théologiens de l'Ecole Dominicaine et de l'Ecole Suarézienne, » en ces termes : « L'état où Adam a ramené l'humanité a-t-il laissé notre nature AMOINDRIE, *non seulement dépouillée de ses privilèges et de ses dons gratuits*, MAIS AFFAIBLIE ET DIMINUÉE EN ELLE-MÊME, *non seulement nue*, MAIS BLESSÉE, MALADE, *comme le voyageur que les bandits avaient dépouillé de ses vêtements, mais aussi couvert de plaies*, sur le chemin où passa le bon Samaritain notre Sauveur ? » (E. Masure, *L'Humanisme chrétien*, dans *Revue Apologétique* du 1er janvier 1924, p. 399).

On sait, en effet, qu'à Cajétan revient l'honneur d'une comparaison dont trop souvent on attribue la paternité à Bellarmin : « Comme une personne *nue* et une personne *dépouillée* ne se distinguent pas l'une de l'autre en ce que l'une est plus ou moins dénudée que l'autre, ainsi l'humanité déchue de la grâce et de la justice originelle ne diffèrent pas en ce que l'une ou l'autre est plus ou moins dépouillée de ses prérogatives naturelles... » *(In Iª-IIæ*, q. 109, a. 2). Et cette doctrine est couramment admise chez les thomistes. Après avoir cité sur ce point les plus éminents théologiens des trois grandes écoles thomiste, scotiste, jésuite, le P. Monsabré concluait : « Tous SONT D'ACCORD sur ce point que le péché originel est une privation et que, dans l'ordre intellectuel et moral, la différence entre l'homme déchu et l'homme créé dans l'état de pure nature est analogue à celle qui existe, dans l'ordre physique, entre un civilisé dépouillé honteusement des vêtements qu'il devrait porter et un sauvage qui n'a jamais été vêtu. Tout le reste est ressemblance. » (28e Conférence). La controverse entre la plupart des thomistes (Gonet excepté) et les Jésuites porte sur la diminution des secours *extrinsèques*. Voir *Ami*, 1922, p 292-293. Mais c'est une controverse très différente de celle qu'a imaginée l'auteur des articles sur l'*Humanisme chrétien*.

la rend droite en lui procurant une parfaite harmonie entre les différentes parties constitutives du composé humain ; mais elle n'élève nullement l'homme au-dessus de l'ordre des créatures, comme le fait la grâce sanctifiante, qui, elle, lui donne participation de la nature divine. Les expressions de S. Thomas supposent donc UNE DISTINCTION FORMELLE entre la grâce sanctifiante et la justice originelle. C'est pourquoi, dans le *De Malo*, q. 5, a. 1, il faisait une distinction entre l'homme et les autres créatures rationnelles par rapport au secours divin. Pour atteindre la fin suprême, toutes ont besoin de la grâce ; mais à l'homme il faut en outre la justice originelle, à cause de la constitution particulière de sa nature [1]. Telle est, croyons-nous, la véritable interprétation de S. Thomas, qui se trouve d'ailleurs expressément chez Cajétan et Ferrariensis [2]. »

Reste à expliquer le rapport de la grâce sanctifiante et de la justice originelle. D'une part, la grâce était nécessaire, comme cause efficiente, pour produire en l'homme la domination des parties inférieures de la nature par la raison. Par elle-même, en effet, la raison était incapable d'imposer sa domination : elle avait donc besoin d'une force surajoutée et surnaturelle : cette force venait de la grâce sanctifiante. Mais, d'autre part, la justice primitive était une disposition à la grâce sanctifiante.

« Comment la justice originelle, qui est l'effet de la grâce sanctifiante, peut-elle être en même temps une disposition à cette grâce ? Pour résoudre cette difficulté, il suffit d'observer que dans tout changement substantiel, les dispositions ultimes de la matière à l'égard de la forme nouvelle procèdent de cette forme elle-même ; de là la distinction entre les *dispositiones prœviæ* et les *dispositiones ultimæ*. Les dispositions ultimes de la matière ne sont pas relatives au devenir ou *fieri* de la forme, mais à son existence ou *esse ;* elles ne sont donc nécessaires qu'à l'instant même où paraît la forme. Elles peuvent, en conséquence, résulter de la forme même. C'est ainsi que la justice originelle est à la fois disposition et effet de la grâce sanctifiante [3]. »

Ainsi, parce que la justice originelle était un don de la nature, elle devait se transmettre aux descendants d'Adam demeuré innocent avec la nature même ; mais parce qu'elle était une disposition à la grâce sanctifiante, elle ne pouvait être transmise sans appeler nécessairement dans l'âme du descendant du premier homme la grâce sanctifiante. Et réciproquement, dans l'hypothèse d'Adam pécheur, ses descendants ne pouvaient que naître destitués de la justice primitive et, par voie de conséquence, privés de la grâce sanctifiante. C'est ainsi que, même dans l'explication proposée par le R. P. Kors, se trouve suffisamment sauvegardée la doctrine que devaient proposer les Pères du concile du Vatican : *Qui negaverint ad rationem peccati originalis pertinere privationem gratiæ sanctificantis, quam primus parens libere peccans pro se suisque posteris perdidit,* a. s. [1].

Nous n'avons pas l'intention de discuter l'interprétation du R. P. Kors. Il semble toutefois qu'elle ne tienne pas suffisamment compte du rôle *formel* de la grâce sanctifiante dans la justice originelle. Ou plutôt, elle nie purement et simplement ce rôle formel, que lui avaient reconnu cependant tant de bons et authentiques thomistes, notamment les Salmanticenses, Gonet et Billuart et, de nos jours, le R. P. Pègues, dans son *Commentaire littéral.*

Une esquisse de réfutation, établissant que la grâce sanctifiante, d'après S. Thomas, fait partie, comme élément formel, de la justice originelle (cette grâce ayant des effets plus étendus que ceux qu'elle produit maintenant en nous), avait été donnée dans la *Revue Thomiste* [2] par M. A. Michel, quelques semaines après la publication de l'article de M Bittremieux. Dans sa Chronique de théologie spéculative (*Revue des Sciences phil. et théol.*, 1922, p. 705), le R. P. Martin, O. P., a inséré une petite note ironique, assez déplacée, à l'égard de ceux qui ne pensent pas comme lui. Mais depuis, M. Van der Meersch, l'auteur si estimé du *Traité de la Grâce*, publié à Bruges, et de l'article *Grâce* du *Dict. de Théologie cath.*, a repris la thèse proposée dans la note de M. Michel [3]. Et, de plus, le R. P. Stufler, S. J., a présenté de graves objections aux conclusions du R. P. Kors [4]. Rendant compte de ces deux travaux, le R. P. Martin déclare, avec plus de calme et de courtoisie, que ces critiques « permettront de scruter davantage le problème et de n'en négliger aucun aspect [5]. »

S'il fallait tirer ici une conclusion, nous dirions :

Il est maintenant bien démontré que jamais S. Thomas n'a admis l'identité de la justice primitive et de la grâce sanctifiante, et que la thèse couramment proposée par nos manuels est en dehors de la vérité thomiste.

Sur l'interprétation de la pensée du Docteur angélique deux explications paraissent possibles :

Soit celle de Gonet, Billuart, des Salmanticenses, reprise de nos jours par les PP. Pignataro, Billot, Pègues, et récemment encore défendue par MM. Michel et Van der Meersch : la grâce sanctifiante fait partie de la justice originelle, dont elle est la

[1] Voir le texte du *De Malo*, traduit par nous, ci-dessus.
[2] Cf. Cajétan, *In Iam P.*, q. 95-100 ; Ferrariensis, *Comm. in IV C. Gentes*, c. 52. — Kors, *op. cit.*, p. 135-136. — A ces références fournies par le R. P. Kors, nous croyons bon d'ajouter tout au moins le texte le plus important de Cajétan, *in* q. 95, a. 1 : « Non est doctrina S. Thomæ, quod justitia originalis sit idem quod gratia, sed quod gratia gratum faciens, de qua est sermo, sit velut radix justitiæ originalis, pro quanto subdit supremum hominis Deo. Et propterea facti in justitia originali concluduntur etiam facti in gratia, quasi justitia originalis fuerit quasi gratia quædam gratis data, fundata super gratia gratum faciente. »
Ce texte, à notre sens, n'établit pas encore péremptoirement la thèse du P. Kors et peut très bien être entendu dans le sens de la thèse du cardinal Billot et de ceux qui font, de la grâce sanctifiante, une partie — la partie formelle — de la justice originelle
Il faut d'ailleurs se rappeler que le terme « justice originelle » n'a pas toujours le même sens sous la plume de S. Thomas. Tantôt il signifie toute la rectitude primitive, y compris la rectitude surnaturelle de la volonté vis-à-vis de Dieu, et tantôt il faut en restreindre la signification à l'absence de concupiscence résultant du don d'intégrité. M. Van der Meersch, dans l'article dont il sera question tout à l'heure, a bien établi ce point.
[3] Kors, *op. cit.*, p. 139.

[1] *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 517.
[2] *Revue Thomiste*, octobre-décembre 1921, p. 624-630.
[3] *De distinctione inter justitiam originalem et gratiam sanctificantem*, dans les *Collationes Brugenses*, t. XXII (1922) ; publié en tiré à part, in-8°, 20 pages.
[4] Compte-rendu de l'ouvrage du R. P. Kors, dans la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. XLVII (1923), p. 79-82.
[5] *Revue des Sciences phil. et théol.*, 1923, p. 582.

partie formelle, et dont elle ne se distingue que d'une simple distinction inadéquate ;

Soit celle que le R. P. Kors, après le R. P. Martin et M. Bittremieux, pense avoir trouvée dans Cajétan et Ferrariensis : la grâce sanctifiante se distingue adéquatement de la justice originelle, dont elle est sans doute inséparable, mais qui n'est, en soi, qu'une perfection de la nature confinée dans l'ordre naturel, quoique produite par une cause surnaturelle.

IV

Est-il besoin de le dire ? Toutes les opinions exposées ci-dessus sont parfaitement admissibles au point de vue de la foi. Pourvu qu'on admette que par le péché originel l'homme naît privé de la grâce sanctifiante, peu importe l'explication théologique.

Privé de la grâce sanctifiante, l'homme souillé du péché originel ne peut, à aucun titre, prétendre à la gloire du ciel. Sera-t-il condamné à l'enfer ? On sait que peu à peu, dans l'Eglise catholique, la doctrine des limbes s'est affirmée et imposée : ceux qui meurent avec le seul péché originel vont, non dans l'enfer proprement dit, mais dans les limbes, où toute leur peine consistera dans la privation de la vision intuitive, que d'ailleurs ils ignorent.

Mais quels sont ceux-là ? Les enfants morts avant l'âge de raison, sans doute, et sans avoir reçu le baptême ; puis tous ceux qui leur doivent être assimilés. Mais encore, quels sont ceux qu'il faut assimiler aux enfants ? Les idiots, les simples d'esprit, ceux qui, en un mot, n'ont jamais pu faire usage de leur raison. Mais encore, est-ce tout ?

Nos lecteurs connaissent la doctrine proposée récemment par S. E. le cardinal Billot, dans une série d'articles publiés dans les *Etudes,* sous le titre : *La Providence de Dieu et le Nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut* [1]. Avant même que tous ces articles aient paru, nous avons voulu donner un aperçu exact et complet de l'opinion proposée par l'éminent théologien [2]. Il est donc inutile de revenir ici sur l'exposé de cette opinion.

Mais on ignore peut-être toutes les controverses, parfois passionnées, qui ont surgi à propos de cette doctrine « nouvelle, » assure-t-on, dans l'Eglise.

Une première critique, aussi mesurée dans la forme que sérieuse dans le fond, a été adressée à la thèse du cardinal par le R. P. Harent, S. J., dans son remarquable article *Infidèles (Salut des),* paru dans le *Dict. de Théologie cath.*, t. VII, col. 1726-1830 [3]. Le P. Harent invoque contre la thèse des adultes d'âge, mais non de raison et de conscience, l'autorité de l'Ecriture et notamment de S. Paul. Ceux qui sont inexcusables, d'après S. Paul, ce ne sont pas seulement les philosophes, les savants, ceux qu'on appellerait aujourd'hui intellectuels. L'Apôtre vise tous les païens en général ; et cette intention est d'ailleurs la conclusion de tout ce qui précède. (Rom. II, 5-8).

« La distinction imaginée par quelques exégètes, écrit de son côté le R. P. Prat, entre les philosophes et le vulgaire, est sans fondement. Paul parle des païens en général... Les philosophes sont plus coupables, parce qu'ils ont péché davantage contre la lumière, mais ils ne sont pas les seuls coupables. Restreindre à eux seuls l'argumentation de l'apôtre, c'est perdre de vue sa thèse et énerver son raisonnement [1]. »

C'est très certainement de la très grande majorité des païens (et c'est ce qui justifie son expression) que parle S. Paul lorsqu'il dit : *omnes peccaverunt* (Rom. III, 23).

« S. Paul met ici : « quand *des* païens accomplissent ce que la Loi demande » (Rom. II, 14), etc., tout simplement parce que la très grande majorité refuse de l'accomplir et pèche à un moment ou à un autre ; et c'est précisément cette très grande majorité qui lui fera dire plus loin (III, 23) : *omnes peccaverunt...,* en négligeant, outre quelques inconscients, la quantité relativement faible de ceux qui se montrent constamment bons, et qui, par là, nous montrent la loi inscrite dans leurs cœurs : ce qui d'ailleurs n'empêche pas que les autres, les *pécheurs,* quand ils agissent comme si

[1] *Etudes* des 20 octobre 1919 ; 20 janvier, 5 avril, 20 août, 5-20 décembre 1920 ; 5 mai, 20 novembre 1921 ; 5 septembre 1922 ; 20 août 1923.

[2] Voir *Ami* 1921, p. 481-486.

[3] Fascicules LVI-LVII. — Plusieurs autres fascicules du *Dictionnaire* ont paru depuis notre dernier *Bulletin théologique :* voir *Ami* 1922, p 692. Le volume VII est terminé avec la première moitié du fascicule LIX. A signaler très particulièrement, du regretté chanoine Mangenot, le copieux article *Inspiration de l'Ecriture,* col. 2068-2266. Du même auteur, mort à la tâche, et suppléé pour l'achèvement de son étude par M. Rivière, professeur à la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg, l'article *Interprétation de l'Ecriture,* col. 2290-2343.

M. A. Michel, dans l'article *Intuitive (Vision),* col. 2351-2394, complète l'article précédemment paru sur la *Gloire des Elus,* t. VI. col. 1393-1426. C'est une excellente méthode, dont nous féliciterons vivement le Directeur du *Dict. de Théologie,* chaque fois qu'elle sera employée, de confier les articles qui doivent se compléter ou qui touchent à des questions communes, au même théologien. On évite ainsi les redites.

Faute d'avoir pris cette précaution, il est arrivé que M. Tobac, dans son très remarquable article sur *Isaïe,* t. VIII, col. 1-79, a repris et traité à nouveau la question de la Prophétie de l'Emmanuel, déjà exposée tout au long, t. IV, col. 2430-2440. — Ce tome VIII amène une heureuse innovation (que l'*Ami* avait suggérée en 1922, p. 692) dans la façon d'indiquer, en titres courants, les sujets traités : dans les articles de quelque importance, à côté du titre général est accolé un sous-titre plus spécial répondant à la matière exposée dans la page.

L'article de M. F. Vernet sur *Irénée (Saint),* t. VII, col. 2394-2533, est peut-être la meilleure étude théologique qui ait paru sur le grand Evêque de Lyon. Je note en passant l'excellente interprétation, donnée par l'auteur, du texte si discuté et si souvent mal compris du lib. III, c. 3, n. 1 : « *Ad hanc enim Ecclesiam [Romanam], propter potiorem principalitatem, necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quæ est ab apostolis traditio.* » Lorsqu'on agence les différentes acceptions possibles de ce texte, on peut obtenir, nous affirmait le P. F.-X. Roiron (aujourd'hui décédé) dans les *Recherches de science religieuse* (1917, p. 36-51), 116 combinaisons possibles, dont 5 sont, à première vue, défendables et ont été défendues Voici l'interprétation très positive de M. Vernet : « La supériorité que S. Irénée proclame n'est point due à l'importance civile de Rome, ni à l'importance de l'Eglise romaine, en tant qu'elle résulte de l'importance de la ville de Rome ; c'est une supériorité de l'Eglise romaine due à un caractère intrinsèque. Ce n'est pas seulement une prééminence commune aux Eglises apostoliques en raison de leur origine, qui serait *potentior* dans l'Eglise de Rome, une prééminence honorifique qui la rendrait *prima inter pares.* Ce n'est pas même seulement une supériorité de primauté indéterminée, et nous n'avons pas une affirmation seulement implicite de la primauté juridique de l'Eglise de Rome. Mais nous avons une affirmation explicite, affirmation qui, parce qu'Irénée traite une question d'ordre doctrinal, porte uniquement sur la primauté juridique envisagée au point de vue doctrinal .. S. Irénée affirme, en termes clairs, une primauté effective. De son texte, il est légitime de conclure qu'elle est souveraine et qu'elle réside dans le pape. » (Col. 2437-2438).

[1] *La Théologie de S. Paul,* Paris, 1908, t. I, p. 266.

la loi naturelle n'existait pas, ne la sentent au dedans de leurs consciences, — ou qu'ils ne puissent avoir, par la suite, un moyen de salut dans l'Evangile. Cette façon de parler : « *des* païens », cadre donc avec l'opinion commune des théologiens. Quant à y voir un rappel de la division des gentils en philosophes et en gens qui ne le sont point, pas un mot du contexte ne nous y autorise, et ce serait détruire le *Omnes peccaverunt* que d'y songer [1]. »

Le P. Harent conteste ensuite au cardinal qu'on puisse récuser en la matière l'autorité des Pères et des théologiens. Les Pères, en effet, malgré l'insuffisance de leurs notions géographiques, savaient fort bien « qu'il y avait dans l'évangélisation des lacunes énormes. » Et les théologiens du moyen âge, S. Thomas notamment, pouvaient se faire « une assez juste idée de la grandeur des régions lointaines du monde habité, et par conséquent du nombre immense des infidèles négatifs [2]. »

La discussion théologique est des plus intéressantes [3]. Au dire du P. Harent, le cardinal exige, pour que le péché puisse exister, une plénitude et une pureté de connaissance de Dieu, que le sentiment commun des théologiens ne demande pas. D'ailleurs, les hommes connaissent tous au moins quelques préceptes de la loi morale comme tels, et donc, par le fait même, ils ne sont pas sans une connaissance quelconque du Législateur.

Voici la conclusion du P. Harent :

« Dans un louable sentiment de confiance en la miséricorde divine, et de compassion envers des multitudes d'infidèles qui lui semblaient absolument délaissés, le cardinal a cherché une solution qui leur épargnât les peines de l'enfer, et qui les mît pour l'éternité dans un sort relativement heureux. Toutefois ces multitudes ne lui auraient point paru aussi délaissées, si d'abord il avait posé des conditions moins exagérées à la moralité et à l'obligation, surtout du côté de la connaissance de Dieu requise pour se voir obligé par un précepte de la loi naturelle ; si ensuite, il avait admis, avec plus d'étendue, même chez les simples, les forces de la raison naturelle, et pour fortifier encore cette raison et cette volonté libre, admis des grâces providentielles ou préternaturelles, et, par-dessus tout cela, établi solidement le principe du *Facienti quod in se est...* ; si, de plus, il avait fait un meilleur accueil aux révélations immédiates, par lesquelles Dieu peut communiquer, à ceux que la révélation antique et historique n'atteint pas, la foi et la justification, au moins quand ils ont fait leur possible ; si, enfin, il avait tenu compte d'autres suppléances de la prédication, dont nous allons parler. Après une étude attentive du nouveau système, nous n'arrivons pas à le concilier avec les textes de S. Paul sur les païens, avec la tradition des Pères et l'autorité de S. Thomas, dont on ne parvient pas à diminuer la valeur en la question présente, enfin avec des notions de théologie morale unanimement reçues. »

Plus modéré et plus conciliant, l'article du R. P. Claeys Bouuaert (article déjà ancien, puisqu'il date d'avril 1921, mais qu'il est utile de rappeler ici [4]). L'auteur répond à cette question : *Tous les athées sont-ils coupables ?* C'est, sous la forme qui lui convient en dernière analyse, le problème posé par le cardinal Billot. Le R. P. conclut, contre le cardinal, à une interprétation différente des textes de la Sagesse et de S. Paul, plus en conformité avec le sens que leur accorde la tradition catholique. D'autre part, il admet, avec le cardinal, la possibilité et le fait d'un athéisme complètement irresponsable, mais — et ceci semble bien contredire les premières affirmations du cardinal — d'une manière purement individuelle et exceptionnelle. Quant à l'athéisme apparent, son analyse forme la partie la plus originale de l'article.

L'athée apparent est celui qui, sans connaître Dieu d'une façon distincte, croit cependant à l'obligation morale et au devoir. En réalité, « l'homme capable de vie morale, qui reconnaît à la voix de la conscience une autorité indiscutée, qui reconnaît, par conséquent, la réalité du bien absolu..., ne reconnaît-il pas aussi, confusément, mais réellement le vrai Dieu, et n'est-ce pas Dieu qu'il nomme *déjà*, en nommant le devoir, la conscience ou l'idéal ? » Cet athéisme apparent montre qu'il ne faut pas élargir outre mesure les rangs de ceux qui sont irresponsables, parce que ne connaissant pas Dieu. Beaucoup connaissent Dieu, — et les athées apparents sont de ce nombre, — à travers la notion d'obligation morale et de devoir [1].

La *Revue thomiste* a pris nettement position contre le cardinal. Déjà, en 1921, le R. P. Garrigou-Lagrange y publiait sa conférence sur le *Principe de finalité*. L'auteur y revendique pour tout homme, en vertu du sens commun ou raison naturelle, la connaissance non seulement implicite de Dieu, mais explicite, quoique confuse. Cette idée de Dieu permet de ne pas confondre Dieu avec les astres ou avec les esprits mauvais, et, de plus, elle peut être acquise, à raison de sa facilité, en dehors de tout enseignement. Elle se retrouve dans toutes les religions des primitifs. A tout le moins, par la finalité qui existe dans le monde, se prouve la *probabilité* de l'existence d'un Recteur suprême du monde : cela posé, l'homme est tenu de s'éclairer davantage sur l'existence et la nature de cet ordonnateur suprême ; et, s'il néglige de le faire, il est coupable. Dès lors son ignorance n'est plus invincible [2].

En 1922, le R. P. Hugon, dans sa *Chronique de théologie dogmatique,* reprend la critique des

[1] Col. 1901.
[2] Col. 1902-1904.
[3] Col. 1907 sq.
[4] *Nouvelle Revue Théologique,* avril 1921, p. 169-185.

[1] Ce qui ne signifie nullement que la notion de devoir ne suppose pas la notion préalable ou tout au moins simultanée du législateur imposant l'obligation morale. Le R. P. admet expressément cette vérité que nous avons démontrée l'an dernier, dans l'*Ami*, à deux reprises, p. 295 et 453. Mais tout l'exposé de l'article du R. P. Claeys Bouuaert « tend à montrer que l'homme, ayant la notion du bien moral, a [déjà] la notion du bien absolu, ET que cette notion s'identifie, au moins confusément, avec celle de Dieu, législateur, transcendant, personnel. » A cette notion du bien moral, l'homme pourra d'ailleurs facilement parvenir, non point par la voie d'invention ou de recherche personnelle, mais par la voie d'enseignement. Est-ce qu'à tout instant les parents ne disent pas à leurs enfants : Fais ceci, c'est bien ; évite cela, c'est mal ? Cherchant le bien et fuyant le mal, d'après l'enseignement de leurs parents, les enfants aiment Dieu implicitement et satisfont, même sans le savoir, à l'obligation d'aimer Dieu par-dessus toutes choses dès le premier instant de leur raison. Mais à tout cela, rien qui contredise la thèse même du cardinal : ces constatations ne feront peut-être qu'en rétrécir le champ d'application ; mais les principes en demeurent intacts.
[2] *Revue thomiste,* octobre-décembre 1921, p. 408.

articles du cardinal. Cette critique, avouons-le, paraît un peu absolue, et manque de nuances ; elle n'a pas, surtout, l'ampleur qui serait désirable. Son auteur le sait, et s'en excuse modestement [1].

Tout autre est l'article du R. P. Larivé, O. P., publié en mars 1923 [2]. Ici, la question est étudiée sous toutes ses faces. On peut regretter dans cette fort belle étude quelques mouvements d'allure un peu vive, et parfois des raisonnements un peu forcés : l'auteur n'a ni la grande courtoisie du P. Harent, ni la sérénité du P. Garrigou-Lagrange. Mais, dans l'ensemble, sa critique porte de rudes coups à l'éminent auteur des articles parus dans les *Etudes,* et souvent on ne voit pas bien comment il serait possible d'y riposter. Si l'affaire de notre salut relève vraiment de la Providence, *il faut* que la Providence y ait pourvu. Et elle n'y a pas manqué. Car elle assure à l'homme la connaissance, au moins implicite et confuse, de Dieu ; elle a promulgué la loi naturelle toute vive dans la conscience humaine ; elle a placé l'homme sous l'influence du Christ. « Il appartient à la divine Providence, dit S. Thomas, de pourvoir toujours au nécessaire en matière de salut, sauf empêchement de la part de l'homme. Si donc un pareil sauvage se laissait conduire par sa raison naturelle dans la poursuite du bien et la fuite du mal, il faut tenir pour très certain que Dieu lui révèlerait par une inspiration intérieure ce qu'il est nécessaire de croire, ou qu'il dirigerait vers lui un prédicateur de la foi, comme il envoya Pierre à Corneille [3]. » Cette réponse a une valeur générale, indépendante de toute situation de fait, et s'imposant comme un principe premier dans l'économie du salut. Aussi bien, l'Ecriture ne permet pas qu'on puisse résoudre le cas des infidèles négatifs comme l'a fait le cardinal Billot. S. Paul a été envoyé à tous les Gentils ; il connaît la situation morale des destinataires de sa mission. Or, il affirme que tous, juifs et païens, sont sous le péché ; le programme de la justification est le même pour tous sans distinction, d'un bout à l'autre de son parcours : même point de départ : *omnes peccaverunt ;* même but à atteindre : *et egent gloria Dei ;* même trajet de la grâce : *justificati per gratiam ipsius.* Personne n'est excepté. Le R. P. Larivé reprend ensuite les exemples historiques apportés par Son Eminence à l'appui de sa thèse et montre qu'ils n'ont peut-être pas été triés avec une circonspection suffisante. Et il conclut durement : « La théorie en question ne nous paraît ni vraie, ni sûre dans ses conséquences et ses principes, et, si proche de son berceau, elle semble avoir rempli le nombre de ses jours. »

Ah ! qu'en termes galants ces choses-là sont dites !

Et maintenant, sera-t-il permis à l'*Ami* de formuler son opinion ? — Il nous semble impossible, tout d'abord, de suivre S. E. le cardinal Billot sur le terrain choisi par lui pour l'exégèse de S. Paul, touchant le « *inexcusabiles* » et le « *omnes peccaverunt.* » Avec le P. Prat et le P. Harent, nous reconnaîtrons que l'exégèse commune et traditionnelle interprète ici la pensée de S. Paul de tous les Juifs et païens en général. Cela ne signifie pas, évidemment, que l'éminent théologien qu'est le cardinal n'ait pas l'autorité personnelle suffisante pour formuler une interprétation nouvelle là où l'Eglise n'a rien défini et où la liberté d'opiner peut paraître à beaucoup encore existante. Néanmoins, malgré le haut patronage que nous apporterait une si grande autorité, nous ne nous reconnaîtrions pas encore le droit de délaisser, sur ce point, les sentiers battus et d'abandonner l'exégèse reçue par la quasi-unanimité des écrivains catholiques. Toutefois, on n'a pas assez souligné la remarque opportune du R. P. Lagrange, dans son récent commentaire sur l'épître aux Romains : « Comme le notait déjà Origène, cela *(inexcusabiles)* s'applique à tous les hommes jouissant de la raison naturelle, mais surtout aux sages de ce monde et à ceux qui se nomment philosophes [1]. » Dans l'interprétation traditionnelle des textes de S. Paul, il y aurait donc place, d'après le P. Lagrange, pour une *nuance* assez accentuée en faveur de l'exégèse du cardinal. Et, de plus, il resterait encore à déterminer quels sont les hommes inexcusables, parce que, *jouissant de leur raison naturelle,* ils n'en usent pas pour découvrir Dieu. Evidemment, on ne saurait affirmer que tout adulte d'âge doit l'être également, *ipso facto,* de raison et de conscience. S. Paul n'a ni pu ni voulu dire cela ; car une interprétation aussi stricte excluerait toute une catégorie qui s'impose naturellement : les fous, les simples, les *perpetuo amentes,* les idiots, etc., etc. Donc, tout en gardant le sens général voulu par l'interprétation traditionnelle, on peut, on doit même admettre, comme l'a fait discrètement le P. Clayes Bouuaert, des exceptions possibles et reconnaître qu'il peut y avoir, qu'il y a vraiment parmi les hommes dont la raison a été empêchée d'évoluer normalement, des athées négatifs, parfaitement inconscients de leur état. Ainsi, si la pensée de S. Paul n'est pas favorable à la thèse du cardinal, et si l'argument que celui-ci croit trouver dans l'épître aux Romains est caduc, l'argument qu'on veut à l'opposé trouver contre cette même thèse dans les affirmations de S. Paul, ne doit pas être trop pressé : qui trop prouverait, rien ne prouverait.

Et si nous limitons la thèse du cardinal à certaines exceptions (dont Dieu seul connaît le nombre), au nom de quelle théologie pourrait-on nous opposer une fin de non-recevoir? Serait-ce au nom de la théologie de la Providence divine, comme a voulu le faire le P. Larivé? « *Hoc ad divinam providentiam pertinet,* dit S. Thomas, *ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur.* » Règle absolue, nous affirme-t-on, et d'une portée très générale. Soit. Mais il s'agit précisément, dans

[1] *Id.,* juillet-septembre 1922, p. 278-282.
[2] *Id.,* janvier-mars 1923, p. 43-73.
[3] *De Veritate,* q. XIV, a. 11, ad 1.

[1] *Op. cit.,* Paris, 1916, p. 24.

cette règle, de ceux qui sont capables de mettre obstacle volontairement à l'action de la divine Providence. Et le cardinal Billot pourra faire sur ce point la réponse plusieurs fois par lui présentée : tous les arguments apportés contre son opinion au nom de la théologie de la Providence sont valables en ce qui concerne les adultes *formels*, les seuls dont parlent les théologiens, les seuls qu'on ait envisagés jusqu'ici dans toutes les discussions relatives à la volonté salvifique de Dieu. Et s'il fallait entendre la loi providentielle énoncée par S. Thomas comme une règle générale sans aucune exception possible, il faudrait immédiatement admettre cette conséquence : que Dieu est obligé, par sa Providence, de pourvoir effectivement aux moyens nécessaires de salut pour les petits enfants morts sans baptême, nonobstant les circonstances indépendantes de la volonté des hommes, circonstances qui sont précisément la raison de la mort infortunée de ces enfants. Conclusion évidemment outrée, n'est-il pas vrai, et dont l'exagération même indique qu'il faut entendre en un sens moins absolu et moins strict le principe sur lequel on pense devoir s'appuyer.

Au fond, c'est un fait humain, et non un principe de théologie, qui est mis en discussion par le cardinal. Sans contestation possible, on admet parmi les adultes d'âge une catégorie d'êtres humains assimilables aux enfants inconscients et irresponsables : ce sont tous ceux que des circonstances d'ordre physique ou physiologique rendent incapables de se servir de leur raison. Ne peut-on concevoir que des circonstances d'ordre moral, — influences du milieu, éducation, traditions erronées, etc., — peuvent produire un effet analogue, en ce sens qu'elles empêcheraient chez certains hommes l'usage normal ou complet de la raison, retenant ceux qui en sont les victimes dans des considérations d'ordre inférieur et matériel qui ne leur laissent point le loisir d'élever leurs regards vers le ciel et d'y découvrir, à travers les créatures, la bonté et l'existence du Créateur ? Sans doute, — on ne fait pas difficulté d'en convenir, — ces victimes, au point de vue moral et intellectuel, seraient des anormaux véritables : adultes d'âge, mais non de raison et de conscience.

Quel est le nombre de ces anormaux ? Peut-on, eu égard à la divine Providence, laisser entendre que le nombre en sera incalculable, considérable par rapport au nombre de ceux qui, adultes d'âge et de raison, seront sauvés ou damnés ? Mystère, sans doute. Toutefois, il semble bien que dans l'estimation du nombre des adultes d'âge et non de raison, il ne convienne pas de s'engager délibérément dans une voie où l'on risque de contredire le caractère exceptionnel que nous avons reconnu à cette catégorie d'hommes. Et c'est sans doute parce que, dans ses premiers articles du moins, le cardinal n'a pas paru tenir compte de ce caractère exceptionnel, que sa thèse a été vivement et, sur ce point, peut-être justement attaquée. On aurait mieux fait de s'en tenir à contester l'application trop générale faite par l'éminent auteur que de s'inscrire en faux contre toute sa doctrine.

Car enfin, la thèse de la nécessité d'une certaine influence sociale, d'une éducation *via disciplinæ* (comme dit le cardinal avec S. Thomas), pour amener, chez le peuple du moins, la raison humaine au degré de développement requis pour connaître Dieu naturellement, n'est pas une thèse réprouvée par l'Eglise, bien au contraire.

Entendons la voix de quelques théologiens.

Voici d'abord Molina, s'efforçant de concilier les principes catholiques sur la connaissance naturelle de Dieu et les relations faites au sujet de l'ignorance absolue des peuples découverts par les Portugais au Brésil :

« Nous savons, par de nombreuses et certaines relations, qu'au Brésil, avant l'arrivée en ces parages des Portugais, les habitants de la région n'avaient aucune idée de Dieu et n'offraient à aucune créature le culte de la divinité. D'où il appert que certains hommes peuvent exister, si incultes et si peu civilisés, qu'avec une très grande probabilité on peut affirmer qu'ils se trouvent dans l'ignorance invincible de Dieu. En vertu de cette ignorance, ils seront excusés du péché d'infidélité : s'ils n'adorent pas Dieu, s'ils ne lui rendent pas les hommages qui lui sont dus, ils n'encourent aucune faute. Toutefois, étant donné la nature humaine, la liberté laissée par Dieu aux hommes, et l'ordre de choses institué par Dieu, on ne saurait dire que Dieu n'a pas pourvu suffisamment aux moyens nécessaires pour que l'homme puisse parvenir à la connaissance qu'il doit posséder de la divinité [1]. »

Ainsi, Molina admet que par le fait d'un manque de civilisation, certains hommes peuvent être dans l'ignorance absolue de Dieu, sans que pour autant l'on puisse accuser d'insuffisance la Providence divine.

Entendons Suarez nous expliquer de son côté comment la notion de Dieu est acquise par les hommes. Il semble bien que l'*Eximius* ait eu en vue l'affirmation de S. Thomas au ch. 38 du livre 3 du *Contra Gentes*, et qu'il la veuille paraphraser :

« Bien que, rigoureusement parlant, il ne nous soit pas complètement évident que Dieu existe, c'est cependant là une vérité en tel accord avec la lumière naturelle de notre esprit, qu'il est presque impossible de l'ignorer... Mais cette connaissance de Dieu peut être comprise de deux façons : soit Dieu connu d'une manière commune et confuse, c'est-à-dire connu comme une puissance supérieure qui peut nous aider ou nous rendre heureux ou nous faire quelque bien analogue ; et ce concept, quoiqu'il puisse convenir au vrai Dieu, peut aussi être appliqué aux fausses divinités... ; soit encore Dieu, le vrai Dieu connu comme l'Etre suprême, qui n'a point de supérieur, principe de toute chose, et c'est de cette connaissance du vrai Dieu que les auteurs cités par moi ont affirmé qu'elle est naturellement donnée à l'homme.

« Mais cette connaissance n'est pas le résultat, ni d'une démonstration, dont la plupart sont incapables, ni de l'évidence des termes... Une telle connaissance a une double origine. C'est, en premier lieu, l'extrême convenance de l'existence de Dieu avec la nature humaine : en effet, aussitôt que cette vérité est proposée et que les termes en sont expliqués, bien que son évidence ne paraisse pas immédiatement, elle semble cependant si conforme à la raison que tout

[1] *In Iam P. Summæ S. Thomæ*, q. 2, a. 1.

homme dont le cœur n'est pas complètement perverti, en demeure très facilement persuadé... En second lieu, cette notion générale de l'existence de Dieu se fonde *sur la tradition des ancêtres, et procède de l'enseignement des enfants par leurs parents, des ignorants par les doctes*. Et c'est de là que provient ce sens général que l'on retrouve chez tous les peuples concernant l'existence de Dieu... [1] »

Ainsi, Suarez admet que pour le peuple le véhicule quasi-nécessaire de la connaissance de Dieu, c'est l'instruction, *via disciplinæ*. Là où l'absence ou la disparition de la civilisation religieuse existe, les moyens d'instruction disparaissent également et l'ignorance prend la place de la connaissance. Mais, ici encore, de la doctrine et des déclarations même de Suarez, il apparaît nettement que ce cas ne peut être qu'exceptionnel et individuel.

On sait que la plupart des théologiens, contrairement à l'opinion de Molina, n'admettent la possibilité de l'ignorance invincible de Dieu que *ad breve tempus*, sans exception même pour les peuplades sans civilisation et les hommes sans éducation. L'unanimité toutefois n'existe pas : Platel n'hésite pas à apporter à la thèse commune une restriction bien favorable à l'opinion de Molina. « *Potest in adultis*, écrit-il, *secundum cursum naturæ sibi relictæ, dari saltem ad breve tempus, invincibilis ignorantia Dei negativa ; ...Deum esse non est per se notum, sed solum per discursum ex effectibus quem in re a sensibus adeo remota, non possunt adulti statim formare in primo usu rationis ;* IMO NEC POST DIUTURNUM EJUS USUM, SI SINT VALDE HEBETES ET BARBARI, OMNI INSTRUCTORE DESTITUTI [2]. » Et nous savons, par l'expérience, que les barbares et les stupides au point de vue des vérités religieuses même d'ordre naturel, n'habitent pas tous les contrées lointaines non évangélisées.

Entendons maintenant la voix de l'Eglise.

La crise du traditionalisme a eu cet heureux résultat de contraindre les théologiens à réfléchir sur le rôle important, souvent nécessaire, joué par la civilisation dans la formation de la raison humaine. En affirmant brutalement et sans nuance que l'homme, que tout homme, adulte d'âge et non compris dans la catégorie des idiots et simples d'esprit, doit être aussi, *ipso facto*, un adulte de raison et de conscience, on oublie les restrictions si sagement apportées par les Pères du concile du Vatican à la déclaration dogmatique relative à la puissance naturelle de connaître Dieu.

— Voici, traduites par nous, les remarques de Mgr Gasser à ce sujet :

« Il nous a semblé que ce chapitre (le ch. 2, *De revelatione*) devait être précédé de la doctrine contenue dans les Livres saints touchant la manifestation naturelle de Dieu dans les choses faites par Lui et la lumière naturelle que possède la raison humaine pour parvenir à la connaissance de Dieu.

« Trois remarques sont à faire ici. — 1. On suppose l'usage de la raison. — 2. Il n'est pas question du *fait*, à savoir si, parmi les hommes, tous et chacun puisent leur première connaissance de Dieu de cette manifestation naturelle (du Créateur dans la création), ou bien si, excités par la révélation préalablement proposée, dans leur recherche de Dieu, ils apprennent d'abord par la révélation que ce Dieu existe. Ce dont il s'agit ici, ce que les Ecritures affirment immédiatement, c'est la *puissance* de la raison, à savoir, que la manifestation objective de Dieu par les créatures est ordonnée à la raison humaine, et que celle-ci possède des forces suffisantes pour *pouvoir* connaître Dieu en partant de cette manifestation. De là résulte pour l'homme une obligation naturelle de parvenir par cette manifestation, à défaut d'autres moyens, jusqu'à la connaissance de Dieu : c'est ce qui est explicitement enseigné par S. Paul et au livre de la Sagesse. — 3. Mais, de plus, *on n'aborde pas ici la question générale des conditions requises pour que l'homme parvienne à un usage suffisant de sa raison*. Cependant, celui qui affirmerait que l'usage suffisant de la raison, nécessaire à l'homme pour connaître Dieu par les créatures, ne peut jamais être obtenu sinon par une révélation immédiate ou transmise de Dieu, c'est-à-dire celui qui affirmerait que la condition nécessaire au développement normal de la raison est, *non pas une tradition ou une éducation quelconque*, mais nommément la révélation de l'existence de Dieu, transmise par d'autres hommes ; celui-là affirmerait équivalemment que la raison humaine est ainsi faite que, par elle-même, *elle ne saurait parvenir* à la connaissance de Dieu par les choses créées, bien que cette même connaissance, déjà procurée à la raison par la voie d'une révélation transmise, puisse recevoir confirmation de la raison, laquelle pourra, non connaître, mais connaître de nouveau Dieu, même au moyen des choses faites par Lui [1]. »

Par là-même, le Concile, tout en condamnant le traditionalisme, semble admettre une influence réelle, et peut-être, en certains cas du moins, nécessaire de l'éducation — *via disciplinæ* — dans la formation de cette raison dont l'exercice doit être normal pour fournir à l'homme le moyen de parvenir à la connaissance de Dieu. Aussi, les théologiens qui ont parlé après les décisions du concile du Vatican, de l'athéisme négatif ou de la possibilité de connaître Dieu par la raison naturelle, ont, en général, apporté plus de nuances que les anciens théologiens, dans l'énoncé de leurs thèses. Citons-en quelques-uns au hasard :

Van Noort : *Si sermo est de hominibus* PERFECTUM RATIONIS USUM HABENTIBUS, *dicendum videtur, non posse dari atheos negativos. (De Deo Uno,* p. 11).

Hugon : *Concedi nequit hominem* RATIONIS PLENE COMPOTEM *ignorare Deum invincibiliter. (De Deo Uno,* p. 41).

Chr. Pesch : *Neque esse possunt... homines, qui,* USU RATIONIS PRÆDITI, *Deum invincibiliter et inculpabiliter,... ignorant. (De Deo Uno,* n. 24).

Tanquerey : *Itaque docetur a Concilio Deum ratione humana,* RECTE EVOLUTA,... *cognosci posse...* (T. II, p. 220).

Il y a, dans la restriction apposée par ces auteurs, la possibilité d'une hypothèse dans laquelle la raison humaine ne serait pas développée comme il conviendrait. Le card. Billot n'a rien fait autre chose que d'étudier certaines des conditions sociales où pourrait se réaliser cette hypothèse. Peut-être a-t-il excédé quant à l'application des principes ; mais, en restant dans le domaine de l'exception, on ne peut dire que sa théorie soit à l'encontre de

[1] *Metaphys.*, disp. XXIX, sect. 3, n. 36, 37.
[2] *De Deo Uno,* c. 1, § 1, n. 18.

[1] Adnotationes in primum schema *Constitutionis de Doctrina christiana*. (Collectio Lacensis, t. VII, p. 520, nº 6).

la doctrine traditionnellement reçue ; elle a toute la probabilité que lui laissent les déclarations de Mgr Gasser au concile du Vatican.

V

En terminant cette Chronique de théologie, il nous est agréable de publier la lettre suivante que nous adresse M. l'abbé Duplessy, directeur de la *Réponse,* et qui vient en confirmation de la doctrine exposée dans l'*Ami* du 3 janvier dernier au sujet de l'intercession des âmes du purgatoire :

Je constate avec joie que vous soutenez énergiquement cette thèse, que les âmes du purgatoire peuvent prier et prient pour nous. Elle est si consolante, cette pensée, pour les survivants !

Voulez-vous, à ce sujet, me permettre un souvenir personnel ? Il ne serait intéressant que pour moi, s'il ne s'y mêlait un argument *d'autorité* en faveur de votre thèse.

Lorsque Mgr Amette publia le *Catéchisme du Diocèse et de la Province de Paris,* il nous fit l'honneur, à M. Audollent et à moi, de nous confier la préparation d'une *Explication* de ce Catéchisme. Or, au sujet de la question 158 : « Comment l'union existe-t-elle entre les âmes du purgatoire et nous ? » j'avais préparé un texte où on lisait, après un 1° consacré à la prière pour les défunts, un 2° ainsi conçu : « De leur côté, ces âmes, impuissantes pour elles-mêmes, et pourtant agréables à Dieu, prient pour nous et nous obtiennent des grâces. »

Bien que personnellement favorable à cette thèse, Son Eminence hésitait à l'introduire dans une Explication du Catéchisme qui devait revêtir un caractère quasi-officieux. Mais je lui fis observer que, dans le *Catéchisme de Pie X,* « examiné par Nous-même, » disait le Pape, et imposé par lui à la Province de Rome, la thèse en question figurait, non dans une *Explication,* mais dans le *texte* même du Catéchisme. La question 123, en effet, est ainsi rédigée : « QUESTION. Les Bienheureux du paradis et les âmes du purgatoire sont-ils dans la communion des saints ? — RÉPONSE. Les Bienheureux du paradis et les âmes du purgatoire sont eux aussi dans la communion des saints, car unis entre eux et avec nous par la charité, *les uns* reçoivent nos prières, *les autres* nos suffrages, et TOUS, en retour, intercèdent pour nous auprès de Dieu [1]. »

Le Cardinal n'hésita plus : il jugea que l'Archevêque de Paris pouvait bien laisser dire, dans l'explication du Catéchisme de sa Province, ce que le Pape faisait dire dans le *texte* du Catéchisme de la Province de Rome !

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je suis missionnaire en Afrique. La religion des païens de ma région consiste surtout dans le culte des esprits ; chez eux tout n'est que superstition et crainte. Les accidents purement fortuits ont une cause qu'il faut chercher ; toute maladie, toute mort demande une explication.

Nos nègres ne sont tranquilles que lorsqu'ils ont consulté le sorcier et que celui-ci, après avoir évoqué les esprits (esprits des ancêtres surtout), a donné la cause et la provenance de l'accident. Il faut alors apaiser ces esprits, se les rendre favorables ; et le sorcier prescrit ce qu'il faut faire.

La religion chrétienne est prêchée ici depuis une trentaine d'années, et nous avons déjà des milliers de chrétiens. La foi est vive chez eux. Mais quelques-uns sont faibles et se laissent facilement entraîner vers les pratiques superstitieuses ; chez tous il y a de fortes tentations de ce côté-là.

Nous devons revenir souvent sur ce point capital et expliquer à nos chrétiens ce qu'ils ont à faire. Quels seraient les meilleurs arguments pour les convaincre de l'inanité et de la sottise de ces fausses craintes, comme de la perversité du culte des esprits ?... Je répète que c'est la grande misère à laquelle sont aux prises à peu près toutes ces populations d'Afrique.

R. — En pratique, comme le dit très bien le texte même de la question posée, la religion des fétichistes de l'Afrique consiste à peu près exclusivement à rendre un culte aux esprits, soit aux esprits proprement dits, soit aux mânes des ancêtres. Et le but à peu près exclusif de ce culte, c'est d'écarter les maux que ces esprits peuvent faire subir aux vivants, et pour cela de les apaiser quand après un malheur subi l'on croit qu'ils sont irrités, ou de prévenir un malheur qui menace de quelque manière : car tous les maux, même la mort, sont attribués à ces esprits malfaisants.

Dieu existe bien, sans doute, un Dieu personnel, créateur du monde ; mais ce Dieu bon n'ayant pas à être apaisé, parce qu'il est bon et ne fait pas de mal aux hommes, on ne lui rend généralement aucun culte : on ne s'en occupe pas, parce qu'on n'a rien à craindre de lui et parce que, après avoir créé le monde, il n'intervient pas dans la marche des choses.

Au fond, la croyance de ces pauvres noirs revient à nier la Providence divine, Dieu laissant aux esprits toute liberté de tourmenter les hommes et n'intervenant pas dans les affaires humaines.

Cela étant, il nous semble que pour arriver à déraciner, aussi pleinement que possible, la superstition parmi les néo-convertis, il faut insister tout particulièrement sur le dogme de la Providence du Dieu tout-puissant, tout sage et tout bon, aimant les hommes et ne voulant que leur bien, surtout leur bien éternel ; du Dieu gouvernant tout ici-bas, au point que rien n'arrive ni ne peut arriver sans ses ordres ou sa permission. Les esprits lui sont soumis aussi bien que les autres êtres ; les bons esprits accomplissent ses volontés en venant en aide aux hommes, et les méchants esprits, c'est-à-dire les démons et leurs suppôts les sorciers, ne peuvent faire aucun mal à l'homme sans la permission de Dieu, qui fera toujours tout tourner au bien de ses serviteurs.

Ce n'est donc pas aux mauvais esprits eux-mêmes qu'il faut s'adresser par un culte quelconque, des offrandes ou des sacrifices, pour se soustraire à leur tyrannie ou à celle des causes occultes, mais à Dieu tout-puissant et tout bon, qui seul peut les empêcher de nous nuire, puisqu'ils ne peuvent rien contre nous sans la permission de Dieu.

C'est donc à Dieu que l'on doit s'adresser pour détourner de soi les maux qu'on redoute, ou pour obtenir les biens qu'on désire et se soustraire à la tyrannie des démons. Le recours à la prière doit

[1] Le texte cité est tiré de la traduction française du *Catéchisme de Pie X,* éditée par la Bonne Presse (Paris, 5, rue Bayard ; in-16 de 164 p., franco 1 f. 30).

donc être recommandé sans cesse, mais le recours à une prière confiante, puisque c'est cette confiance qui seule rend la prière vraiment efficace jusqu'au miracle. Le montrer par les paroles et par les exemples énumérés dans l'Evangile.

On aura beaucoup fait, pour ne pas dire tout, pour détruire la superstition, quand les vérités résumées dans ces quelques lignes auront pénétré profondément dans les esprits des néo-convertis. Mais aussi, tant que leurs convictions ne seront pas fermes sur ces points, il ne faut pas espérer qu'ils abandonnent toute superstition.

Une autre chose à leur inculquer aussi fortement et dans le même but, c'est le dogme du péché originel et des maux qui en ont été la conséquence pour l'humanité toute entière : la condamnation à mort prononcée contre Adam et toute sa postérité comme punition temporelle du péché, et, comme conséquence, les maladies qui conduisent à la mort, et tous les autres maux qui ont fait de cette terre un lieu d'exil, une vallée de larmes.

Tant que ce dogme, avec toutes ses conséquences, n'aura pas été bien compris par les néophytes, ils auront peine à ne pas imputer à l'action des mauvais esprits, comme ils l'ont fait jusqu'ici, les maux dont ils souffrent et la mort elle-même de leurs proches, et à ne pas essayer de s'y soustraire en s'efforçant d'apaiser par leurs offrandes ces mauvais esprits.

Voilà, croyons-nous, les moyens les plus aptes à écarter vos noirs de leurs antiques superstitions.

Au point de vue pratique, un autre moyen, en beaucoup de circonstances, consiste à substituer les sacramentaux de l'Eglise aux pratiques superstitieuses qui, chez vos ouailles, accompagnent presque tous les actes de la vie. Aux incantations du sorcier, substituez les bénédictions rituelles de l'Eglise.

Q. — Vous dites que les coopérateurs sont exempts de censure quand ils ne sont pas mentionnés dans le Code (*Ami*, 1923, n° 51). Ceci ne semble pas s'accorder avec la phrase très différente, et apparemment contraire, que vous employez au n° 46, à propos des peines *latæ sententiæ*. N'y a-t-il pas là une équivoque, sinon une contradiction, à dissiper ?

R. — Vous avez raison. La dernière formule, dans sa généralité absolue, est plus qu'équivoque ; elle pourrait à bon droit passer pour fausse, si elle n'était précisée et distinguée conformément au principe par nous énoncé au n° 46, d'après le can. 2231.

Certains coopérateurs échappent aux censures, mais pas tous. Mettons ceci bien au point.

Le can. 2209 partage les coopérateurs en deux catégories dont nous avons résumé les caractéristiques (n° 46) en disant que la *première* comprend (§§ 1-3) les coopérateurs pour ainsi dire NÉCESSAIRES (physiques, formels, complices, mandants), et la *seconde* (§§ 4-7) les coopérateurs ACCESSOIRES (et tardifs).

En vertu de la règle générale édictée au can. 2231, les coopérateurs de la 1re catégorie encourent la censure, même quand ils ne sont pas nommés dans son texte ; ceux de la 2e catégorie, au contraire, y échappent, à moins qu'il en soit fait mention (cf. censure du duel). A cette 2e série-là seulement se rapportent les exemptions indiquées dans notre article du n° 51, et c'est à tort qu'on y a perdu de vue cette distinction, déjà précédemment signalée au n° 46.

Q. — Dans l'article de l'*Ami* du 27 octobre 1921, vous avez étudié sous tous ses aspects la question de la quantité des aliments permise les jours de jeûne, en dehors du repas principal. Pourriez-vous nous donner une étude du même genre sur *l'heure* à assigner aux repas les jours de jeûne ?

Les règles précises déterminées à ce sujet par tous les livres de théologie qui nous viennent d'Europe, concernent les personnes qui ont l'habitude de prendre trois repas par jour. Le *Codex* lui aussi paraît légiférer d'après cette hypothèse, puisqu'il admet le *frustulum* et la collation. Mais les habitants de ce pays (Tonkin) ne font par jour que deux repas, sensiblement égaux : l'un dans la matinée entre 7 et 9 heures, l'autre dans la soirée entre 3 et 6 heures. Les jours de jeûne, d'après un usage imposé par les missionnaires, les heures des repas sont complètement modifiées ; on suit la coutume d'Europe : *frustulum* le matin, repas principal vers midi, et collation le soir. Cette « méthode » européenne du jeûne bouleverse les habitudes de nos ménagères chrétiennes et ne facilite pas la besogne aux jeûneurs.

Le *Codex* ne permettrait-il pas de laisser à nos gens leurs heures habituelles, en les autorisant à fixer leur repas principal soit dans la matinée, soit dans la soirée ? Dans la première hypothèse, pourrait-on déclarer périmée l'opinion des théologiens taxant de péché véniel une anticipation notable sur l'heure de midi pour le repas principal ? (Cf. Génicot, t. I, p. 417, edit. 4a). Si cette hypothèse paraît inadmissible, pourrait-on du moins, en renvoyant le repas principal dans la soirée, autoriser entre 7 et 9 heures du matin la collation, c'est-à-dire le tiers ou tout au plus la moitié du repas ordinaire ?

R. — La question que vous posez trouve sa solution dans la réponse à cette autre qu'il faut résoudre tout d'abord : — L'heure généralement fixée pour le repas principal, les jours de jeûne, est-elle *de l'essence du jeûne,* de telle sorte qu'on ne puisse l'anticiper ou la retarder sans violer essentiellement la loi ?

A cette question les théologiens et les canonistes sont d'accord pour dire que l'heure à laquelle est pris le repas principal, pourvu que le jeûne soit par ailleurs observé quant à la *quantité* des aliments et quant à l'*unité* de réfection complète, avec tolérance du *frustulum* et de la collation, est une circonstance *accidentelle* seulement, de sorte que toute raison légitime suffit pour excuser l'anticipation ou le retard.

Ce sentiment des auteurs n'est nullement infirmé par le Code, qui le confirme bien plutôt, puisque le canon 1251, en déclarant en quoi consiste le jeûne, ne fixe pas du tout l'heure du repas principal.

Le St-Office consulté au sujet de l'heure du repas, a répondu, le 29 juillet 1857, que toute cause raisonnable permettait, ainsi que le disent les auteurs,

de placer la collation par exemple à 11 heures et le repas principal à 5 heures du soir. *(Collect.*, n. 1146).

Consulté de nouveau le 17 septembre 1862, si on pouvait faire cette interversion en collationnant, par exemple, à 10 ou 11 heures et en prenant le repas principal à 4 ou 5 heures du soir, le St-Office a renvoyé à une réponse de la S. Pénitencerie du 10 janvier 1834, déclarant que l'on ne doit pas inquiéter ceux qui agissent ainsi, pourvu qu'il y ait un juste motif de le faire. *(Collect.*, n. 1230).

Si donc toute cause juste ou raisonnable suffit pour permettre d'intervertir l'ordre de la collation et du repas principal, même en changeant les heures usitées, rien n'empêche certainement que le Vicaire Apostolique ne mette à l'aise la conscience des ménagères chrétiennes, en permettant la collation dans la matinée et le repas principal dans la soirée, pour ne pas déroger d'une manière trop gênante aux usages du pays : l'essentiel de la loi étant sauvegardé quant à la quantité et à l'unité de réfection.

Q. — Deux personnes païennes (le garçon 12 ans, la fille 16 ans) ont contracté un mariage valide selon les rites païens en usage dans ce pays. Le garçon, qui, comme je l'ai dit, a 12 ans, veut se faire chrétien. Or la séparation à tous points de vue est absolument impossible. Peut-on le baptiser, sans attendre qu'il ait l'âge canonique requis pour le mariage, et en permettant la cohabitation, que dans le cas on ne peut pas empêcher ?

R. — Le mariage contracté dans l'infidélité est valide, quel que soit le jeune âge de ceux qui le contractent, dès qu'ils ont l'usage de la raison assez développé pour savoir ce qu'ils font en se mariant.

Il ne s'agit donc pas ici de *validité,* mais seulement de la *licéité* de la cohabitation entre deux infidèles légitimement mariés, mais n'ayant pas encore l'âge canonique de puberté, l'un d'eux au moins.

Disons tout de suite que la fixation de l'âge canonique de puberté étant un fait d'ordre purement ecclésiastique, ne peut lier en rien la liberté de jeunes païens qui ne sont pas les sujets de l'Eglise.

Il n'y a donc pas à se demander, dans le cas posé, si les époux encore païens ont ou non l'âge canonique, mais seulement s'ils sont physiquement aptes *ad copulam perficiendam,* car moyennant cette aptitude, rien ne leur interdit l'usage du mariage légitimement contracté dans l'infidélité.

D'autre part, si l'usage du mariage leur est permis, parce qu'ils sont physiquement aptes, rien en cela qui puisse empêcher le baptême du garçon qui n'a que 12 ans, pourvu que par ailleurs, comme le cas le suppose, il soit suffisamment disposé au baptême. Il ne sera empêché en rien, une fois le baptême reçu, de continuer à user d'une chose parfaitement légitime pour lui, puisqu'il est validement marié.

Et qu'on ne dise pas que la loi canonique de l'âge l'atteint dès qu'il est baptisé. Car cette loi n'ayant pas d'autre objet que de rendre nul le mariage chrétien conclu avant l'âge fixé, ne peut plus rien sur un mariage dûment contracté, comme c'est le cas pour le jeune homme en question. Elle laisse donc le mariage parfaitement légitime, avec tous ses droits et ses devoirs, et ne crée aucun obstacle au jeune homme qu'elle ne saurait atteindre.

Il n'y a donc, avant de baptiser le jeune marié, qu'à s'assurer s'il est apte ou non à user du mariage. S'il est apte, rien ne s'oppose, de ce chef, à son baptême. S'il n'est pas apte et que la séparation au moins *quoad thorum* soit impossible, il faudrait, sauf urgence, renvoyer le baptême à plus tard, pour ne pas l'exposer à la profanation par des rapports non permis à qui n'est pas apte physiquement.

Q. — 1° Un prêtre âgé et malade a obtenu la permission de célébrer la sainte messe dans sa chambre. Peut-on obliger la personne qui lui sert la messe ou lui répond à assister à une messe à la paroisse pour satisfaire au précepte dominical ?

2° Le servant peut-il faire la sainte communion à la messe célébrée ainsi à domicile, ou est-il obligé d'aller, la messe finie, demander la sainte communion à la paroisse ?

R. — Ad I. Non, le servant satisfait au précepte de l'assistance à la messe en répondant la messe de ce prêtre. Un seul servant, bien entendu.

Dans les concessions des oratoires privés, vu la clause permettant aux serviteurs nécessaires dans l'acte de la célébration de la messe de satisfaire au précepte de l'audition de la messe dans l'oratoire, on admet que le servant satisfait au même précepte, pourvu qu'aucun des indultaires ne *puisse* ou ne *veuille* servir la messe. Si l'un des indultaires pouvait servir la messe, et si, sans lui demander de remplir cette fonction, le prêtre emmenait avec lui un servant, il est hors de doute que ce servant ne satisferait pas au précepte. (Ainsi, Gatticus, *De orator. domest.,* c. XXV, n. 23 ; Ferraris, *Prompt. Biblioth.,* v° *Oratorium,* n. 64 ; Gasparri, *De Sacr. Euchar.,* I, n. 235, note 1 ; Many, *De locis sacr.,* n. 90, 2°, b ; d'Annibale, *Summ.,* III, n. 6, note 37).

Ad II. Le servant peut toujours faire la sainte communion, et non seulement lui, mais tout fidèle. Le c. 869 est formel à ce sujet. Le décret de la S. C. des Rites du 8 mai 1907 avait ouvert la voie à cette législation toute nouvelle. Auparavant, seuls les indultaires pouvaient, dans l'oratoire privé, recevoir la Sainte Eucharistie.

Remarquez cependant, d'après ce même canon, que l'Ordinaire peut faire sur ce point les défenses qu'il estimerait opportunes.

IMPRIMATUR
Lingonis die 30 januarii 1924.
Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 6 7 FÉVRIER 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

SOMMAIRE

I. Influences arabes dans l'art roman. — II. Les Barbares des grandes invasions et la civilisation. — III. L'Allemagne et l'art du moyen âge : gothique, roman, gravure sur bois, etc. — IV. Chevaliers de Colomb. — V. Amis de la Palestine. — VI. Jeunesse catholique d'Allemagne.

I. — M. Emile Mâle, le sympathique Directeur de notre Ecole Française de Rome, étudie (*Revue des Deux Mondes,* 15 nov. 1923) *les influences arabes dans l'art roman*. On ne peut pas dire qu'il les a cherchées et laborieusement découvertes, ces influences : il n'a pas eu à prendre cette peine ; elles lui ont sauté aux yeux, au cours d'un voyage au Maroc. Ce n'est pas d'influences architectoniques qu'il s'agit : nos aïeux du XIe et du XIIe siècle n'avaient, en fait d'architecture, rien à apprendre des Arabes, qui aussi bien ne voûtaient pas leurs mosquées. Mais les Arabes avaient le génie du décor ; ils savaient mettre dans leurs fantaisies un charme irrésistible, et nos aïeux n'ont pas le moins du monde hésité à leur emprunter quelques-unes de leurs lignes sinueuses. Nos aïeux, tel Molière plus tard et tels tous les grands artistes, prenaient leur bien partout où ils le trouvaient. C'est d'Orient, c'est de Syrie et de Grèce qu'ils ont pris leur iconographie toute faite, comme nous le montrait M. Mâle (alors professeur à la Sorbonne) ces années dernières (cf. *Ami* 1923, p. 328-330). Aux Arabes ils ont été heureux de prendre de multiples détails d'ornementation.

Où sont-ils allés étudier l'art arabe ? Ils n'ont pas eu la pensée de l'étudier : ils l'ont rencontré sur leur chemin, et ils en ont recueilli une impression qui a été féconde. Ils l'ont rencontré sur leur chemin en Espagne, dans cette Espagne alors sillonnée de multitudes de pèlerins allant de France à St-Jacques de Compostelle, sillonnée surtout de légions de chevaliers français partant pour la croisade contre les Maures. C'est la croisade contre les Maures qui nous a valu notre *Chanson de Roland,* comme le montrait l'an dernier M. Boissonade (doyen de la Faculté des Lettres de Poitiers) ; et c'est elle aussi qui nous a donné quelques-unes des grâces de notre art roman.

C'est au Maroc que cette filiation esthétique s'est révélée à M. Mâle, parce que c'est au Maroc que s'est le mieux conservé l'art arabe. En Espagne il a été recouvert par des siècles d'art chrétien. Le Maroc d'aujourd'hui, au contraire, c'est toujours le Maroc d'il y a cinq et dix siècles : « En parcourant ce pays de songe, dit M. Mâle, où il semble qu'un nécromant fasse revivre pour vous la civilisation de Grenade au temps de Boabdil, j'admirai des monuments incomparables » : minarets almohades, grandioses comme la puissance de ces sultans dont l'empire s'étendait de Tunis aux portes de Tolède ; la Koutoubia de Marrakech, la tour Hassane de Rabat, les tombeaux des Saadiens, les médersas de Fez, les portes des villes, « les plus magnifiques peut-être qu'on ait jamais faites, majestueuses comme des portes romaines, mais revêtues de la tenture de fête des arabesques. »

Or, où rencontre-t-on surtout chez nous ces imitations de l'art arabe ? A Cluny principalement et dans les prieurés clunisiens ; et puis, le long ou dans le voisinage des quatre grandes routes qui, d'après le vieux *Guide* de St-Jacques de Compostelle écrit au commencement du XIIe siècle, conduisaient les pèlerins de France vers l'Espagne : route d'Arles à Toulouse, franchissant les Pyrénées au col de Somport ; route du Puy à Moissac ; route de Vézelay à Limoges et à Périgueux ; route d'Orléans à Bordeaux par Tours, Poitiers et Saintes : ces trois dernières, après avoir traversé la Gascogne, se rencontraient au pied des montagnes, à Ostabat, et n'en faisaient désormais plus qu'une qui s'élevait vers le col de Roncevaux. Ces routes, et quelques autres qui venaient s'embrancher sur elles, ont été les grandes voies par lesquelles les éléments du décor arabe ont pénétré en France.

Pourquoi ce rôle exceptionnel de Cluny dans l'introduction et la propagation chez nous de l'art arabe ? C'est que Cluny, « la mère de la civilisation occidentale » comme l'appelait Viollet-le-Duc, a été l'âme de la croisade d'Espagne, la grande organisatrice des pèlerinages à St-Jacques de Compostelle. Dès le XIe siècle, l'Espagne a été sans cesse présente à la pensée des abbés de Cluny. Ils voyaient en elle l'avant-poste de la chrétienté en face du monde musulman, le rempart sans cesse menacé qu'il fallait défendre à tout prix. C'est eux qui ont fait surgir, sur les routes de France et d'Espagne, tous ces prieurés clunisiens, lieux d'asile pour les voyageurs. C'est sollicités par eux que, durant tout le XIe siècle, les barons français et surtout les barons bourguignons (faut-il rappeler, pour nos lecteurs étrangers, que Cluny est en Bourgogne, à

20 km. N.-O. de Mâcon ?) ne cessaient de descendre vers l'Espagne. Ce n'étaient pas quelques bandes d'aventuriers, c'étaient des armées entières, des « armées dignes d'un roi, » comme dit Suger, qui franchissaient les Pyrénées. Les Espagnols n'ont pas été seuls dans la lutte contre les Maures : la France a eu sa part dans la « reconquista. » La preuve en est écrite dans l'histoire des dynasties de la péninsule : c'est un chevalier bourguignon qui, après dix-sept victoires sur les Maures, fut (en 1095) le premier roi de Portugal (de par l'investiture d'Alphonse VI de Castille, son beau-père) ; et peu après, en 1126, c'est une Maison de Bourgogne qui, à la suite aussi d'un mariage heureux, occupera le trône de Castille (pour deux siècles et demi). C'est en 1095 que s'est ébranlée la première des croisades contre les musulmans d'Orient, profanateurs du Saint-Sépulcre ; mais il y avait un siècle que, sous l'impulsion de Cluny, l'esprit de croisade lançait nos preux contre les musulmans d'Espagne. Et le prédicateur lui-même de la croisade de 1095, le B. Urbain II, était un clunisien, ancien prieur de Cluny, comme ont été clunisiens ou adeptes des idées de Cluny tous les grands papes du siècle de S. Grégoire VII.

Les rois espagnols en ce temps sentaient ce qu'ils devaient à Cluny. Ferdinand Ier, le premier roi de Castille († 1065), envoyait chaque année à l'abbaye une somme considérable. Son fils Alphonse VI († 1109), l'ami de l'abbé S. Hugues († 1109, qui fit deux fois le voyage d'Espagne et fut en France le bras droit de S. Grégoire VII), voulut faire mieux encore, doubla ce tribut de reconnaissance ; et quand, aux acclamations de la chrétienté et grâce à l'appui du Cid et de nombreux barons de France, il eut pris Tolède (1085), il appela, dans sa nouvelle conquête, de ces clunisiens français qui déjà peuplaient les prieurés d'Espagne, Burgos, Sahagun, St-Jean de la Pena, etc. ; il voulut de ses subsides contribuer à la construction de la nouvelle église abbatiale de Cluny, commencée en 1088 (achevée en 1135, la plus vaste église de la chrétienté avant le St-Pierre de Rome du XVIe siècle : Cluny, 171 m. de long ; St-Pierre, 187).

De cette abbatiale de Cluny[1] il ne reste qu'un clocher et le bras d'un transept : pauvres restes, qui pourtant permettent de deviner la beauté de l'ensemble : « Ce fragment de transept, avec sa voûte suspendue à 33 m. de haut, est plein de grandeur : l'art gothique n'a pas plus d'élan. » Mais ce qui a intéressé M. Mâle, c'est une particularité singulière du triforium : chacun des arcs en plein cintre qui le composent est bordé d'une suite de petits demi-cercles qui se touchent et dessinent autour de l'arc un feston. Le même motif se remarquait sans doute jadis au triforium de la nef. Mais on ne le retrouve ni au triforium de Paray-le-Monial ni au triforium de Beaune, églises filles de Cluny. C'est comme la marque de l'église-mère.

Or, c'est un des motifs favoris de l'architecture arabe. Plus de cent fois M. Mâle a retrouvé au Maroc ces lobes demi-circulaires bordant l'arc d'une porte ou l'arc d'une fenêtre. Et ce ne sont d'ailleurs pas les Arabes qui l'ont inventé. Ils l'ont pris à la Perse, à qui ils ont pris tant de choses : ces demi-cercles décoratifs apparaissent pour la première fois autour de l'arc démesuré qui ouvre le palais des rois Sassanides[1] à Ctésiphon, et étaient le seul ornement de cette porte géante qui vient, dit-on, de s'écrouler. Les Arabes ont emporté ce motif avec eux, l'ont reproduit dans leurs mosquées, d'où il a passé dans les églises espagnoles (à l'église de St-Jacques de Compostelle, fin du XIe siècle), et de là en France.

Autre motif arabe au grand portail de Cluny. Ce portail n'existe plus ; mais nous en avons de mauvaises gravures. Or, particularité surprenante, le grand demi-arc de ce portail est enfermé dans un cadre rectangulaire que dessine une bande décorative : comment ne pas penser aussitôt au rectangle où s'inscrivent toutes les portes des monuments arabes ? Ce cadre se retrouve partout aux pays de l'Islam, à Ispahan comme à Cordoue et à Fez : « Encadré par ces lignes droites, le demi-cercle d'une porte ne devient pas seulement plus majestueux, il donne une mystérieuse impression de sérénité et de paix. » On le rencontre parfois dans les églises d'Espagne, mais jamais dans celles de France. Le portail de Cluny en est le seul exemple parfaitement caractérisé que l'on connaisse : comme dans les monuments arabes, la bande horizontale du cadre y apparaît exactement tangente au demi-cercle de la porte.

Autre motif : l'arc *polylobé :* non plus, comme au triforium de Cluny, un arc ordinaire *entouré* d'un décor polylobé ; dans l'arc polylobé, la ligne circulaire de l'arc proprement dit n'existe plus ; c'est l'arc lui-même qui est fait d'une suite de demi-cercles qui se touchent : il ressemble ainsi à une dentelle qui se détache sur le vide. Parfois, au lieu d'être polylobé, il est simplement trilobé, et devient alors un gracieux trèfle à trois feuilles. Ce motif, lui encore, les Arabes l'avaient pris aux Perses, et les Perses en avaient trouvé le modèle dans les bords dentelés du coquillage appelé *pecten,* qu'on recueillait sur les grèves du Golfe Persique. De Perse les Arabes l'ont emporté partout, et notamment au Maroc, où il demeure, après tant de siècles, un des éléments de l'architecture musulmane d'aujourd'hui. — Or, nous avons, à La Charité-sur-Loire, une grandiose église à moitié ruinée dont c'est une des singularités de nous offrir partout les arcs polylobés de l'art musulman :

[1] Ce ne sont pas les assemblées révolutionnaires de Paris qui ont décrété la destruction de l'église de Cluny. La Révolution l'a saccagée ; mais la destruction n'en a commencé qu'en 1798, pour être consommée seulement de 1809 à 1823, à coups de mine : œuvre d'une municipalité qui en trouvait l'entretien dispendieux et jugea plus lucratif d'en utiliser les pierres comme matériaux de construction. — Voir, sur **L'abbaye de Cluny,** la monographie de J. Virey, dans la Collection *Petites monographies des grands édifices de la France,* Paris, H. Laurens.

[1] Dynastie qui a régné en Perse du IIIe siècle de notre ère jusqu'au VIIe siècle, en 652, date de la conquête du pays par les Arabes.

on les voit à tous les étages de la tour carrée de la façade ; on les retrouve à la tour octogonale qui s'élève à la croisée du transept ; ils entourent le chevet ; et dans l'église même, on les reconnaît encore au triforium de la nef et du chœur. L'église de La Charité, construite au XIe siècle, a été profondément transformée dans la première moitié du XIIe : c'est alors qu'elle a reçu ses arcatures arabes. Or, La Charité était un des principaux prieurés de Cluny ; et le premier roi de Portugal, Henri de Bourgogne, donna au monastère de La Charité un prieuré dans la région de Braga, reconquise depuis peu sur les Musulmans.

De tous côtés, dans notre France du Centre et du Midi, sur toutes les routes des pèlerinages, en Saintonge, en Angoumois, en Gascogne, en Limousin, en Berry, en Bourgogne, en Auvergne surtout et en Velay, M. Mâle suit les traces de ces influences arabes :

A Clermont, à Notre-Dame du Port (imitée probablement de la cathédrale romane primitive du XIe siècle) : arc tréflés, surprenants dans cette grave église où le plein cintre est partout ; modillons à copeaux à la corniche de l'abside et des chapelles, modillons qui reproduisent exactement ceux de Cordoue, alors que ceux des églises d'Espagne en sont des copies infidèles : l'artiste de Clermont avait vu donc non pas les églises d'Espagne seulement, mais Cordoue elle-même ; sous la corniche, entre ces modillons, de petites cupules d'un dessin charmant : une sorte de fleur épanouie avec ses huit pétales : or, une fleur toute semblable décore une coupole de la mosquée de Cordoue. — Or, Clermont était à la bifurcation de trois routes antiques qui allaient rejoindre les grands chemins de St-Jacques de Compostelle : une foule de pèlerins du Centre et de l'Est ne rejoignaient les grandes routes de St-Jacques qu'en passant par Clermont ;

Au Puy, la ville de France où les formes de l'art musulman se présentent le plus souvent aux yeux : la cathédrale d'abord et surtout : « Il n'est peut-être pas en France d'église plus extraordinaire que la cathédrale du Puy. La nef couverte non pas d'une voûte, mais d'une suite de coupoles sur trompes, éveille le souvenir de la Perse sassanide. L'Espagne arabe se laisse entrevoir à la façade et dans le cloître. La fameuse Vierge noire passait pour avoir été rapportée d'Egypte. Tout ici évoque l'Orient, cet éternel Orient qui a fasciné le moyen âge et qui garde pour nous toute sa séduction. » Or, Le Puy était le point de départ d'une des quatre grandes routes mentionnées plus haut qui conduisaient à St-Jacques de Compostelle. Et non seulement on pouvait aller du Puy à Cordoue ; mais, chose bien plus extraordinaire et que nous révèle un trait curieux du *Speculum morale* ajouté au *Speculum majus* de Vincent de Beauvais († vers 1264) par un théologien inconnu, c'est que les Arabes eux-mêmes venaient au Puy, ou tout au moins offraient des présents à Notre-Dame du Puy, « pour qu'elle les préserve, eux et leurs champs, de la foudre et des tempêtes » [1] ;

En une multitude d'églises du Velay, ce qui ne saurait surprendre : il était tout naturel que les artistes qui avaient travaillé à la cathédrale lui fissent des emprunts quand ils bâtissaient dans les villages du diocèse ;

A Valence-sur-Rhône, reliée au Puy par une route directe (que nous voyons suivre par Urbain II en 1095, Pascal II en 1107, Gélase II en 1118) ; — à Vienne ; — à Périgueux ; — à Limoges, non pas dans les églises romanes, dont aucune n'a été conservée, mais dans le décor des émaux limousins : voir, à l'église de Mozat près Riom, la châsse limousine de S. Calmin : derrière les personnages courent des inscriptions en caractères arabes ; une inscription analogue orne le bord de l'admirable ciboire du Musée du Louvre, œuvre d'Alpaïs, émailleur de Limoges ; d'autres encore : noter que dans toutes ces inscriptions les lettres s'assemblent au hasard et n'ont été choisies que pour la beauté de leur arabesque ; — sur la route de Limoges à Bourges : St-Léonard, Bénévent-l'Abbaye, La Souterraine, l'abbaye de Déols aux portes de Châteauroux ;

A Bourges, dont les églises romanes ont disparu ; mais le portail central de la cathédrale gothique s'ouvre par deux baies polylobées en plein cintre ; et comme on chercherait vainement un portail semblable dans les autres cathédrales du XIIIe siècle, il faut croire que l'architecte de Bourges s'est inspiré d'un modèle roman qu'il avait sous les yeux ; — portails polylobés fréquents ensuite dans les régions voisines, dans le Sud de l'ancien diocèse de Bourges, surtout le long de la voie romaine qui allait de Bourges à Clermont en passant par Néris : St-Symphorien, St-Amand, Ainay-le-Vieil, Malicorne, Colombier, Charroux ; — à Vézelay (relié à Bourges par une route qui devait passer par La Charité), arcs doubleaux de deux couleurs [2], comme à la mosquée de Cordoue et comme en tant d'autres églises du roman dit auvergnat ; — à St-Eusèbe d'Auxerre, au portail, des arcs à festons encore, mais c'est pour la dernière fois : ils disparaissent ensuite, à mesure qu'on avance dans la direction de l'Est.

Il y a, dans ces remarques de M. Mâle, une page curieuse d'histoire de l'art, mais d'histoire des mœurs aussi. On bataillait ferme contre les Arabes ; mais la fureur des combats n'empêchait pas de reconnaître chez eux ce qu'il y pouvait avoir de beau et de bien. Déjà les recherches entreprises à

[1] Les Musulmans de jadis ne répugnaient pas à l'idée de prier la Vierge. En quoi ils n'allaient pas contre le Coran :
Coran, III, 37 : « Les anges dirent à Marie : Dieu t'a choisie, il t'a rendue exempte de toute souillure, il t'a élue parmi les femmes de l'univers » ;
Coran, XXI, 9, Dieu s'adresse au Prophète et lui dit : « Souviens-toi de Celle qui avait conservé sa virginité et en qui nous soufflâmes notre esprit ; nous la constituâmes avec son fils un signe pour l'univers. »

[2] « Rien, dans l'architecture de la Bourgogne, n'annonce cette fantaisie, rien ne l'explique ; elle n'a pas de passé et elle n'eut pas d'avenir. On ne peut la comprendre qu'en se rappelant que les pèlerins, en revenant d'Espagne, venaient s'agenouiller dans l'église de Vézelay. »

l'occasion du VIe Centenaire de Dante nous ont révélé les multiples emprunts de détail faits par le grand poète chrétien de Florence à la légende arabe (*Ami* 1921, p. 243-6). On leur prenait même ce qu'ils avaient de moins bon, et il a fallu le génie de S. Thomas pour conjurer le péril créé par l'invasion de l'averroïsme en pays chrétiens. On prenait son bien, ou ce que l'on croyait être le bien, partout où on le trouvait, chez les ennemis comme chez les amis. La guerre alors ne créait pas entre les peuples ces haines aveugles, inexpiables, qui font aujourd'hui abominer indistinctement tout ce qui a un air de venir de chez l'adversaire. La guerre est une chose ; et le beau, le vrai, le bien sont d'autres choses. C'est une distinction que savaient faire nos pères du temps des Croisades ; et c'est une des multiples leçons que la civilisation moderne pourrait réapprendre d'eux.

II. — Nos architectes romans ont été heureux de prendre aux Arabes de charmants motifs de décoration. Leur architecture elle-même, d'où leur venait-elle ? Longtemps, on le sait, il fut de mode chez nous d'en faire honneur à l'Allemagne. C'est l'Allemagne qui aurait enseigné à nos pères les beautés du style roman, et surtout du gothique : ce nom même de gothique n'en portait-il pas témoignage ? Longtemps, depuis le temps de Michelet et du romantisme, sévit chez nous la manie de faire honneur à l'Allemagne de tout ce que nous avons eu de bon au moyen âge. Même un Léon Gautier croyait voir en notre merveilleuse floraison épique du XIIe siècle une création de l'âme germanique ; et il a fallu la patiente et prodigieuse érudition de M. Bédier pour nous restituer notre bien, pour nous réapprendre que notre épopée fut bien de chez nous, et que c'est chez nous que les Allemands du moyen âge en ont trouvé et pris les incomparables figures.

On allait jusqu'à vouloir que l'Eglise eût eu un besoin absolu des Barbares, matière vierge et neuve, pour poursuivre son œuvre de civilisation ; et un Montalembert écrivait, au début de ses *Moines,* t. I, p. 29 : — « Pour que l'Eglise *pût* sauver la société, il fallait dans la société un nouvel élément, et dans l'Eglise une force nouvelle. Il fallait deux invasions : celle des Barbares, au nord, celle des moines, au midi. »

Que Michelet et ses pareils aient fait appel à la vertu germanique pour expliquer la civilisation du moyen âge, cela se comprend. Pour ces gens-là, tout ce qui permettait de se passer de l'Eglise était de bonne prise : plutôt tout devoir aux Germains que devoir la moindre chose à l'Eglise ! Mais que la contagion ait gagné jusqu'à des hommes comme Montalembert, voilà qui démontre la virulence du mal. Quand Montalembert écrivait ces lignes (en 1860), déjà pourtant Guérard († 1854), qui de l'étude des cartulaires et des livres censiers (ou polyptyques) des abbayes a déduit avec une sagacité divinatoire la connaissance approfondie des relations des diverses classes sociales entre elles alors, Guérard avait écrit, dans son *Polyptyque d'Irminon*[1] (publié en 1844), t. I, p. 200, p. 275 :

> Lorsqu'on recherche avec soin ce que la civilisation doit aux conquérants de l'Empire d'Occident, on est fort en peine de trouver quelque bien dont on leur puisse faire honneur... Loin d'avoir contribué à restaurer la société, *les Germains n'ont fait que la corrompre davantage et en rendre la restauration plus difficile.*

Littré de même, dans ses *Etudes sur les Barbares et le moyen âge* (Paris 1867), p. XXIII, p. 125 :

> Le IVe siècle renaissait, quand les Barbares détruisirent ces heureux commencements et rejetèrent les choses vers une inculte enfance... Je conteste opiniâtrément que l'invasion des Barbares ait rendu aucun service qui ne reste bien au-dessous du mal qu'ils ont fait.

Et Fustel de Coulanges, qui a consacré le meilleur de sa grandiose carrière scientifique († 1889) à l'étude de nos origines franques, résumait le tout (dans son livre *L'Invasion germanique,* publié après sa mort par M. Camille Jullian, Paris 1891) en cette formule : que *les Barbares ne nous ont apporté que la barbarie ;* qu'ils n'avaient d'ailleurs aucune des vertus qu'on leur a prêtées, et qu'ils sont entrés en Gaule en trop petit nombre (heureusement) pour avoir pu modifier les caractères de la race.

III. — Pour ce qui est des styles architectoniques du moyen âge en particulier, M. Mâle a donné là-dessus, dans *Revue de Paris* 1915 et 1916, une série d'articles recueillis après la guerre en un volume dont il vient de publier une nouvelle édition, accrue : **L'Art allemand et l'Art français du moyen âge,** in-8 écu de 330 p., 15 f., Paris, Colin.

L'art gothique est né en France. L'Allemagne du moyen âge, dans ses vieilles chroniques, l'appelle constamment *opus francigenum,* ce qui veut bien dire « né en France. » Il a fallu que nous soyons joliment férus de l'idée de la supériorité germanique pour perdre de vue cette origine. Il y a moins de trente ans encore, une mosaïque de notre Louvre, achevée vers 1896, et qui prétend personnifier les grandes nations artistes des temps chrétiens, à savoir les Flandres, l'Italie, la France et l'Allemagne, nous montre la France tenant un modeste émail de Limoges, tandis que l'Allemagne porte sur sa main une église du moyen âge : tellement l'Allemagne restait, pour les imaginations françaises, la terre d'élection de l'art roman et de l'art gothique ! Est-il bien sûr que la vieille erreur n'ait plus de tenants parmi nous ?

Il y a plus de vingt ans pourtant que les érudits allemands, au moins ceux qui comptent, ont rendu les armes à l'évidence. Deux maîtres incontestés de l'archéologie allemande, Dehio et von Bezold, au t. I (publié 1901) de leur *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes,* ont rendu à nos vieux architectes ce témoignage, qui dans son universa-

[1] Irminon, abbé de St-Germain des Prés, au commencement du IXe siècle.

lité embrasse aussi bien l'art roman que l'art gothique :

Alors qu'en Allemagne et en Italie on luttait encore avec le problème de la voûte, la France avait trouvé à ce problème non pas une, mais une demi-douzaine de solutions... L'architecture française du XI^e^ et du XII^e^ siècle, avec la diversité de ses styles donnant leur fleur au même moment, est un phénomène auquel il n'y a rien de comparable dans l'histoire de l'architecture de tous les temps.

Voilà un beau cri d'admiration que la France arrache à l'Allemagne : l'évidence a été plus forte que l'orgueil national. Il est vrai que nos deux auteurs se ressaisissent vite pour prétendre que « le gothique n'est pas né des qualités héréditaires de telle ou telle nation, mais des exigences du temps qui étaient *communes à toutes les nations*... » : autrement dit, ce sont bien les Français qui ont inventé le gothique, mais tout le monde l'aurait inventé aussi bien qu'eux et sans eux, puisque ce sont « les exigences du temps » qui l'ont fait naître.

Pour d'autres, le gothique est bien *francigenum*, né en France, mais non pas de France, non pas du génie français, mais du génie allemand, car ces Francs du XII^e^ siècle, c'étaient des Germains : « Jusqu'au XIII^e^ siècle, écrivait Kraus [1] en 1897, les peuples de l'Occident n'en formaient qu'un seul... ; le sentiment national n'apparaît en France qu'en 1215. » 1215, c'est le lendemain de Bouvines ; mais si Bouvines a été possible en 1214, c'est parce que le sentiment national était depuis des siècles exacerbé contre les prétentions germaniques, — à savoir, depuis les traités de Verdun (893) et surtout de Mersen (870, entre Charles le Chauve et Louis le Germanique), qui avaient consenti l'occupation de la Rhénanie et de l'Alsace par les Germains. Depuis, pas un siècle ne s'écoula sans que la France fût menacée de quelque invasion germanique : l'empereur Othon II était venu même (en 979) entonner un formidable *Alleluia* sur les hauteurs de Montmartre, quand une armée de secours le força à lever le camp et prépara ensuite à ses soudards une sépulture congrue dans les flots de l'Aisne. Etc.

Il y avait donc, en ce haut moyen âge, une France, et très distincte de l'Allemagne, une France dont l'Allemagne était l'ennemie depuis le IX^e^ siècle ; et c'est de cette France-là qu'est né le gothique, en ce début du XII^e^ siècle où le grand abbé de St-Denis, Suger, parlant des Allemands, les qualifiait déjà, courroucé, « ces Barbares ! » C'est en ces années-là aussi que S. Norbert († 1134), Rhénan d'origine, mais qui fonda en Ile-de-France son Ordre de Prémontré, nourrissait sa grande idée d'une fusion entre le génie français et le génie germanique, fusion qui, si elle se fût opérée, eût été un bienfait d'une portée incalculable pour la suite des siècles.

Le gothique, c'est la croisée d'ogives :

Le principe générateur de l'architecture gothique est la croisée d'ogives. Renonçant à la voûte d'arêtes romane, si massive, si peu élastique, les architectes jetèrent sur chaque travée deux arcs se coupant en croix [1], et sur ces arcs ils bâtirent leur voûte. Une pareille voûte a tous les avantages : elle est facile à construire, elle est légère, car tout son poids porte non plus sur les murs, mais sur les croisées d'ogives ; elle est solide, et si par hasard elle se déforme, comme ses quatre compartiments sont indépendants, elle ne se déforme pas tout entière ; elle peut s'adapter à tous les plans et couvrir les plus vastes espaces. Elle porte en elle le principe de tous les progrès ; c'est grâce à elle que nos cathédrales vont devenir toujours plus hautes, toujours plus légères, toujours plus lumineuses. Ainsi la croisée d'ogives apporte au difficile problème de la voûte une solution parfaite, définitive. (Mâle, p. 116).

Sur quel coin de la terre française est née la merveilleuse chose ? Longtemps on lui a assigné pour berceau la vallée de l'Oise, où des voûtes portées par des croisées d'ogives apparaissent vers 1115 et 1120. Mais ensuite, on en a retrouvé, construites à la même date, en Picardie, puis en Brie :

L'Ile-de-France, la Picardie, la Champagne... Nous sommes ici au berceau d'un art qui va durer quatre cents ans. Nulle part la France du moyen âge ne fut plus féconde. C'est cette région, plus petite que la Grèce, mais presque aussi grande qu'elle par le génie, qui élabora l'architecture gothique pour en faire présent à l'Europe. (Mâle, p. 105).

La croisée d'ogives, en ce premier tiers du XII^e^ siècle, n'apparaît encore usitée que dans de petites églises. C'est en 1140 que s'élève le plus ancien des grands monuments gothiques construits suivant ce principe de la croisée, l'abbatiale de St-Denis. Aussitôt s'ouvre l'ère des cathédrales : dans l'espace de soixante ans, de 1140 aux premières années du XIII^e^ siècle, s'élèvent successivement Sens, Noyon, Senlis, Laon, Notre-Dame de Paris, Chartres. Merveilleuse activité, où chaque œuvre nouvelle marque un progrès.

L'Allemagne était alors en plein âge roman. Presque jusqu'à la fin du XII^e^ siècle elle ignora la révolution qui s'était accomplie chez nous.

L'Alsace, qui, quoi qu'en aient les modernes historiens allemands, était alors beaucoup plus orientée vers la France que du côté d'outre-Rhin, l'Alsace a connu la croisée d'ogives avant l'Allemagne. Les plus anciennes de ces croisées alsaciennes se voient dans sa grandiose église abbatiale clunisienne de Murbach (sur les contreforts des Vosges méridionales), à demi détruite, mais si magnifique encore dans sa solitude : elle fut élevée vers 1150, et c'est peu après cette date qu'elle reçut,

[1] Professeur à la Faculté de théologie de Fribourg-en-Bade, aussi peu prêtre que possible, d'un loyalisme ecclésiastique des plus douteux, auteur, sous divers pseudonymes, d'articles qui ont fait scandale en Allemagne même (dans l'*Allgemeine Zeitung* de Munich, journal de haute tenue littéraire, mais d'un anti-catholicisme forcené), mort au début de ce siècle entre les bras de ces Jésuites qu'il avait toute sa vie si fort abominés. — Il a écrit un *Manuel d'histoire ecclésiastique* qui n'a échappé à une censure romaine que grâce aux remaniements que de Rossi a obtenus de l'auteur pour une nouvelle édition. La traduction française, publiée il y a plus de trente ans, a eu un légitime succès, dont il faut pour une bonne part faire honneur aux deux traducteurs, Godet et Verschaffel, qui ont considérablement amélioré l'original allemand.

[1] D'où le nom de *croisée* d'ogives. Quant au mot *ogive* ou *augive* (de *augere*), il signifiait *soutien* dans notre vieille langue.

sur le chœur et le transept, des croisées d'ogives très archaïques d'aspect et sans clef de voûte (dont le modèle lui venait sans doute de Bourgogne, à laquelle la rattachait son origine clunisienne). Peu après, la croisée d'ogives se montre dans la nef de l'église St-Jean près Saverne, puis dans celle de l'église de Rosheim près Strasbourg : deux églises romanes qui toutes les deux ont reçu des voûtes gothiques, la première vers 1160, la seconde vers 1180.

A la fin du siècle, la croisée d'ogives atteint le Rhin, par Mayence, dont la cathédrale, jusque là couverte d'une charpente, fut, après l'incendie de 1191, voûtée suivant la méthode française. Après Mayence, ce fut Worms, vers 1200, Bonn quelques années plus tard, — Cologne enfin, dont les grandes églises romanes étaient restées fort imparfaites, puisqu'elles n'étaient pas encore voûtées : la croisée d'ogives permit de les achever. Les Sts-Apôtres en 1219, et peu après, Ste-Marie du Capitole et St-Cunibert reçurent sur leur grande nef une voûte française à six compartiments, la voûte « sexpartite, » formée non plus seulement de deux, mais de trois arcs d'ogives se coupant au même point, voûte qui, née, ce semble, en Normandie, était, dès la seconde moitié du XII^e^ siècle, employée par toutes nos écoles gothiques, en Normandie, en Champagne, en Ile-de-France (grande nef de Notre-Dame de Paris).

Quand ensuite en 1248 Cologne entreprit la construction d'une nouvelle cathédrale, ce n'est qu'après des délibérations orageuses qu'on se détermina à laisser le style roman pour le gothique. On commença par le chœur, dont la première pierre fut posée en 1248 (le transept ne sera commencé qu'après 1322, date de la dédicace du chœur, et ce n'est qu'en 1508 que la nef recevra un toit de fortune). Et ce chœur même de Cologne ne fut qu'une copie de celui d'Amiens : c'est là un fait avoué universellement aujourd'hui : même Bædeker écrit (*Rheinlande,* 32^e^ édition, 1912, p. 246) : « Der Chor, mit seinem Kapellenkranz *nach dem Vorbild der Kathedrale von Amiens* ausgeführt... » On ne savait pas cela en 1816, en Allemagne, quand on s'est enflammé d'enthousiasme pour l'achèvement de l'édifice commencé en 1248. Les romantiques allemands de ce temps-là, au contraire, s'étaient imaginé que la cathédrale de Cologne était la création la plus originale du peuple allemand, celle où se reconnaissait le mieux le profond génie de leurs ancêtres. Si les Allemands d'alors avaient su que leur fameux *Dom* national était la moins allemande de toutes leurs églises, « il est probable, dit M. Mâle, qu'ils ne l'eussent pas achevée. Il n'y aurait pas lieu de le regretter, car rien n'est plus froid que la nef de la cathédrale de Cologne : isolé, le chœur avec ses immenses fenêtres, avec ses vitraux de pourpre et d'or, eût gardé toute sa beauté [1]. »

[1] Il ne faudrait pas taxer ceci d'opinion « française ». Les Allemands, eux aussi, en conviennent : Pecht qualifie le *Dom* de Cologne d'œuvre riche, sans vie, sans liberté, art de bureaux ; Kraus y trouve beaucoup trop de mathématique sans variété, surtout au grand portail ; et déjà avant eux, Lübke et Schnaase avaient laissé entendre qu'on s'était mépris sur la valeur de l'édifice. Il est indubitable qu'il y a tout autrement de vie et d'originalité dans le gothique du moyen âge que dans les imitations qui en sont faites depuis cent ans, en France (et ailleurs) comme en Allemagne.

A la fin du moyen âge, au XIV^e^, au XV^e^ siècle, les divers peuples de l'Europe donnent chacun un caractère national à cet art gothique qu'ils ont reçu de nous. L'Angleterre crée le style perpendiculaire et sa féerique voûte en éventail ; l'Italie transforme l'architecture française au point de la rendre méconnaissable : ses églises gothiques laissent pressentir déjà le génie de la Renaissance ; l'Espagne met sur l'art gothique l'empreinte de son fier génie, met surtout dans sa décoration une splendeur qui exalte l'imagination. L'Allemagne cependant non seulement ne crée rien de nouveau, mais laisse tout s'appauvrir entre ses mains. Là-dessus encore, écoutons le témoignage des deux historiens allemands déjà cités :

> L'Allemagne *n'avait presque pas participé* au printemps et à l'été de l'art gothique, mais elle eut un long automne. Elle a beaucoup construit alors, et, par le nombre des monuments, elle tient le premier rang. Malheureusement l'art gothique allemand de la fin du moyen âge *ne s'élève pas une seule fois* à la hauteur où ce même art s'élève encore en France, en Angleterre, en Espagne. L'art gothique allemand est marqué alors d'un invincible caractère de médiocrité et de trivialité... Il a une platitude qui est bien de chez nous, *hausbackene Plattheit. (Die kirchliche Baukunst des Abendlandes,* t. II, p. 315).

Ce qui caractérise cette architecture allemande du XV^e^ siècle, c'est l'extrême simplification. Le type qui l'emporte est le moins compliqué de tous, celui des *Hallenkirchen* à trois nefs d'égale hauteur. Point de transept, point de déambulatoire ; des formes sèches qui semblent prédestinées au culte luthérien. La seule fantaisie de ces froides églises est la voûte en réseau ou en étoile. Mais, cette voûte même, l'Allemagne ne l'a pas inventée : elle l'a reçue de l'Angleterre. Elle apparaît pour la première fois dans le domaine des Chevaliers teutoniques et à Ste-Marie de Lübeck [1], c'est-à-dire dans des régions maritimes que le commerce unissait à l'Angleterre. Mais, là encore, les architectes allemands se montrent très inférieurs à leurs maîtres ; et cette fois encore, nous en avons pour témoins nos Allemands eux-mêmes, Dehio et von Bezold : « Si l'on compare la voûte de l'Allemagne avec celle de l'Angleterre, disent-ils, la comparaison n'est guère favorable aux Allemands. Les nervures sont plus maigres, elles se détachent moins du fond, et les belles clefs qui donnent tant de richesse aux voûtes anglaises, n'existent pas. Quand on ne connaît ces voûtes que par l'Allemagne, on ne peut se douter à quelle force, à quelle

[1] Cette *Marienkirche,* imitée, dans son ensemble, des cathédrales françaises (*in der Anlage ist sie den französischen Kathedralen verwandt :* Bædeker, *Nordostdtschld,* 29^e^ édit., 1908, p. 92), devint l'église-type pour une multitude d'églises de ces régions du Nord-Est allemand. Les bourgeois de Lübeck avaient voulu qu'elle portât devant le monde le témoignage de leur puissance. Lübeck, bien déchu depuis, tenait, sans conteste, dans les deux derniers siècles du moyen âge, la tête de la formidable Ligue Hanséatique ou *Hansa* qui comprenait près de 80 villes et dominait toutes les régions tributaires de la Mer du Nord et de la Baltique, d'Amsterdam à Reval et de Cologne à Cracovie.

plénitude, à quelle magnificence d'expression elles peuvent atteindre. »

En somme, conclut M. Mâle :

L'artiste allemand n'a jamais su créer, il n'a su que copier. Il n'a inventé aucune des formes, aucun des ornements de son église... Quand on entend l'Allemagne faire valoir « ses droits » sur l'art gothique, on croit entendre le Numide, qui a bâti un temple et un portique dans une ville d'Afrique, se vanter d'avoir créé l'art grec. L'artiste allemand, c'est l'honnête maître chanteur de Nüremberg ; il connaît toutes les règles de l'art, la grammaire, la syntaxe, la versification ; il ne lui manque qu'une petite chose : le génie.

M. Mâle, en une série d'autres chapitres, démontre que c'est de France aussi que l'Allemagne a reçu sa sculpture gothique.

De France encore, même cet art de la gravure sur bois dont il fut longtemps entendu qu'il fallait faire honneur à l'Allemagne : dogme qui reposait sur la découverte du fameux St-Christophe daté de 1423, la plus ancienne gravure connue : or, cette gravure avait été trouvée en Souabe, donc elle était allemande. Oui ; mais voici qu'à l'Exposition de 1900 on vit paraître un monument extraordinaire, imprévu, de la gravure primitive, la planche de bois elle-même telle qu'elle était sortie des mains de l'artiste qui l'avait travaillée : or, cette planche était, non plus du XVe siècle (comme le St-Christophe souabe), mais de la fin du XIVe, et elle avait été découverte en Bourgogne, dans la région de Chalon-sur-Saône, près de La Ferté-sur-Grosne, antique abbaye qui était une des quatre premières filles de Cîteaux : ce bois, dont nous n'avons même pas la moitié, représente la partie gauche d'une Crucifixion, avec un groupe de trois soldats : le centurion lève la main, et une banderole lui fait dire : *Verè Filius Dei erat iste ;* et c'est très probablement des grandes abbayes bourguignonnes que leurs filles de Souabe et de Bavière ont reçu les premières estampes. (Cf. *Ami* 1906, p. 34 et s.).

C'est d'emprunts aussi qu'est fait l'art roman d'Allemagne. Le fond est carolingien : pendant cinq cents ans, l'Allemagne imita les grandes églises monastiques de la France de Charlemagne. Les Lombards lui apportèrent le rythme intérieur et le décor ; les Français lui enseignèrent à faire une voûte et à élever une façade. Et pas plus ici qu'ailleurs, elle ne sut mettre d'originalité dans son imitation. C'est encore Dehio et von Bezold qui, parlant des églises vraiment romanes d'Allemagne, c'est-à-dire de celles que les architectes essayèrent de voûter, avouent leur infériorité artistique : « Leur caractère, disent-ils, est la lourdeur, la grossièreté, la platitude. » L'Allemagne, malgré nos leçons, n'est pas arrivée à composer une façade, alors que la France en faisait d'admirables pour de simples églises de village. En Allemagne, l'architecture romane n'a qu'un aspect : c'est partout la même abside, le même clocher coiffé d'un casque, les mêmes chapiteaux cubiques, les mêmes bandes lombardes, la même alternance du pilier fort et du pilier faible, alors que chez nous il y a presque autant d'écoles que de provinces. Et il est arrivé que des beautés allemandes où les historiens de l'art avaient cru un temps voir des originalités, des nouveautés, se sont révélées ensuite n'être que des archaïsmes : le *Dom* de Spire, par exemple, avec ses deux transepts munis chacun d'une tour centrale et de deux clochers (commencé en 1030), ce n'est autre chose que la magnifique abbatiale de St-Riquier (non loin d'Abbeville), fondée vers l'an 800 ; et c'est sur ce type de St-Riquier qu'ont été construites, d'abord la cathédrale carolingienne de Cologne, commencée en 873, puis, avec Spire, les grandes églises de Worms, de Mayence, de Laach (Maria-Laach), les plus belles d'Allemagne. St-Riquier n'avait pas les deux absides opposées qui se rencontrent à Worms, à Mayence, à Laach, à Bonn, en nombre d'autres églises allemandes (à Besançon aussi). Mais c'est là une singularité qui est d'importation française aussi, ou plutôt gallo-romaine ; car S. Grégoire de Tours nous décrit une église de ce type à Clermont d'Auvergne, érigée dès le Ve siècle. Si l'Allemagne aujourd'hui peut montrer à l'historien de l'art un beaucoup plus grand nombre d'églises romanes que la France, c'est précisément parce qu'elle s'est mise au gothique très tard et qu'elle est restée attachée au roman tout le temps de sa grande puissance politique, jusqu'au milieu du XIIIe siècle, — de même que, pour la raison inverse, chez nous c'est la Picardie, l'Ile-de-France, la Champagne qui sont nos provinces les moins riches en monuments romans, parce que l'époque romane y a été beaucoup plus courte qu'ailleurs et que c'est là que, dès le commencement du XIIe siècle, on voit apparaître la croisée d'ogives.

On vient de dire que c'est de la Lombardie que l'Allemagne a reçu son décor roman. La France aussi. La sculpture du VIIIe et du IXe siècle semble avoir eu, en Lombardie, son vrai foyer ; c'est de là qu'elle a rayonné. Mais ce n'est pas là qu'elle est née ; et les savants allemands se sont trompés en disant que les tribus lombardes avaient apporté avec elles, en entrant en Italie, les éléments de l'art décoratif que nous voyons s'épanouir au IXe et au XIe siècle. La sculpture lombarde est purement orientale. La Lombardie n'a rien reçu des Germains ; elle a tout reçu des chrétiens d'Orient, des Grecs d'Asie, des Syriens, des Egyptiens qui furent, quand l'art classique s'éteignit, les grands créateurs. L'Orient chrétien a créé, entre le IVe et le VIIe siècle, un art décoratif qui a régné sur tous ces pays du Levant, de l'Egypte à l'Arménie, que l'Occident ensuite a reçu et dont il a vécu jusqu'à la fin de l'âge carolingien et même au delà (qui a charmé les Arabes aussi, après leur victoire, comme on a dit plus haut). Pourquoi est-ce par la Lombardie que nous est venu tout cela ? Probablement parce que, la Lombardie étant la porte la plus riche de l'Italie, les relations commerciales avec l'Orient y étaient plus suivies.

Des recherches entreprises au milieu du XIXe siècle dans les tombes franques, burgondes, wisi-

gothiques, lombardes, du temps des invasions, y avaient révélé une profusion de bracelets et d'objets ciselés vraiment magnifiques et de l'originalité la plus savoureuse : l'art germanique à l'état pur, pensa-t-on d'abord, le libre génie germanique s'opposant à l'art classique emprisonné dans ses formules mortes, la fantaisie en face de la règle... Il fallut vite en revenir. Les savants russes se mettaient à leur tour à explorer les nécropoles de la Russie du Sud et de la Sibérie, et leurs découvertes nous révélaient un monde nouveau. Des steppes de l'Asie surgissait une civilisation devant laquelle s'éclipsait le prétendu génie germanique. Ces motifs « germaniques, » on les retrouvait dans la Russie du Sud, dans le Caucase, dans toute la Sibérie, jusqu'à Tomsk, jusqu'aux monts Altaï. Le vieux monde scythique nous était rendu, ce monde immense, plein de mystère, qui fascinait Eschyle, qui passionnait Hérodote. Et ces orfèvres scythiques, si originaux qu'ils aient pu être, avaient eu des maîtres ; et ces maîtres, maint détail de leur art nous les révèle : ces animaux affrontés des deux côtés de l'arbre de vie, ces lions stylisés où s'incrustent des grenats nous ramènent au « berceau des arts asiatiques, » — à la Perse. Les monstres scythiques ressemblent aux monstres de la Chine et aux monstres de l'Inde : c'est que les uns et les autres ont la même origine.

On ne se lasserait pas de glaner à travers ces pages de M. Mâle, où s'ouvrent à chaque instant des vues immenses et si fécondes. Les cent dernières pages de son ouvrage sont consacrées à trois des grandes victimes du « vandalisme allemand » : la cathédrale de Reims, Soissons, et le château de Coucy (avec une étude sur l'architecture militaire du siècle qui précéda la construction de Coucy, de 1225 à 1230) :

> Si la cathédrale de Soissons s'écroulait, la perte serait irréparable. Dans aucune autre nous ne retrouverions cette beauté virginale et cette mesure qu'on serait tenté d'appeler modestie.
>
> Soissons est presque au centre du beau pays où l'art gothique a donné ses premières fleurs. Reims, Laon, Noyon, Creil, Saint-Leu-d'Esserent, Senlis, et — si on élargit un peu l'horizon — Saint-Denis, forment les limites de cette contrée idéale qui est une des plus nobles du monde. C'est le cœur même de la France. Là a grandi l'art le plus original que les hommes aient créé depuis les Grecs...
>
> Coucy était le plus magnifique donjon de l'Europe, une œuvre titanique, quelque chose comme notre grande pyramide de Chéops... Cette haute tour qui s'élevait hautaine, dédaigneuse, toute nue, sans autre ornement qu'une légère guirlande de feuillage à son sommet, comme une couronne de chêne sur le front d'un héros... Détruire le château de Coucy, c'était détruire une vieille chanson de geste, effacer un magnifique poème. Seules les plus belles de nos épopées donnent une impression de grandeur comparable à celle qui rayonnait de Coucy. Sur beaucoup d'esprits le monument agit avec plus de force que le livre : le choc qu'il donne est plus brusque, plus foudroyant. Il y a aussi dans le monument un mystère qui émeut plus profondément l'imagination. Coucy suggérait l'idée d'une indomptable volonté. Rien ne faisait mieux sentir que Coucy ce qu'avait été la féodalité ; mais rien ne faisait plus haute la stature du roi de France. Voilà les hommes que Louis VI, que Philippe-Auguste, que saint Louis durent soumettre pour faire la France...

IV. — Sur les Chevaliers de Colomb, notes intéressantes du P. Sinthern, S. J. (au cours des *Kirchliche Zeitläufe* qu'il donne régulièrement à la *Quartalschrift* de Linz, dernier fascicule de 1923). Les chevaliers de Colomb, *Knights of Columbus*, sont une organisation née en Amérique, parmi l'élément irlandais des Etats-Unis. Ils comptent aujourd'hui 800.000 membres, dont beaucoup de Français, d'Allemands, d'Italiens, d'Espagnols, de Polonais, etc. Ils se sont répandus aussi au Canada, au Mexique, à Cuba, aux Philippines. Une élite catholique, de nombreux prêtres du clergé séculier comme du clergé régulier, y compris les Jésuites, et aussi, « semble-t-il, » quelques évêques en font partie. Soixante-seize prélats américains les ont chaudement recommandés. Mgr Dowling, archevêque de St-Paul, loue la rigoureuse fermeté de leur catholicisme ; Mgr Messmer, archevêque de Milwaukee, voit en eux le boulevard de l'Eglise aux Etats-Unis ; le cardinal O'Connell, de Boston, dit qu'ils ont mérité les louanges et la reconnaissance du Saint-Père, et formule, avec d'autres évêques, le vœu que tous les catholiques d'Amérique s'unissent à eux.

Ils sont démocrates, au bon sens du mot, c.-à-d. en ce sens que de simples ouvriers souvent arrivent aux plus hautes fonctions dans l'Ordre. Ils se distinguent par la munificence de leurs œuvres de bienfaisance : en 1922, leur contribution aux œuvres scolaires s'est montée à 2.748.206 dollars. Au reste, ils « aiment à faire parler d'eux. »

On leur a trouvé, dans les formes extérieures, dans le rituel, des similitudes avec la franc-maçonnerie. C'est ainsi qu'ils promettent le secret sur leurs statuts, sur leur rituel, etc. Mais, en catholiques pratiquants qu'ils sont (on ne reçoit et on ne garde dans l'Ordre que des pratiquants), ils doivent tout révéler au confesseur si celui-ci le demande. Chaque organisation locale a un aumônier nommé par l'évêque. Il paraît que, dans un pays où tout se fait par organisations secrètes, cette loi du secret était une nécessité.

Le P. Sinthern avoue bien que des maladies de croissance et des déraillements individuels étaient inévitables : c'est la condition de tout ce qui est humain. Il dit que ce qui a le plus choqué les catholiques d'Europe, c'est quand on les a vus en nombre venir déposer une couronne sur le tombeau du franc-maçon La Fayette. Mais la chose, poursuit-il, peut s'expliquer de la façon la plus innocente du monde : ce n'est pas au franc-maçon qu'ils ont offert leur couronne, c'est au bienfaiteur de l'Amérique naissante, à l'homme dont la mémoire est restée bénie là-bas, dont vingt villes portent le nom, dont au surplus il n'est peut-être pas une ville où ce nom n'ait été donné à quelque voie.

Oui ; tout cela est vrai en théorie, et les organisateurs des Chevaliers ont certainement voulu faire une œuvre catholique. Mais il s'est produit,

récemment, des déraillements qui ne sont plus seulement individuels. Les *Nouvelles Religieuses,* toujours si rigoureusement informées, nous apportent là-dessus des documents angoissants (nº du 15 décembre 1923). Voici l'information qui leur arrive d'Amérique :

Un événement que l'on croit sans précédent dans l'Etat de New-York, s'est produit lorsque le Conseil Olean nº 338 des Chevaliers de Colomb a présenté une bague maçonnique du 32e degré au Rév. G. R. Williamson D. D., ancien pasteur de la Première Eglise Méthodiste Episcopalienne.

On comprend que l'événement ait causé de l'émoi. Etait-il vraiment « sans précédent » ? Le journal *Le Droit*, d'Ottawa (Haut-Canada), l'a recherché. et a découvert un autre fait, non moins typique. Voici ce qu'il nous transcrit en effet de la *Fortnightly Review*, revue catholique de St-Louis (Missouri), du 1er août 1922 :

Le Conseil Broonville, New-York, des Chevaliers de Colomb a envoyé un magnifique bouquet de fleurs, à l'occasion de l'ouverture du nouveau temple maçonnique de la loge de Broonville, n. 165, récemment inauguré. Pour remercier de cet envoi, M. T. H. Arthur S. Tompkins, grand-maître des Maçons de l'Etat de New-York, au cours de l'allocution qu'il fit aux cérémonies d'ouverture, prononça ces paroles que rapporte l'*Utica Daily Press* du 27 juin : — « Il n'y a rien dans la franc-maçonnerie qui soit opposé aux Chevaliers de Colomb, et rien chez les Chevaliers de Colomb qui choque la franc-maçonnerie : ces Sociétés travaillent toutes les deux au même but. »

Voilà qui nous révèle, chez certains groupements des Chevaliers de Colomb, un état d'esprit assez grave. Ce n'est sans doute qu'une faible minorité ; mais le danger ne saurait être nié. Et c'est bien ainsi que l'a entendu le Conseil d'Etat des Chevaliers de Colomb de la province de Québec, qui, à la suite de l'incident de New-York, a adopté (assemblée du 24 octobre dernier) la grave résolution dont voici le texte :

Attendu que la Franc-Maçonnerie et plusieurs autres Sociétés telles que les Knights of Pythias, Old-Fellows, etc., ont été condamnées par l'Eglise et que défense est faite aux catholiques d'en devenir membres ;

Attendu qu'en fondant l'Ordre des Chevaliers de Colomb, le Rév. M. Mc Givney se proposait, entre autres buts, d'enrayer le mouvement qui portait les catholiques à s'enrôler dans ces Sociétés défendues, plaçant le remède à côté du mal ;

Attendu que la Franc-Maçonnerie aux Etats-Unis, malgré les déclarations privées et les sentiments personnels de quelques officiers ou membres de cette Société, combat l'Eglise catholique, ainsi qu'il a été amplement prouvé lors de la lutte pour le maintien des écoles paroissiales dans le Michigan, l'Orégon et certains autres Etats ;

Attendu que certains Conseils, en ces derniers temps, si les rapports publiés par certains journaux sont exacts, semblent ignorer ou oublier la ligne de conduite imposée par l'Eglise, le but que se proposait le fondateur de l'Ordre, la lutte faite contre les écoles paroissiales par la Franc-Maçonnerie, et méritent la censure et la condamnation de leur conduite, publiée par de nombreux journaux catholiques des Etats-Unis et du Canada, entre autres, le *Fortnightly Review*, *la Tribune*, de Woonsocket, *le Droit* d'Ottawa, *l'Action catholique* de Québec, etc. ;

Il est résolu :

1º Que l'Exécutif d'Etat de l'Ordre des Chevaliers de Colomb, de la province de Québec, au nom des 25.000 membres de la juridiction, réaffirme sa plus entière et fidèle soumission à toutes les prescriptions de l'Eglise, en particulier au sujet des Sociétés défendues ;

2º Que cet Exécutif désapprouve fortement la conduite des Conseils dont il vient d'être fait mention, et la condamne avec la dernière vigueur ;

3º Que les Chevaliers de cette province tiennent à dégager leur responsabilité de tels actes ;

4º Que le Bureau Suprême soit prié d'envoyer un avis à tous les Conseils de l'Ordre, leur rappelant les lois de l'Eglise au sujet des Sociétés défendues et interdisant à l'avenir toutes manifestations dans le genre de celles dont certains Conseils se sont rendus coupables ;

5º Que copie de cette résolution soit envoyée au Bureau Suprême, aux Officiers Suprêmes, aux Conseils de cette province, ainsi qu'aux journaux intéressés.

Adoptée à l'unanimité.

Montréal, ce 24 octobre 1923.

Voilà qui est décisif et qui dégage nettement les Chevaliers de Colomb, pris dans leur ensemble, des manifestations scandaleuses de quelques groupements. C'est surtout aux Etats-Unis que se produisent les défaillances du genre de celle de New-York. Le contact constant avec des non-catholiques exerce à la longue son influence ; et d'autre part, là-bas comme partout, il faut faire entrer en ligne de compte certain genre très délétère de respect humain : la crainte de paraître enfermé dans une intransigeance trop étroite, le souci de faire montre d'un éclectisme de bon ton, agents très sûrs d'énervement pour les convictions comme pour la discipline.

Des évêques des Etats-Unis ont dénoncé sans ambages le péril. L'un d'eux, Mgr Gallagher, évêque de Détroit (Etat de Michigan), lui-même Chevalier de Colomb, faisait en juin 1923, en sa cathédrale, à une réunion des Chevaliers du quatrième degré, ces graves déclarations :

Partout où j'ai eu l'occasion d'aller, des prêtres et des évêques me disent qu'ils constatent, eux aussi, chez les Chevaliers cet esprit d'anticléricalisme.

Chez ces Chevaliers se répand la doctrine fausse qui veut que cette Société soit une *organisation de catholiques* et non une *organisation catholique,* et que, en conséquence, les autorités ecclésiastiques n'aient rien à voir dans la conduite de ses affaires...

Plusieurs évêques et archevêques des Etats-Unis ont exprimé la crainte que les Chevaliers de Colomb ne deviennent une menace pour l'Eglise et pour l'Etat, à moins qu'ils ne soient dirigés par des catholiques convaincus et éclairés...

Or, cette condition ne se vérifie pas, dit Mgr Gallagher. Selon lui, les dirigeants actuels des Chevaliers « sont déterminés à se maintenir sans s'occuper des droits de l'Eglise ni de l'Etat :

Ils sont mus par des motifs égoïstes, et non par les intérêts de l'Ordre, de l'Eglise ou de l'Etat.

Nous en avons eu un exemple frappant. Un officier très en vue des Chevaliers de Colomb n'avait pas fait ses Pâques depuis près de vingt ans ; il fut maintenu quand même, malgré les protestations des Autorités ecclésiastiques.

A Steubenville (Ohio), les officiers des Chevaliers de Colomb autorisèrent l'organisation d'un nouveau Conseil, malgré les protestations des prêtres et des évêques qui signalaient le fait que 50 °/₀ des membres de

ce nouveau Conseil n'étaient pas des catholiques pratiquants.

Mgr Gallagher ajoute, pour terminer, son témoignage personnel. Ayant eu à protester, auprès des Directeurs de la Société, contre la fondation d'un nouveau Conseil dans sa ville épiscopale :

J'ai reçu, dit-il, de la part de ces officiers qui prônent constamment leur loyalisme envers l'Eglise catholique, autant de considération que Mgr Budkiewicz en reçut du tribunal des Soviets.

Un jeune homme de Détroit se leva, et s'écria d'un ton déclamatoire : « Qu'on enlève à cet évêque sa mitre, qu'on lui enlève son manteau, et qu'il se présente devant nous comme Chevalier de Colomb... »

Pas un seul des Directeurs suprêmes ne désapprouva cette explosion d'anticléricalisme ; au contraire ils prirent soin de l'approuver presque unanimement en votant contre les désirs de l'évêque.

On le voit, le mal n'est pas niable. Mais la lutte est ouverte contre les éléments malsains de l'Association ; et elle est ouverte avec une netteté qui ne peut manquer d'amener une décision salutaire.

V. — L'année dernière, s'est fondée une *Association française des Amis de la Palestine (Journal officiel* du 23 mars 1923). Nous sommes heureux de la présenter à nos lecteurs. Elle a pour objet de « soutenir jusqu'à complète satisfaction la revendication des droits de la France en Palestine, en vue d'y sauvegarder ceux de la chrétienté et spécialement de l'Eglise catholique et d'y faire régner la paix, sans opprimer aucune personne ni aucune confession. »

Ses moyens d'action sont : 1° la publication et la distribution de tous ouvrages propres à faire connaître et à rappeler l'histoire des relations de la France avec la Terre Sainte et l'œuvre de la France dans cette région ; — 2° la publication et la distribution de tous ouvrages propres à entretenir en Terre Sainte l'usage de la langue française et l'amour de la France ; — 3° l'organisation de conférences et de missions ayant le même but.

Elle a son siège, actuellement, rue Dutot, 9, Paris XV^e^. Elle se compose de membres bienfaiteurs, de membres sociétaires et de membres adhérents : cotisation annuelle, pour les premiers, de 100 f., pour les seconds, de 20 f., pour les adhérents, de 3 f. : cotisations qui peuvent être rachetées par le versement d'une somme égale à cinq fois leur montant.

Elle a l'honneur de compter dans son Comité de Patronage : 6 cardinaux (les Em. Luçon, Billot, Dubois, Maurin, Charost, Touchet) ; 9 archevêques et 20 évêques ; nombre de sommités catholiques, le P. Janvier, le P. Le Floch, Supérieur du Séminaire français à Rome, le P. Sertillanges, Mgr Lagier, Directeur général de l'Œuvre d'Orient, MM. G. Goyau, G. de Grandmaison, Henry Bordeaux, le vice-amiral de La Jaille, le général Pau, Gueyraud, ancien consul général de France à Jérusalem, Duval-Arnould, Trogan, X. Vallat ; etc.

Elle compte, dans son Conseil d'Administration, MM. Eug. Godefroy, président, Guibal, Groussau, de Lamarzelle, J. Lucien-Brun, de La Ferronnays, de Gailhard-Bancel, Le Cour-Grandmaison, François St-Maur, Delepoulle, et, comme Secrétaire général, le comte Roger de Gontaut-Biron, un nom cher à tous ceux qui ont à cœur les intérêts de l'Eglise et de la France en Orient : nos lecteurs savent que c'est à ses travaux surtout que nous aimons à nous référer quand nous touchons à ces questions.

Pour mémoire, nous mentionnons l'*Association française des Amis de l'Orient,* qui n'a rien de commun avec la précédente, qui n'a aucun caractère confessionnel, qui s'est fondée en 1920 dans le but surtout de ménager bon accueil aux étudiants orientaux pendant leur séjour en France. Elle embrasse dans sa sollicitude tout l'Orient, du Proche-Orient de Syrie ou d'Egypte jusqu'à l'Indo-Chine et au Japon. Elle a à sa tête, comme président, M. Senart, de l'Institut, et comme vice-présidents, MM. Sylvain Lévi et Paul Pelliot, prof. au Collège de France, et Albert Tirman, conseiller d'Etat. Elle compte parmi ses membres, — outre d'éminents catholiques comme Mgr Baudrillart, le général Gouraud, et Paul Claudel, — d'éminents non-catholiques comme MM. Herriot, Painlevé, Philippe Berthelot, Léon Bourgeois, R. Poincaré, Sarraut, la comtesse Mathieu de Noailles, etc. Elle a un *Bulletin* qui paraît deux fois l'an, aux éditions Bossard, Paris, rue Madame, 43. Elle patronne la publication d'une Collection des CLASSIQUES DE L'ORIENT, tels que l'*Histoire romanesque d'Udayana roi de Vatsa,* trad. du sanscrit, les *Entretiens de Nang-Tantrai,* trad. du siamois, avec Introduction par Ed. Lorgeou, prof. à l'Ecole des Langues Orientales, etc.

VI. — Du P. Doncœur, *Etudes* du 5 déc., Souvenirs d'un voyage à travers la jeune Allemagne catholique. Il y a en Allemagne des catholiques sincères, qui veulent sincèrement pratiquer leur christianisme, y compris le précepte de la charité, la charité envers tous, y compris la France, — qui veulent sincèrement travailler à amener la paix avec la France, la paix dans l'ordre, dans la justice, une justice qui embrasse jusqu'au devoir de la réparation des dommages.

Cette Allemagne catholique, elle a donné récemment la formule officielle de sa pensée dans la Lettre collective publiée par les évêques allemands réunis à Fulda le 23 août dernier et lue dans toutes les églises d'Allemagne le 30 septembre :

Notre devoir, en face du malheur présent, est de prier, de faire pénitence, de nous sacrifier, d'exercer tout amour et l'amour même des ennemis. Nous voulons que, de tout le pays, notre misère se recommande au Cœur divin de Jésus et au Cœur de Marie, la Reine du Rosaire, et par là obtenir avec nos larmes la paix pour ce monde sans paix...

Nous avons failli et péché, et c'est pourquoi s'est abattue sur nous cette avalanche de ruines. Quand bien même tous les peuples de l'univers proclameraient qu'ils peuvent se laver les mains dans l'innocence, nous dirions encore notre *Confiteor* et le *Miserere.*

Nous confessons le péché qui nous a faits complices de l'explosion de la guerre, de la décadence du règne de Dieu en Allemagne...

Nous savons que le sacrifice donne son sceau à la vie religieuse et morale, comme il est le centre magnifique de notre culte divin. Possédant le seul parfait sacrifice de la Nouvelle Alliance, celui du Christ, c'est de lui que nous puisons une nouvelle force et une nouvelle joie pour nous sacrifier.

Nous sommes prêts à tout sacrifice de biens et d'argent nécessaire pour la libération et le salut de notre patrie...

Nous ne voulons pas non plus nous dérober au plus difficile devoir de la religion chrétienne, au commandement de l'amour des ennemis. Le divin Sauveur a dit : « Vous avez entendu dire : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, faites du bien à qui vous hait, et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient, afin d'être les fils de votre Père qui est aux cieux. » — Or, ce n'est pas un simple conseil, c'est un commandement qui oblige étroitement tous ceux qui veulent être fils de Dieu. Il doit nous être sacré, et nous le voulons pleinement accomplir.

Nous répudions toute pensée de haine et de vengeance, nous ne pensons pas à rendre le mal pour le mal. Nous nous contentons de cette vengeance que saint Paulin appelle *vengeance céleste :* aimer nos ennemis et prier pour eux...

Il y a dans d'autres pays de nobles âmes qui ne se lassent pas de nous témoigner leur cordiale sympathie.

Que Dieu bénisse ces bienfaiteurs ! Ils sont les meilleurs ouvriers de la paix ; ils travaillent réellement à la fraternité des peuples ; ils sont les gardiens du feu sacré de la charité ; ils s'efforcent de faire en sorte qu'il répande partout son allégresse, qu'il s'allume d'une nation à l'autre et que, au-dessus de toutes les frontières, il embrase la pauvre humanité tout entière, lui communiquant une loi nouvelle et lui procurant un avenir meilleur...

Nous voulons, non l'anéantissement de nos ennemis, mais nous réconcilier avec eux ; non troubler la paix, mais la fonder, en apportant tous nos soins pour joindre à notre amour de Dieu l'amour de tous nos ennemis...

Priez, très chers diocésains, et comprenez bien le signe du salut. Le Saint-Père nous l'a montré, il s'appelle *Paix de Jésus-Christ dans le royaume de Jésus-Christ.*

Que votre règne arrive ! O Agneau de Dieu, qui effacez les péchés du monde, donnez-nous la paix !

A cet appel de l'épiscopat répondent diverses associations de jeunesse catholique, de *Gross-deutsche Jugend.* Ce mot de *gross-deutsch,* « Grands-Allemands, Grande-Allemagne, » sonne assez mal en français et risque de nous paraître synonyme de « pangermanisme, » ce qu'il n'est pas du tout. C'est un mot qui remonte au mouvement unitariste dont la première explosion a éclaté en 1848. Il y avait alors les Grands-Allemands, ou partisans d'une *Gross-Deutschland,* d'une Allemagne qui devait comprendre l'Autriche et trouver dans l'influence de l'Autriche (on l'espérait alors) une garantie de modération, de sagesse, de « grandeur » morale, tandis que les autres, les Petits-Allemands, les *Klein-Deutsche,* les partisans de la Petite-Allemagne, *Klein-Deutschland,* entendaient absolument exclure l'Autriche du nouveau Reich et fonder l'unité germanique sur l'hégémonie de la Prusse, idéal de grandeur purement matérielle sur le terrain économique comme sur le terrain militaire. C'est cette conception que Bismarck, son plus ardent protagoniste dès 1848, dès le Parlement de Francfort, a fait prévaloir en 1866, après Sadowa. Aujourd'hui, les jeunes catholiques qui reprennent ce mot de Grande-Allemagne l'entendent avant tout d'une grandeur morale, comme ils nous l'expliquent eux-mêmes :

Allemands, ardemment *deutsch-völkisch,* nous le sommes certes ! Le sang allemand, le pays allemand, le peuple allemand nous sont chers *über alles ! Ueber alles !* c.-à-d. que nous voulons élever notre peuple *au-dessus de toute tache et de toute souillure...* Nous sommes donc *Grands-Allemands* et voulons faire plus grand encore notre pays. Mais ce n'est pas au cours de son mark que nous mesurons sa grandeur, c'est *au cours de son âme.* Nous voulons donc combattre tout ce qui le diminue moralement, tout péché, mais surtout tout égoïsme : montrer à l'individu qu'il y a un but qui le dépasse, montrer au *Verein* (association) qu'il doit regarder plus loin que lui-même, montrer au pays qu'il doit *servir* une cause universelle, l'humanité, et, par delà encore, Dieu, terme suprême.

Voilà l'expansion qui fera la *Grande-Allemagne.*

Grandeur fondée, comme toute grandeur authentique, sur l'humilité d'abord, sur la reconnaissance des fautes commises :

Bien avant la guerre, écrivaient-ils dès mars 1919, beaucoup s'étaient rendu compte de ce qu'il y avait de mauvais dans la vie allemande. Mais, qui parlait était aussitôt accusé de trahison. La catastrophe présente a mis cruellement à nu tout ce qu'il y avait de pourri chez nous. Au lieu de gémir, procédons à un courageux examen de conscience bien autrement utile. La connaissance de soi, qui est le commencement de toute philosophie, l'est aussi de toute restauration nationale...

L'Allemagne a, bien avant la guerre, trahi sa vocation. Elle devait donc être battue. Le culte matérialiste de la force et de l'or, l'effort païen vers une hégémonie mondiale de l'industrie et du commerce, devenus les faux dieux d'un peuple, tout cela ne fut possible que parce que nous avions trahi le vrai Dieu... Aujourd'hui éclate la ruine extérieure ; mais la ruine intérieure de l'Allemagne était ancienne. C'est donc à restaurer les valeurs spirituelles que la Jeunesse Nouvelle se vouera, véritable vengeresse des morts, non par la colère et la violence, mais par la très chrétienne victoire qui triomphe de l'adversaire en faisant plus de bien qu'on n'a souffert de mal.

Ils dénoncent la campagne de mensonges et de calomnies par où la presse, officielle ou non, a abusé le peuple allemand dans l'affaire de la Ruhr :

Quel chef, quel parti ose aujourd'hui dire devant tout le peuple la vérité, démentir les nouvelles menteuses, surtout quand ce démenti pourrait servir l'adversaire ?... Faute infiniment lourde !... Des montagnes de mensonges, de calomnies ont été accumulées par le démon des haines nationales. Nous n'avons plus confiance aux partis ni à la vieille sagesse des diplomates...

A nous d'oser dire la vérité :

1° Sur notre culpabilité dans les origines et la conduite de la guerre. Il faut dire à haute voix, solennellement, et désavouer tout ce qui du côté allemand a créé une volonté de guerre, ce qui a été commis, officiellement, ou par les individus, d'inutiles barbaries. Il faut dire le *nostra culpa* devant Dieu, devant notre conscience, devant le Christ, devant l'humanité. Alors nous pourrons attendre de nos adversaires qu'ils en fassent autant ;

2° Il faut avouer franchement que nous avons failli aux obligations de réparations ;

3° Que la France est fondée à prétendre que nous n'avons pas observé les clauses de la paix, et que, de son point de vue et sur la lettre des traités, elle a le droit de recouvrer ce que nous n'avons pas fourni, comme nous l'aurions fait en 1871. C'est une insincérité pure que de dire au peuple que la France a envahi l'Allemagne « en pleine paix » ;

4° C'est fausser les faits que prétendre que la sanglante affaire d'Essen est un assassinat pur et simple ;

5° Il faut reconnaître que les actes de sabotage sont, devant le droit international, une vraie guerre de francs-tireurs. Ce que l'Allemagne pense de semblables actes quand ils sont commis par d'autres, nous le

savons bien d'après ce qui s'est passé en Belgique ; et la Belgique était, — au moins autant que l'Allemagne aujourd'hui, — envahie contre tout droit.

La résistance passive dans la Ruhr n'est pas un acte chrétien, car elle est née d'un mensonge. Quant à faire de Schlagetter un « héros national, » alors qu'il a formellement violé les décrets de la résistance passive, c'est une impudente contradiction.

Avec un peuple qui est si peu loyal et sujet à tant de reproches, l'adversaire n'a évidemment aucun goût à se rencontrer à une table de conférence. Les meilleurs, les rares amis de l'Allemagne perdent toute envie de se dépenser pour elle, lorsque, comme le Pape, ils voient leurs efforts pacificateurs ainsi sabotés par l'Allemagne.

Tout cela, ce sont des manquements à la loyauté et à la sincérité, qu'après « le Versailles de l'Est » (le traité de Brest-Litovsk) et après la *Ruhraktion* de l'Allemagne en Lettonie, on ne devrait pas afficher.

Ce que nous disons fera grincer des dents, mais nous n'avons qu'une réponse à faire : — Si tout ceci est faux, montrez-le ! Si c'est vrai, pourquoi nous frapper ?

L'automne dernier, au cours du Congrès de Constance (Etat de Bade) organisé par l'Internationale catholique *(Ika)*, plusieurs réunions furent réservées aux Français et aux Allemands, et à l'unanimité l'on adopta la résolution suivante :

Les catholiques français et allemands, réunis au IIIe Congrès International Catholique, sont d'avis que, pour sauver l'Europe et le monde, une réconciliation sérieuse et durable entre Français et Allemands est de première nécessité et que c'est là, non seulement un devoir économique et politique, mais surtout une obligation d'ordre religieux...

Le Congrès fit appel aux bonnes volontés des deux peuples pour résoudre la question de la réconciliation et des réparations par une entente directe le plus tôt possible. Il salua avec joie la proposition faite par les Français de consacrer la Communion du premier dimanche du mois à leurs frères d'Allemagne, tandis que les Allemands en feraient autant pour leurs frères de France.

Depuis l'été de 1923 paraît en France la *Correspondance catholique franco-allemande* (Secrétariat général, rue Monte-Cristo, 9, Paris XXe ; administration, M. Charles Gravey, rue des Créneaux, 30, à Triel-sur-Seine, S.-et-O. ; 2 f. par an ; 0 f. 30 le no). Elle se propose de servir de trait d'union entre catholiques français et allemands [1]. Elle présente tous les deux mois une question à traiter par échange de lettres. Elle publie les lettres venues d'Allemagne. Lettres empreintes d'une grande cordialité, d'une sincérité indéniable. En voici quelques spécimens :

(De M. Hoffmann, prêtre, professeur à l'Université de Breslau, 4 oct. 1923) : Ne serait-il pas possible d'organiser une visite de prêtres allemands dans les régions dévastées par la guerre ? Beaucoup ignorent l'étendue des ruines. En les voyant ils se rendraient mieux compte de l'importance des réparations. S'il vous est possible d'organiser cette visite, je vous promets d'en être. Elle serait suivie de conférences en Allemagne et d'une campagne de presse. A la rigueur je pourrais venir seul si vous voulez bien m'accompagner.

(De Cassel, 7 octob.) : Nos évêques ne craignent pas, dans une lettre où ils demandent des prières publiques pour la France [1], de dire qu'il y a aussi des Allemands qui accumulent des sommes énormes d'argent avec des mains malpropres, qui s'emploient avec un art maudit à s'enrichir de la misère du peuple, de la faim et des pleurs des enfants et des pauvres. — Pour les ouvriers qui voient clair, *c'est encore plus difficile de prier pour eux que pour les Français.*

(D'Halberstadt, de deux membres de la *Ligue eucharistique des nations,* 8 sept.) : L'Encyclique du Saint-Père sur la paix est notre guide... Nous voilà délivrés de cette pensée empoisonnée que tous les Français sont nos ennemis, qu'il n'y a d'autres liens possibles que la haine entre Français et Allemands. C'est beaucoup. Il est temps, grand temps de nous rappeler que nous sommes les disciples de Notre-Seigneur et soumis au commandement nouveau : « Aimez-vous les uns les autres »...

Notre espoir d'arriver à cette paix de Dieu dont le monde entier a tant besoin ne sera pas vain. Nous la voudrons, vous parce que vous êtes de bons Français, nous parce que nous voulons être de bons Allemands, les uns et les autres parce que nous avons à cœur d'être des catholiques dignes de ce nom.

Nous prions la Sainte Vierge, Reine de la Paix, de nous aider à nous mieux aimer de cet amour qui sera *la première pierre de l'édifice qui s'appellera « l'Europe chrétienne »* et sera l'œuvre de la France et de l'Allemagne foncièrement catholiques.

(D'un professeur d'Heidelberg, 16 sept.) : Nous en rencontrons sur notre chemin qui ne comprennent pas que l'amour de notre nation nous détermine à lutter pour la paix. Et pourtant ! Après notre conscience de chrétiens, c'est notre patriotisme qui nous presse de serrer les mains de nos frères au-dessus des frontières. Ce n'est pas un pacifisme de poule mouillée qui nous enthousiasme, nous les jeunes, mais bien cette *Pax Dei* que nous tâchons d'obtenir par nos prières, nos sacrifices, par les sacrements et surtout l'assistance à la sainte Messe. Grande fut ma joie à Constance d'entendre, le dernier jour du Congrès, qu'Allemands et Français allaient, chaque premier dimanche du mois, communier les uns pour les autres ; je ferai tout mon possible pour qu'à Heidelberg un grand nombre de nos frères et sœurs y participent.

Je suis maître et aspirant au professorat au lycée d'Heidelberg où la rentrée vient d'avoir lieu. *J'y enseigne l'histoire.* Or, c'est justement dans l'enseignement de l'histoire qu'il est facile d'orienter les jeunes cœurs vers la réconciliation et l'amour des autres nations au lieu d'exalter le nationalisme...

(A cette question de l'enseignement de l'histoire touche aussi M. Hoffmann, de l'Université de Breslau) : Maintenant que la défiguration de l'histoire par les diverses écoles a cessé, maintenant que chacun peut dire, sans crainte d'être puni, la vérité qui va à l'en-

[1] Cette *Correspondance catholique* est « catholique » : c'est entre catholiques seulement et par des moyens catholiques (la Communion surtout) qu'elle s'efforce à réaliser la charité. Elle est donc très différente du mouvement parallèle dont M. Sangnier est le centre. M. Sangnier laisse de côté les préoccupations confessionnelles : c'est aux Allemands en général, sans distinction de confession, qu'il prétend s'adresser ; et son journal a désavoué le mouvement dont la *Corresp. cath.* est l'organe.

Dans le sens de M. Sangnier doit paraître à Berlin incessamment (peut-être le no 1 aura-t-il déjà paru quand on lira ces lignes) un Bulletin publiant des lettres venues de France, sous ce titre : *Friede durch Liebe, la Paix par l'Amour.*

D'autre part on nous fait espérer que vers Pâques paraîtra en Allemagne (par les soins de l'abbé Hinz) un Bulletin purement catholique, dans le sens de notre *Correspondance catholique.*

Des tâtonnements sont inévitables, en ces débuts d'organisations. Parmi ces *Gross-deutsche* dont nous parlions plus haut, il y a des éléments qui seraient portés à se tenir sur le terrain inconfessionnel cher à M. Sangnier. Ce que nous recommandons ici, c'est une organisation d'abord catholique, et purement catholique.

[1] La formule « Prières pour la France » ne figure pas textuellement dans le document épiscopal ; mais elle en exprime bien l'esprit et la tendance. — « Les évêques ont voulu laisser le champ libre aux initiatives, » lisons-nous dans une lettre du Dr. Spätling (de Hamborn, Ruhr), qui probablement sera publiée prochainement.

contre des affirmations des historiens officieux de la Prusse et de la Confédération du Nord, les Hohenzollern et Bismarck sont de plus en plus en défaveur. Avant 1914, leurs personnes et leurs actes échappaient pour ainsi dire à toute critique. Aujourd'hui il n'en va plus ainsi. Constantin Frantz, le clairvoyant critique de l'œuvre bismarckienne, qui avait été relégué si longtemps dans un silence de mort, jouit maintenant d'une très grande vogue. On recommence à lire l'ouvrage de Mgr Ketteler, *L'Allemagne après la guerre de 1866,* dont les conclusions sont admises par tous. Il y montre qu'il n'y a pas de plus grande prudence pour une nation que d'instaurer dans la vie publique les vertus chrétiennes de la vie privée, que les révolutionnaires les plus dangereux sont ceux qui veulent bannir des lois les principes de l'Evangile, et que la plus sublime des fins ne justifie jamais les moyens. Mort en 1877, l'évêque de Mayence vivra de plus en plus dans le cœur de ses compatriotes...

Voilà de nobles accents. Nul cœur chrétien n'y restera insensible, ne les entendra sans émotion, sans un frémissement d'ardente sympathie et de joyeuse espérance...

Oui ; mais, demandera-t-on, combien sont-ils ? et que peut-on attendre d'eux ?

Certes, ils ne sont, pour le moment, qu'une minorité, une toute petite minorité. Et il ne faut pas en attendre de résultat immédiat en politique. Ces jeunes catholiques nos frères d'Allemagne ne sont pas encore près d'être entendus dans les conseils de leurs gouvernements, pas même dans les conseils du parti qui s'appelle le Centre catholique. L'ensemble du Centre leur reste hostile. Ces jeunes gens se sont organisés en octobre 1920 sous le nom de *Windthorstbund* (ou ligue Windthorst) ou de *Jungzentrum* (ou Jeune-Centre, — à peu près comme nous disons chez nous Jeune-République) ; et dès leur premier congrès, tenu à Fulda en mai 1921, le conflit avec le Centre a éclaté. Il ne s'est pas apaisé depuis :

« Il était évidemment impossible, écrit un de ces jeunes hommes, de faire cadrer nos idées avec les vieux partis existants... Le choc le plus important avec le Centre eut lieu à la Semaine tenue à Honnef (non loin de Bonn) (12-14 juin 1922), puis au Congrès de Godesberg (16-18 juin). La lutte fut ardente ; la jeunesse nouvelle représentée par l'association *Quickborn* et les *Gross-deutsch,* fut cruellement déçue. Les vieux défendirent âprement leurs positions. On se sépara sans se comprendre... »

Le IIIe Congrès s'est tenu à Hildesheim (Hanovre), en juin 1923. La jeunesse y a trouvé une nouvelle occasion d'affirmer ses idées, de les montrer en progrès. Mais décidément les *Windthorstbünde* se refusent à n'être que les organismes de recrutement du Centre ; ils veulent aider la nouvelle jeunesse à prendre conscience des nouveaux devoirs politiques de ce temps : — « Héritiers des aînés, ils entendent être les pères d'une nouvelle race » ; ils entendent que leur attitude politique soit toute pénétrée, tout informée de la doctrine qu'ils portent en eux.

Devant cette opposition qu'ils rencontrent au sein même du Centre catholique, il nous semble donc que ce mouvement ne doive être qu'à assez longue échéance. Et c'est pourquoi ce n'est point là-dessus que ceux qui président aux destinées des peuples peuvent faire fond pour se relâcher de leur vigilance. Le général de Castelnau a été très touché des révélations du P. Doncœur ; mais il n'en prendra pas argument pour demander de notre part une réduction d'armements. Il y avait, avant la guerre, en Allemagne, même dans les milieux politiques, beaucoup de nobles esprits sincèrement pénétrés d'estime et de sympathie pour nous, qui déjà comprenaient qu'il n'y a pour l'Europe d'équilibre possible que dans la réconciliation de la France et de l'Allemagne, qui déploraient profondément (aussi profondément que nous-même) ce que semblait avoir d'irréductible la tension entre les deux peuples. Cette élite n'a rien pu empêcher, évidemment ; elle avait conscience de son impuissance ; elle se rendait très bien compte que tous ces beaux sentiments ne nous dispensaient point de nous tenir prêts à toutes éventualités. Aujourd'hui, il en est de même : l'élite admirable dont nous avons été si heureux de citer les paroles ne nous dispense pas du devoir de compter avec la réalité terrible, qui est que l'Allemagne est revenue à l'esprit de 1813 et arme à outrance, contenue seulement par notre présence sur le Rhin.

La charité, comme toutes les vertus, doit être réglée par la prudence. Il est fâcheux seulement que vis-à-vis des peuples comme vis-à-vis des individus, la prudence nous oblige à tant de précautions, qu'il faille mêler tant de « politique » à nos relations avec le prochain.

Mais cette politique n'est pas éternelle ; il ne faut pas qu'elle le soit ; et notre devoir de chrétiens est de collaborer avec nos frères de la jeune Allemagne pour qu'elle ne soit que la nécessité d'un moment, d'un mauvais moment de l'histoire. La prudence a beau multiplier ses exigences : la charité ne perd jamais ses droits, et doit rester toujours forme de toutes les vertus, y compris la prudence. Qui peut dire que toutes ces prudences ont été « informées » toujours par la charité ? Quand on a vraiment au cœur la charité pour son prochain, on souffre d'être obligé de recourir à tant de prudences ; et l'on n'y recourt que dans l'espoir de les rendre un jour inutiles, de pouvoir un jour s'abandonner sans arrière-pensée aux effusions de la charité.

Ce jour nous semble-t-il trop éloigné, vis-à-vis de nos frères d'Allemagne ?...

Et après...? L'éloignement du but ne dispense point d'y marcher. Cesserons-nous de tendre à la perfection parce qu'elle nous semble inaccessible ? Cesserons-nous de travailler à l'établissement du règne du Christ parce qu'il nous semble que le monde s'en éloigne de plus en plus ? Les Papes se sont-ils découragés, depuis neuf siècles, de travailler à ramener les Eglises d'Orient à l'unité catholique ? Qui ne connaît, dans son voisinage, de ces inimitiés qui semblent irréductibles et dont pourtant il ne faut jamais cesser d'appeler, par ses prières tout au moins, l'apaisement ?

Rien n'est perdu de ce qui se fait pour Dieu.

Tout est enregistré au ciel. Dieu se réserve de faire produire au moindre de nos efforts son fruit, au moment fixé par sa Providence. Les Papes n'ont pas réussi à ramener l'Orient, non plus que l'Angleterre, en corps ; leurs efforts du moins ont aidé au retour d'une multitude d'âmes. Nous de même, quand les efforts de la jeune Allemagne et les nôtres devraient être voués à un long échec sur le terrain politique international, ils n'en demeurent pas moins des actes de charité, de la plus méritoire des charités puisqu'elle s'exerce vis-à-vis de l' « ennemi, » et par conséquent ils procurent la gloire de Dieu et la sanctification des âmes, des âmes d'abord de ceux qui les font, mais de beaucoup d'autres aussi, en vertu de la Communion des Saints. Mais nous avons confiance qu'ils contribueront au salut non pas seulement d'âmes individuelles, mais de nos deux peuples ensuite, et que France et Allemagne ne se figeront pas éternellement, vis-à-vis l'une de l'autre, dans l'état d'âme antichrétien, dans l'état d'âme délétère, même au simple point de vue politique, où elles sont depuis la guerre.

Cette confiance, nous l'avons exprimée ici à plus d'une reprise ces années-ci (*Ami* 1920, p. 427-8, au lendemain de l'Encyclique *Pacem ;* 1921, p. 313-4 ; etc.). ...*Quomodo fiet istud ?* C'est bien le cas de redire ici la question de l'humble Vierge de Nazareth à l'annonce du mystère de l'Incarnation. Car c'est un grand mystère aussi que la réconciliation de la France et de l'Allemagne, un mystère pour l'intelligence duquel il faut faire appel à des lumières autres que les humaines. Ces lumières ont commencé à briller à nos yeux : à nous de les propager, d'en implorer le rayonnement de l'Esprit d'amour : *Accende lumen sensibus, Infunde amorem cordibus...*

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Une Œuvre de miséricorde et d'apostolat. *N.-D. de Charité du Refuge et du Bon Pasteur (1640-1923),* par des Peres Eudistes. — In-8 de 260 p., avec 30 hors-texte en similigravure, 6 f., franco 7 f. — S'adresser au R. P. Dagnaud, 4, rue de la Vieille-Monnaie, à Besançon.

L'objet précis de cet ouvrage est avant tout la vocation religieuse. A l'heure où tant de jeunes filles cherchent à s'orienter, ce livre est destiné à leur faire connaître et apprécier la vie religieuse, à leur en dévoiler la beauté et la fécondité. Il répond ainsi au désir exprimé souvent par nos lecteurs, d'avoir des connaissances exactes sur le caractère et le but de nos divers Ordres religieux. Il renseigne de façon complète sur l'Ordre de N.-D. de Charité du Refuge et du Bon Pasteur, œuvre encore trop peu connue, bien qu'elle compte 15.000 religieuses répandues sur toute la surface du globe.

Cet Ordre a été fondé en 1640 par le Bienh. Jean Eudes, pour tendre la main aux femmes tombées qui ont le ferme désir de se relever. L'Eglise, qui a dirigé Thaïs la pénitente vers le désert, a ouvert, pour les Thaïs modernes, les maisons de Notre-Dame de Charité, appelées communément maisons du Refuge ou du Bon Pasteur. La Maison Mère est à Caen. Unies par les liens de la charité, les diverses maisons demeurent indépendantes au point de vue administratif et économique. Au commencement du XIXe siècle, la Mère Euphrasie Pelletier fit établir le généralat pour toutes les maisons qui seraient fondées par le monastère d'Angers qu'elle dirigeait. Cette branche nouvelle reçut le nom de Notre-Dame de Charité du Bon Pasteur.

Les religieuses ont pour mission exclusive de conduire Madeleine à Jésus, et le Fondateur a voulu qu'elles fissent un quatrième vœu, celui de se consacrer à la sanctification des filles repenties. C'est là que réside l'originalité de l'œuvre.

Jean Eudes naquit en 1601 à Ri, au diocèse de Séez, et après avoir été élevé chez les Jésuites de Caen, il entra à l'Oratoire, où il reçut les directions du cardinal de Bérulle et du P. de Condren. Dans le décret de béatification Pie X lui rendit ce haut témoignage :

« Brûlant d'un singulier amour envers les Cœurs très saints de Jésus et de Marie, il eut *le premier,* et ce ne fut pas sans une sorte d'inspiration divine, l'idée d'un culte public en leur honneur. De ce culte si doux on doit le regarder *comme le Père,* car il fit célébrer la solennité de ces Cœurs ; *comme le Docteur,* car il composa en leur honneur des offices et une messe ; *comme l'Apôtre* enfin, car de tout son cœur il s'employa à répandre partout cette dévotion salutaire. »

C'est donc un précurseur de la dévotion au Sacré-Cœur.

Il fut aussi un grand missionnaire. M. Olier l'appelait pour ses prédications « la merveille de son siècle. »

C'est une femme du peuple, Madeleine Lamy, qui lui suggéra l'idée de son œuvre. Un jour qu'avec plusieurs prêtres il se rendait dans une église de Caen, elle lui cria de sa porte : « Ce n'est pas là où gîte le lièvre qu'il faut aller, mais bien à travailler à fonder une maison pour ces pauvres filles qui se perdent, faute de moyen et de direction. » Il convertit plusieurs pécheresses fameuses et les confia à cette femme en 1636 ; puis il acheta en 1641 une maison à Caen pour les recueillir. A la tête de cette maison il plaça une fille de volonté, mais qui manquait de douceur, si bien que la Supérieure partit, et que les autres directrices suivirent, excepté Mlle de Taillefer, très pieuse, dévouée et pondérée, et Marie Herson, la nièce du P. Eudes, âgée de douze ou treize ans. Il demanda alors des religieuses aux Visitandines, qui lui envoyèrent la Mère Françoise Patin, avec laquelle il posa le fondement de son Ordre. Il adopta la règle de S. Augustin, telle que S. François de Sales l'avait donnée à ses filles, et y ajouta des Constitutions spéciales au nouvel Ordre. Leur costume, dit-on, fut révélé à une pieuse servante de Dieu, Marie des Vallées ; elles portèrent sur la poitrine un cœur, sur lequel on voyait en relief une Vierge tenant l'Enfant Jésus entouré d'une branche de lis et d'une branche de roses. Elles devaient être cloîtrées, comme les Visitandines.

Le P. Eudes leur donne la plus haute idée de leur vocation. Elles sauveront des âmes ; or « une seule âme vaut mieux que mille mondes. » Leur ministère déplaît étrangement au démon. Aussi, il leur multipliera les peines, les crucifiements : « Désirez-vous que Dieu vous envoie un autre Messie, un Messie de sucre et de roses ? »

En effet, l'œuvre est attaquée par les échevins de Caen ; l'évêque de Bayeux, Mgr Molé, lui est d'abord défavorable, mais en 1651 il approuve enfin l'établissement, et le P. Eudes peut écrire à ses filles : « Ne craignez plus rien. Votre Institut est fondé sur le très sacré Cœur de la Souveraine Impératrice de l'univers. Et cela s'est fait non point par l'intervention des hommes, mais par un ordre particulier du ciel. »

Tout est surnaturel dans cet Ordre. Elles sont dix ans sans avoir aucune professe ; puis le petit troupeau croît, la maison s'affermit. Rome donne sa bulle d'érection de Notre-Dame de la Charité en 1666, et quelles

belles âmes illustrent ces origines ! Mme de Bois-David et sa fille, Marie Heurtaut, qui devient Supérieure à Rennes et dont le P. Eudes dit : « Ce n'est que charité, douceur et bénignité, » Mlle de Balde, une convertie, et tant d'autres !

Pendant la Révolution, elles sont admirables de foi et de sang-froid ; aucune d'elles ne monta sur l'échafaud, et cependant avec quelle hardiesse elles parlaient aux révolutionnaires de Caen qui se présentaient chez elles pour les obliger à jurer ! « Je vais jurer, puisque vous le voulez, dit l'une d'elles. Ecoutez bien : Que le diable vous emporte tous ! J'espère que c'est un bon jurement que celui-là ? »

Elles s'établissent à Rennes, Hennebont, Guingamp, Vannes, dès le temps du P. Eudes ; toujours pieuses, dévouées, ardentes au devoir. Elles aiment leur profession, leur monastère : « J'aime jusqu'à la poussière de mon couvent, » dira l'une d'elles. Elles viennent ensuite à Paris, où elles luttent contre les doctrines jansénistes, avant d'être expulsées par la Révolution.

La tourmente passée, elles reprennent leur œuvre, à Paris d'abord, au monastère de la rue Saint-Jacques, qui abritera l'étonnante sœur Marie du Sacré-Cœur ; puis à Caen, au Mans, à Tours, Lyon, Angers, dont la maison est gouvernée par les Mères Houette et Euphrasie Pelletier, « la plus forte tête d'homme d'Angers, » disait-on. L'on peut dire qu'au XIXe siècle elles essaiment dans tout l'univers. Elles ont 61 monastères dans l'Amérique du Nord et 66 dans l'Amérique du Sud.

Il y a des chapitres délicieux sur la vie au monastère, la lecture en est faite pour attirer des vocations. « Jésus et rien de plus » nous offre le plus pur idéal de la vie religieuse. Mais le chapitre de la miséricorde a son attrait particulier : « Je ne serais jamais venue au Refuge, dit la sœur du Bourg, de Toulouse, si les pénitentes ne m'y avaient attirée ! » Elles ont une grâce d'état pour « faire revivre les palmes flétries. » Quelles vertus acquièrent ces Madeleines dont souvent le cœur a été surpris par le monde plus qu'il n'a été pris, et qui, sentant leur fragilité, se donnent tout entières à Dieu et se précipitent dans le sacrifice !... Mais de quelle compassion, de quelle bonté doivent s'inspirer les religieuses pour les ramener ! Quel tact pour ne pas les blesser, et quelle méthode, quelle hiérarchie dans les services, pour rendre leur splendeur première à ces perles tombées dans la boue !

Tout cela est décrit dans ce livre attrayant, qui vous laisse le cœur plus miséricordieux et meilleur, avec cette pensée qui vous assiège : — Se peut-il que dans une société qui veut s'élever à la civilisation chrétienne, on ne favorise pas des institutions comme celles-ci, qui sont des maisons professionnelles de vertu !

Vie admirable de S. Séraphin de Montegranaro, profès laïc des Frères Mineurs Capucins, *le grand Thaumaturge du XVIe siècle*, par les PP. Constant de Pélissanne et Eugène de Saint-Chamond. — Un vol. avec 4 grav. hors texte, 5 f., franco 5 f. 75. — Paris, Libr. Saint-François.

Vie admirable en effet, et qui d'abord vous paraît inauthentique, tant les faits miraculeux y sont accumulés. Mais les auteurs déclarent les avoir empruntés à des documents certains et de première main : au procès de canonisation d'abord, — et l'on sait quelle rigueur l'Eglise apporte à l'examen des miracles, — puis à une *Vie* composée par un auteur contemporain, le P. Giovanni d'Urbin ; enfin le cardinal Svampa, originaire de Montegranaro, archevêque de Bologne, a consacré une monographie remarquable de simplicité et d'onction à son illustre compatriote. Il ne faut rien moins que toutes ces autorités pour convaincre de l'authenticité des faits que racontent les PP. Constant et Eugène. Mais qui donc oserait assigner des bornes à la puissance et à la bonté de Dieu ?

Né dans la Marche d'Ancône en 1540, l'enfant reçoit au baptême le nom de Félix. Il a un frère aîné, Silenzio, et deux sœurs. Son père est maçon ; mais il ne peut suffire à sa petite famille et il livre Félix à un paysan pour garder son troupeau. Félix ne sait ni lire ni écrire. Il taille une croix grossière dans un vieil arbre, et là, à genoux, il prie, il pleure, en méditant les mystères de la vie du Sauveur. La croix, c'est son livre à lui.

Son père vient à mourir. Son frère Silenzio le rappelle et le traite fort durement. Un jour il l'emmène avec lui pour un travail de maçonnerie chez François Manucci, à Loro Piceno. Louise, fille de Manucci, lit à haute voix, se croyant seule, un livre que lui ont remis les Capucins : *Les Quatre fins dernières*. Félix par hasard entend cette lecture ; il s'arrête, réfléchit, et décide qu'il consacrera sa vie à la pénitence, pour éviter les peines de l'enfer. Il va frapper à la porte de ces bons Capucins, demandant à être accepté dans la Communauté. Le Père Maître, par une inspiration divine sans doute, lui donne le nom de Séraphin. Séraphin ne sait rien, il est surtout maladroit en tout service, il excelle à gâter la soupe de la communauté ; mais les humiliations le réjouissent, et il est l'objet d'incroyables faveurs surnaturelles. C'est un saint dans toute l'acception du mot.

Son noviciat terminé, il remplit les emplois de Portier et de Quêteur. Portier, il est la discrétion même. Un jour, il voit arriver Louise Manucci. Elle est mariée, ses parents sont morts, elle les pleure : « Ils sont au ciel, lui dit-il. Je les ai vus comme je vous vois, dans le sein de Dieu. » C'est ainsi que Dieu lui révèle ses secrets. Il devine les besoins de chacun, il lit dans les consciences.

Il pratique la pauvreté jusqu'à l'excès. Il n'est pas de ceux qui sont fiers du nom de pauvreté, à la condition, dit S. Vincent Ferrier, de ne manquer de rien. Dans ses quêtes, s'il trouve un malheureux glacé par la bise, il lui donne son pauvre manteau. A Ascoli, une boulangère est désolée parce que les pains de toute une fournée sont brûlés. Il n'est pas là, mais elle l'invoque ; et quand elle regarde dans son four, le pain était tout doré, jamais elle n'en avait vu de si beau. Telle est sa réputation, parce qu'aussi bien, pour lui, chaque pas marquait un bienfait.

Cet humble Frère a hérité de l'âme aimante et poétique du Pauvre d'Assise ; il comprend comme lui les beautés de la nature, il parle aux oiseaux, il chante « notre Sœur l'eau, très utile et humble et chaste, » notre « Frère le feu » qui nous éclaire la nuit. Lui qui, comme Jeanne d'Arc, ne sait ni A ni B, sur l'ordre de ses Supérieurs il fait à ses frères des instructions ravissantes, d'une doctrine pure et exacte. On lui demande par exemple comment Dieu pourra sauver les bêtes, *homines et jumenta salvabis, Domine* : — « Par leurs désordres, répond-il, les pécheurs se ravalent au rang de la bête. Par leur conversion, ils redeviennent des hommes. »

Ses miracles sont de bon aloi. Ils sont faits surtout en faveur du peuple, pour le soulager, pour guérir ses maladies, mais toujours en vue du bien des âmes. A Montegranaro, il guérit son frère Silenzio, qui a été si cruel pour lui et qui lui demande pardon à genoux. A Ascoli, ses miracles sont si nombreux que la paix de la communauté en est troublée par l'affluence des foules, et le Père Gardien lui défend d'en faire, au nom de l'obéissance.

Sur son lit de mort, des soupirs enflammés s'échappent de sa poitrine et l'on entend ces paroles : — O très aimable Fils de Dieu, vous savez bien que je ne sais pas parler !

C'était sans doute une plainte de se sentir impuissant à révéler les mystères d'amour qui réjouissaient son âme et la charité qui l'incendiait.

Il mourut le 12 octobre 1604.

De sa vie « admirable » jaillissent les plus précieux enseignements pour notre siècle égoïste et jouisseur. Il s'en échappe aussi « comme une odeur de paradis. »

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — En étudiant le droit canon, à propos de l'évêque propre d'un candidat aux ordres, je me suis fait la conviction qu'un *sujet majeur* pourrait (avant qu'il ait reçu la tonsure) se soustraire à la juridiction de l'évêque de son origine, ou du domicile de ses parents, en se constituant lui-même un domicile dans le diocèse auquel il désire s'agréger, et que pour cela il n'a besoin, en droit strict, d'aucune autorisation de l'évêque qu'il abandonne ; qu'il lui suffit ou d'un séjour de dix ans dans son nouveau diocèse, ou d'un séjour d'un an, avec serment, dans les formes prescrites, d'y demeurer toujours.

Est-ce que je me trompe ?

Si j'ai raison, est-ce que le séjour au Séminaire du diocèse préféré, suffit à constituer le séjour requis, malgré l'interruption produite par les vacances ?

R. — Avant le *Codex,* le propre évêque pour l'ordination était déterminé d'après les décisions de la bulle fameuse *Speculatores* d'Innocent XII, du 4 novembre 1694. Quatre évêques rentraient dans la définition du propre évêque. Le *Codex,* c. 956, n'en a laissé subsister que deux, et avec des modifications sur leur mode d'action : l'évêque des domicile-origine, et l'évêque du domicile.

Ces deux évêques sont au même titre *episcopus proprius* pour l'ordination des séculiers, le *Codex* les place sur le même rang. Leurs droits sont donc égaux, et pourvu que les conditions prescrites par les canons soient réalisées, l'ordination peut être reçue de l'un ou de l'autre.

Pourrait-on dire que la nécessité du serment, quand il s'agit de l'évêque du simple domicile, prouve que la faveur du droit est pour l'évêque des domicile-origine, puisque dans ce cas le serment n'est pas exigé ? Nous penserions plutôt que le serment n'existe en pareille conjoncture que pour assurer la résidence dans le diocèse auquel l'ordination incorporera le clerc. Le droit, qui veut éviter les *clerici vagi*, même de fait, a voulu aller au-devant des sollicitations qu'adresseraient à l'évêque de leur ordination, des clercs originaires d'un autre diocèse, à l'effet d'obtenir l'autorisation de revenir dans le diocèse de leur origine. C'est un simple serment de stabilité, et nous ne croyons pas qu'il ait une autre signification. Lorsque l'évêque qui ordonne est celui des domicile-origine, ces deux circonstances associées ont paru au législateur une assurance et une présomption assez forte de stabilité.

Ad I. Votre question est partie de vérité et d'erreur. L'expression de soustraire, en premier lieu, est fautive : aucun des droits de l'évêque d'origine n'est lésé, l'évêque du domicile ayant autant de droits que ce dernier, qui n'en aurait même aucun s'il était simplement l'évêque de l'origine sans la circonstance du domicile.

Oui, le laïque ayant un domicile dans un diocèse autre que celui de son origine peut être ordonné par l'évêque de son domicile. Il ne peut même être ordonné que par celui-là s'il a perdu son précédent domicile, puisque son évêque d'origine n'est plus son évêque des domicile-origine.

Il n'a donc pas besoin, ni en droit strict, comme vous dites, ni en droit non strict (? car vous supposez l'existence d'un tel droit), d'une autorisation de son évêque d'origine. Que vaudrait cette autorisation, puisque cet évêque, personnellement, n'a aucun droit de l'ordonner, s'il est simplement l'évêque d'origine ?

Le séjour de *dix ans, sans serment,* n'est pas *suffisant,* et le séjour d'*un an, avec serment,* n'est pas *requis*. Vous faites une singulière *marmelade* du droit de la Constitution *Speculatores* et de celui du c. 956.

Ce qu'il faut en réalité, d'après ce dernier canon, c'est le domicile acquis et le serment de l'intention de rester à perpétuité dans le diocèse. Par conséquent, le serment sera nécessaire même après dix, vingt, cinquante ans de séjour. Ce séjour prouvera qu'il y a domicile (c. 92 § 1), parce que le droit présume que quelqu'un entend demeurer toujours là où il habite en fait depuis dix ans. Mais cette intention, manifestée ou présumée, qui est dans tout domicile juridique, ne suffit pas dans le cas. Il faut toujours le serment. Le serment remplace ici l'origine, de sorte que les deux évêques d'ordination sont l'évêque des domicile-origine, et l'évêque des domicile-serment.

Par contre, le séjour d'*un an,* en plus du serment, n'est pas *requis*. Le domicile s'acquiert par l'habitation avec l'intention de perpétuelle demeure, mais il est acquis dès l'instant où ces deux choses, habitation et intention, coexistent de fait, *ex eo primum die quo duo hæc simul concurrunt, nimirum et hujusmodi animus et actualis habitatio,* dit le Saint-Office, 7 juin 1867. Aucune durée d'habitation précédente n'est requise.

Avec les réserves que nous venons de faire, vous ne vous trompez donc pas sur le fond.

Ad II. Le séjour de trois mois en dehors de l'endroit du domicile n'a jamais fait cesser un domicile acquis. A plus forte raison si ces trois mois de vacances sont passés dans le diocèse, puisque le domicile requis par le c. 956 est le domicile du diocèse, dont le c. 92 § 3 vous donne le sens. Il n'y a aucune différence même si ces trois mois sont passés en dehors du diocèse. L'*animus perpetuo manendi* coexiste fort bien avec ces absences et de plus longues, comme cela se voit tous les jours et partout.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 6 februarii 1924.

Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNEE (5e SÉRIE) N° 7 14 FÉVRIER 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* n° 1, du 18 janvier)

Actes de S. S. Pie XI

Encyclique *Maximam gravissimamque*, du 18 janvier 1924, aux cardinaux, archevêques, évêques, clergé et fidèles de France, sur les *Associations Diocésaines*. Le texte latin est suivi de la traduction française officielle :

Le temps est enfin venu pour Nous, de vous annoncer la solution de l'importante et très grave question des Associations Diocésaines. Mais en vous exposant, comme Nous allons le faire, la manière avec laquelle Nous sommes arrivés à cette conclusion, Nous considérons comme Notre devoir de rappeler, et de mettre sous vos yeux, comme dans un tableau, les différentes phases des négociations qui se sont déroulées à ce sujet. Nous le ferons d'autant plus brièvement, qu'il s'agit d'une chose en grande partie déjà parfaitement connue de Vous.

Nous Nous souvenons, dans l'amertume de Notre cœur, des jours bien tristes où s'est formé, parmi vous, le projet néfaste de séparer les intérêts de la République de ceux de l'Eglise, et où ce projet a malheureusement été exécuté. Nous nous rappelons, en effet, comment, tout à coup, les relations qui existaient entre le Saint-Siège et la France, ont été brusquement et injustement rompues ; comment le 9 décembre 1905 a été émanée la loi de Séparation, par laquelle le Concordat, qui depuis longtemps déjà était en vigueur, a été abrogé par une partie seulement et à l'encontre des formalités de droit, et comment, sans aucun égard soit pour la Hiérarchie de l'Eglise, soit pour l'autorité du Saint-Siège, on a, d'une manière injuste et arbitraire, légiféré sur les droits et biens ecclésiastiques, comme aussi sur le culte divin ; comment Notre Prédécesseur, de sainte mémoire, Pie X, par sa Lettre Encyclique *Vehementer* du 11 février, et par son Allocution prononcée au Consistoire, le 21 du même mois l'année 1906, a condamné, d'une manière expresse et solennelle, cette même loi ; comment il a réprouvé, en même temps, les Associations dites cultuelles, que l'on voulait fonder dans l'esprit de cette loi, Associations que, par une autre lettre Encyclique, *Gravissimo*, datée du 10 août de la même année, le même Pontife rejetait et réprouvait de nouveau.

Ces Associations ayant été mises de côté, plusieurs — pour nous servir des paroles de Notre Prédécesseur — ont cru opportun d'essayer si l'on ne pourrait pas, à leur place, fonder un autre genre de société qui serait conforme, en même temps, aux lois françaises et aux saints canons et qui, éloignant les temps très difficiles qui se préparaient, conserverait intacts, du moins quant à la substance, les droits sacrosaints de l'Eglise. Mais, comme alors nul espoir n'apparaissait d'obtenir un tel résultat, le même Souverain Pontife, après en avoir conféré avec les Evêques de France, défendit de tenter, tant que durerait la loi de Séparation, ce nouveau genre d'Associations, jusqu'à ce qu'il n'apparût pas légalement certain que la constitution divine de l'Eglise et les droits imprescriptibles du Pontife Romain et des Evêques, aussi bien que leur pouvoir sur les biens nécessaires de l'Eglise, et en particulier sur les édifices sacrés, ne fussent, dans ces Associations, respectés et sauvegardés.

Vous savez tous ce qui est arrivé alors. Le monde catholique tout entier l'a vu et en a été saisi d'admiration. Ce que le Souverain Pontife Pie X, dans les Lettres que Nous venons de rappeler, avait demandé, en le conseillant avec confiance et, pour ainsi dire, en le présageant ; ce que vous-mêmes exhortiez de faire et par la parole et par l'exemple, est heureusement arrivé. On a eu le spectacle magnifique du clergé et des fidèles, rivalisants de jour en jour avec plus de ferveur, en libéralité et en dévouement. D'un côté, les fidèles n'ont jamais refusé, pour la splendeur du culte divin et le convenable maintien des prêtres, leur aumône, abondante et généreuse. De l'autre, le clergé s'est soumis, de grand cœur et d'un esprit joyeux, aux conditions, si dures fussent-elles, créées par la loi de Séparation.

Il faut encore ajouter que le ministère sacré — qui plus que toute autre chose est étroitement lié avec le bien public — était rendu, par cette loi, encore plus difficile et plus pénible, par l'expulsion de précieux auxiliaires et coadjuteurs et par la privation de toute rente, ce qui exposait les ministres sacrés au manque des choses les plus nécessaires à la vie.

Cette pieuse et noble rivalité, entre le clergé et les fidèles, rivalité que, à bon droit, Nous pourrions appeler héroïque, Nous l'avons Nous-même suivie, avec un vif intérêt, dans un temps déjà éloigné. Dès le commencement de Notre Pontificat Nous en avons connu les résultats merveilleux pour ce qui regarde les intérêts économiques et Nous avons compris de suite que cet élan n'était ni diminué, ni sur le point d'être affaibli. En effet, la condition économique de l'Eglise de France, d'après le témoignage de plusieurs Evêques eux-mêmes, ne semblait pas telle, qu'elle demandât un remède pressant ; d'autre part la reconstitution et l'administration elle-même du patrimoine ecclésiastique, quoique difficile et pleine d'entraves et, à cause de l'injuste loi, exposée à bien des dangers, n'était pas entièrement dépourvue d'un certain appui provenant du droit commun.

Malgré cela, le manque d'une vraie situation légale, entraînant avec soi l'instabilité des droits et de toutes choses, et les difficultés générales et les troubles des temps présents, étaient pour Nous une source de sollicitude et de grande préoccupation : c'est pourquoi il semblait bien qu'on dût essayer tout moyen apte à porter secours et remède à la situation actuelle.

Ce sentiment de Notre devoir Nous pressait d'autant plus, que se répandait davantage l'opinion que Notre intervention pourrait, avec assez d'efficacité, contribuer à obtenir une plus entière pacification des esprits, pacification que, autant que vous, Nous désirons et avons toujours désirée, du jour où, non point à cause de Nos mérites personnels, mais par une disposition secrète de la divine Providence, Nous avons été élevé à cette haute charge de Père commun des fidèles. En effet, à

la clôture de l'horrible guerre que le monde a traversée, la vue des faits glorieux que le clergé, tant séculier que régulier, oubliant les injures reçues et ne se souvenant que de l'amour de la patrie, a accomplis, aux yeux de tous, avait fait naître, de jour en jour, plus ardent le désir que la paix religieuse, troublée par la loi de Séparation, fût rétablie, de manière à ce que les conditions de l'Eglise Catholique en France fussent plus conformes à la justice, sous la sanction de la loi.

De ce désir est née la question des Associations Diocésaines. Les Statuts de ces Associations, ébauchés par des hommes compétents, non sans le consentement des Chefs du Gouvernement français, furent envoyés au Siège Apostolique par Notre Nonce en France, communiqués ensuite à vous tous, aussi bien qu'à Nos vénérables Frères, les Cardinaux de la Sainte Eglise Romaine appartenant à la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, dont l'opinion a été plusieurs fois pressentie, et enfin proposés à Notre examen.

Il Nous était certes bien difficile de prononcer un jugement sur cette question. En effet, il ne Nous était pas permis et Nous ne voulions pas Nous écarter de la voie tracée par Pie X ; la mémoire et le souvenir d'un tel Prédécesseur Nous l'empêchaient ; la violation des droits du Siège Apostolique et de la Hiérarchie ecclésiastique, qui se confondent avec ceux de Dieu et des âmes, ne Nous le permettait pas. Aussi, après avoir ordonné de prier beaucoup, après avoir Nous-même élevé vers Dieu nos supplications, après avoir longuement considéré la chose devant Dieu, confirmant la réprobation de la loi inique de Séparation, mais en même temps jugeant que, avec les dispositions de l'opinion publique, les circonstances et les relations entre le Siège Apostolique et la République française étaient profondément changées, vers la fin de l'année 1922, Nous avons déclaré que Nous n'aurions pas de difficulté à permettre, en voie d'essai, les Associations Diocésaines, aux deux conditions suivantes : d'une part, les Statuts devraient être corrigés de manière à s'accorder, selon leur teneur et leur nature, au moins substantiellement, avec la constitution divine et les lois de l'Eglise ; d'autre part, on devrait Nous donner des garanties, légales et sûres, pour éloigner, autant que possible, le danger que, dans le cas où des hommes hostiles à l'Église viendraient à tenir le gouvernail de la République, on ne refuse à ces Associations toute force légale et conséquemment toute stabilité de droit, les exposant de la sorte à perdre les biens qui leur auraient été attribués.

Ces Statuts ont été, de part et d'autre, discutés longuement et avec soin, et de cette discussion ils sont sortis tels, que les Associations Diocésaines, qui en résulteraient, seraient bien différentes de celles que Pie X avait autrefois réprouvées ou défendu de fonder. Ceci est d'autant plus vrai, que ces Statuts ne dépendent, ni nécessairement, ni directement, de la loi condamnée par Pie X, et que le fonctionnement des Associations elles-mêmes doit aussi se conformer aux lois canoniques, avec le droit et le devoir, en cas de difficultés, d'en informer le Siège Apostolique.

Quant aux garanties, en réalité, ce ne sont pas celles que Nous avions proposées dès le commencement et auxquelles les Chefs du Gouvernement français avaient consenti. Cependant, celles qui nous ont été offertes, sont de telle nature, et s'appuient sur de telles raisons et de telles déclarations, que Nous avons cru pouvoir les admettre pour le bien de la paix générale, d'autant plus qu'il ne Nous semblait pas possible d'en obtenir de meilleures, et que celles que l'on Nous offrait pouvaient, toutes choses bien pesées, être considérées comme légales et sûres, telles que Pie X lui-même les exigeait.

En effet, Nous avons, en faveur des nouveaux Statuts, non seulement l'opinion d'hommes très versés dans la jurisprudence et d'une renommée à toute épreuve, mais aussi l'avis unanime du Conseil d'Etat toutes Chambres réunies, qui, d'après la législation française, est la magistrature suprême et seule compétente pour donner avis sur l'interprétation des lois. Cet avis, partagé également par les hommes qui régissent la République, revient, en fin de compte, à ceci, que ces Statuts ne contiennent rien contre les lois françaises, ce qui veut dire que rien n'est à craindre, de ces mêmes lois, pour les Associations Diocésaines.

Les choses étant ainsi, voulant, en conformité avec Notre devoir Apostolique, ne rien omettre, saufs les droits sacrés et l'honneur de Dieu et de son Eglise, de ce que Nous pouvons faire dans le but de donner à l'Eglise de France un certain fondement légal, comme aussi pour contribuer, ainsi qu'on peut l'espérer, à une pacification plus entière de votre nation, qui Nous est très chère, Nous décrétons et déclarons pouvoir être permises, au moins en voie d'essai, les Associations Diocésaines, telles qu'elles sont réglées par les Statuts ci-joints.

Il n'est d'ailleurs pas nécessaire, Nos très chers Fils et Vénérables Frères, que Nous dépensions beaucoup de paroles, pour expliquer et déclarer pourquoi Nous Nous servons d'une expression aussi pesée et aussi circonspecte.

En effet, il ne s'agit, dans les circonstances actuelles, que d'appliquer un remède destiné à éloigner des maux plus grands. Car, Nous avons toujours été persuadé, et nous le sommes encore, que si le Ciel Nous avait accordé d'arriver à un résultat quelconque dans cette affaire si importante, ce résultat, et par Nous et par Vous, et par le clergé et tous les fidèles de France, on devrait le considérer, d'un côté comme un acompte de cette pleine et entière liberté, que l'Eglise revendique, partout et chez vous, pour elle-même, comme due et nécessaire de droit divin, et que, en conformité avec son office et sa nature, elle ne peut permettre qu'on contrarie ou diminue ; de l'autre, comme une étape, d'où l'on pût partir vers le recouvrement légitime et pacifique d'une liberté pleine et entière.

Quoi qu'il en soit, que personne ne se permette de détourner, dans un sens qui est très loin de Notre pensée, Notre déclaration présente, comme si Nous voulions abolir les condamnations portées par Notre Prédécesseur de sainte mémoire, Pie X, ou nous réconcilier avec les lois que l'on nomme laïques. Car, ce que Pie X a condamné, Nous le condamnons de même ; et toutes les fois que par « laïcité » on entend un sentiment ou une intention contraires ou étrangers à Dieu et à la Religion, Nous réprouvons entièrement cette « laïcité » et Nous déclarons ouvertement qu'elle doit être réprouvée. Qu'on ne dise non plus que Notre permission est d'elle-même en contradiction avec les prohibitions de Pie X ; car celles-ci portent sur des objets bien différents et dans des circonstances non moins différentes.

Il ne Nous reste plus que de vous faire connaître, dans l'effusion de Notre amour paternel, à vous, à votre clergé et à vos ouailles, quelques avertissements de grande importance.

D'abord, Nous rappellerons aux prêtres et aux fidèles confiés à vos soins, ce que sans doute vous savez déjà et ce que vous-mêmes expliquerez plus amplement : que si les nouvelles Associations et les Statuts qui s'y rapportent, contribuent à rendre chez vous la condition juridique de l'Eglise un peu plus stable et par cela même meilleure, il ne faudrait pas cependant pour cela, que la noble et généreuse rivalité, que Nous avons louée dans le courant de Notre lettre, dût ou pût cesser : car les biens, que la loi de Séparation a enlevés à l'Eglise, n'ont pu être recouvrés, ce qui n'aurait été qu'une juste restitution.

Nous vous exhortons donc, Nos chers Fils, Vénérables Frères, ainsi que les prêtres de Dieu, vos collaborateurs : continuez, comme vous avez fait jusqu'ici, à paître, avec un soin jaloux, le troupeau de Dieu qui vous est confié [1]. Paissez-le par la parole, paissez-le par

[1] *I Petr.*, v, 2.

l'exemple ; paissez-le par vos travaux, paissez-le par vos douleurs, de même que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a rachetés par de semblables sacrifices, afin que vous recueilliez avec joie des fruits abondants.

Les fidèles, confiés à vos soins, Nous les prions de même : souvenez-vous de vos maîtres, qui vous ont prêché la parole de Dieu [1] ; ne cessez d'aimer l'honneur de la maison du Seigneur [2], et de fournir les moyens temporels à ceux qui ont semé, parmi vous, les biens spirituels [3] ; ne cessez non plus d'être obéissants et soumis à ceux qui veillent, comme devant rendre compte pour vos âmes, afin qu'ils le fassent avec joie, et non en gémissant [4].

En déclarant, Nos chers Fils, Vénérables Frères, que les Associations Diocésaines peuvent seulement être permises, Nous devons avouer, en toute candeur, que Nous avons voulu, par là, Nous abstenir de vous commander formellement de les fonder et de les instituer. Toutefois, Nous désirons, et Nous vous supplions en Jésus-Christ, par ce sentiment de piété filiale que vous avez envers Nous et ce désir, dont vous brûlez, de conserver la discipline, l'unité et la concorde, d'essayer lesdites Associations. De cette sorte vous montrerez que vous êtes animés envers Nous de ce même esprit de magnanimité et de déférence filiale, que vous avez eu envers Notre Prédécesseur de sainte mémoire, Pie X. Car Dieu vous sera propice à vous tous qui ferez cela ensemble et qui implorerez sa miséricorde [5] ; en effet, Dieu est fidèle, et il ne souffrira pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces ; mais, avec la tentation, il vous donnera aussi le moyen d'en sortir, afin que vous puissiez la supporter [6].

Afin que toutes choses tournent à la gloire de Dieu, au salut des âmes et à l'accroissement de la paix si ardemment désirée, — et c'est ce que Nous demandons avec instance au Sacré-Cœur de Jésus et à la Vierge Immaculée, — Nous vous accordons de grand cœur, à vous, Nos chers Fils, Vénérables Frères, au clergé et aux fidèles de vos diocèses et à la France tout entière, la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, en la fête de la Chaire de Saint-Pierre à Rome, le 18 du mois de janvier de l'année 1924, deuxième de Notre Pontificat.

PIUS PP. XI.

* * *

Les *Acta* donnent ensuite le texte suivant des *Statuts :*

ART. I

Entre l'Evêque *N...* et les autres soussignés, il est formé une Association diocésaine de ..., dont le siège est à X..., à l'Evêché.

ART. II

L'Association a pour but de subvenir aux frais et à l'entretien du culte catholique sous l'autorité de l'Evêque, en communion avec le Saint-Siège, et conformément à la constitution de l'Eglise catholique.

Le fonctionnement de l'Association sera donc réglé par les présents Statuts et en conformité avec les lois canoniques.

En cas de difficultés, le Président de l'Association aura soin d'en informer le Saint-Siège.

ART. III

Par application de l'art. II ci-dessus, l'Association se propose, en particulier, les objets suivants :

1° l'acquisition ou la location et l'administration des édifices qu'elle jugera opportun d'avoir à sa disposition en vue de l'exercice public du culte catholique dans le diocèse ;

2° l'acquisition ou la location et l'administration des immeubles destinés au logement de l'Evêque, des bureaux de l'Evêché, des curés et des vicaires, ainsi que des prêtres âgés ou infirmes ;

3° pourvoir au traitement d'activité et, éventuellement, de retraite des ecclésiastiques occupés au ministère par nomination de l'autorité compétente, ainsi qu'aux honoraires dus aux prédicateurs et aux salaires des employés de l'Eglise ;

4° l'acquisition ou la location et administration temporelle du Grand Séminaire, des Petits Séminaires et de leurs annexes.

ART. IV

Toute immixtion dans l'organisation du service divin, dans l'administration spirituelle du diocèse, en particulier dans les nominations et déplacements des membres du clergé, ainsi que dans la direction, enseignement et administration spirituelle des Séminaires, est formellement interdite à l'Association.

ART. V

L'Association se compose :

1° de l'Evêque ;

2° de membres titulaires ;

3° de membres honoraires.

Les membres titulaires devront être en nombre de trente au moins (y compris l'Evêque et les autres membres du Conseil) et tous résidents dans le diocèse. Les membres honoraires pourront être en nombre illimité et ils ne sont pas obligés de résider dans le diocèse.

Les membres titulaires ont, seuls, le droit d'assister et de voter aux Assemblées générales.

L'Evêque est président de droit du Conseil d'administration, de l'Assemblée et de l'Association tout entière.

ART. VI

La cotisation annuelle est fixée à cinq francs au minimum. Elle peut être rachetée par le versement d'un capital de 500 fr.

ART. VII

Nul ne peut être admis comme membre titulaire ou honoraire qu'à la condition d'avoir été présenté par l'Evêque, d'accord avec le Conseil d'administration, et d'obtenir dans l'Assemblée la majorité des voix des membres composant l'Assemblée générale.

En cas de mort, de démission ou d'exclusion d'un membre titulaire, il est procédé à son remplacement par la plus prochaine Assemblée générale. Au cas où le nombre des membres titulaires deviendrait inférieur à 25, il serait pourvu sans délai au remplacement de tous les membres décédés, démissionnaires ou exclus.

ART. VIII

Toute peine ou censure ecclésiastique portée et notifiée contre un membre de l'Association, entraîne de plein droit sa radiation.

ART. IX

Les droits et prérogatives de l'Evêque dans l'Association peuvent être exercés exceptionnellement, en son lieu et place, par un délégué choisi par lui parmi les membres de l'Association.

Pendant la vacance du siège et dans le cas où le diocèse n'est plus gouverné par l'Evêque, ses droits et prérogatives vis-à-vis de l'Association sont exercés par celui qui le remplace dans l'administration du diocèse, réserve faite du caractère provisoire et conservatoire de sa charge.

ART. X

L'administration de Association est confiée à un Conseil composé de l'Evêque, Président, et de quatre membres titulaires de l'Association élus par l'Assemblée générale, la première fois sur une liste de huit membres présentés par l'Evêque, dans la suite sur la présentation de l'Evêque, d'accord avec le Conseil lui-même.

[1] *Hebr.*, XIII, 7.
[2] *Ps.* XXV, 8.
[3] I *Cor.*, IX, 11.
[4] *Hebr.*, XIII, 17.
[5] II *Machab.*, XIII, 12.
[6] I *Cor.*, X, 13.

Ces quatre membres, dont un doit être pris parmi les Vicaires généraux et un parmi les chanoines, assistent l'Evêque dans sa gestion de la manière prévue par les règles canoniques. Les membres du Conseil d'administration sont élus pour six ans; le Conseil est renouvelé par moitié tous les trois ans. Les conseillers sortants sont indéfiniment rééligibles.

En cas de démission, de décès ou d'exclusion d'un de ses membres, l'Evêque, d'accord avec le Conseil d'administration, désigne un remplaçant provisoire jusqu'à la prochaine réunion de l'Assemblée générale. Le membre du Conseil d'administration, élu par l'Assemblée générale, en remplacement d'un membre démissionnaire, décédé ou exclu, reste en fonction jusqu'au moment où les pouvoirs du membre remplacé auraient normalement expiré.

Le Conseil choisit dans son sein un secrétaire et un trésorier.

Le refus de l'une de ces fonctions entraîne de droit sa démission de membre du Conseil.

ART. XI

Le Conseil d'administration, sur la convocation de son Président, se réunit régulièrement une fois chaque mois. Il ne peut prendre les décisions prévues par les présents Statuts, que si deux membres au moins sont présents, le Président non compris.

Les décisions sont prises à la majorité des membres présents.

En cas de partage, la voix du Président est prépondérante.

Il est tenu procès-verbal des séances.

ART. XII

Les membres titulaires de l'Association sont réunis en Assemblée générale ordinaire une fois par an, sur la convocation du Président. La convocation doit être faite huit jours francs avant la réunion : elle contient l'ordre du jour proposé à l'Assemblée.

Les membres titulaires peuvent être réunis en Assemblée générale extraordinaire sur la convocation du Président, dans les conditions prévues à l'alinéa précédent.

ART. XIII

L'Assemblée ne peut prendre valablement les décisions prévues par les présents Statuts, que si la moitié plus un de ses membres sont présents. Si cette proportion n'est pas atteinte, l'Assemblée est convoquée de nouveau, mais à dix jours au moins d'intervalle et, cette fois, elle peut validement délibérer quel que soit le nombre des membres présents.

Les décisions sont prises à la majorité des membres présents. En cas de partage, la voix du Président est prépondérante.

Il est tenu procès-verbal des séances.

Le secrétaire du Conseil d'administration est secrétaire de l'Assemblée générale.

ART. XIV

Le vote par procuration ou par correspondance n'est admis ni au Conseil d'administration, ni aux Assemblées générales.

ART. XV

Les fonctions de l'Association sont gratuites.

ART. XVI

Indépendamment des attributions financières, fixées par l'art. XX ci-après, l'Assemblée générale donne les avis qui lui sont demandés par l'Evêque.

ART. XVII

Les ressources de l'Association sont :

1° les cotisations de ses membres ;

2° les produits des troncs, ainsi que des quêtes et collectes autorisées par l'Evêque pour les besoins de l'Association ;

3° le revenu des fondations pour cérémonies et services religieux ;

4° dans les églises dont l'Association a la propriété, l'administration ou la jouissance, les rétributions pour la location des sièges, ainsi que celles, même prévues par dispositions testamentaires, pour les cérémonies et services religieux, pour la fourniture des objets nécessaires aux funérailles et à la décoration de l'église ;

5° le revenu de ses biens meubles et immeubles.

ART. XVIII

Les ressources de l'Association sont employées par l'Evêque aux objets spécifiés dans les présents Statuts.

ART. XIX

Les ressources disponibles pourront servir à constituer un fonds de réserve dans les limites régulières pour les besoins généraux du culte, et un fonds de réserve illimité qui devra être employé exculusivement, y compris les intérêts, à l'achat, la construction, la décoration ou la réparation d'immeubles ou meubles destinés aux besoins de l'Association, visés à l'art. II et III ci-dessus.

ART. XX

Après la clôture de l'exercice, le trésorier établit les comptes de l'exercice clos.

Ces comptes sont présentés par écrit au Conseil d'administration. Ils sont examinés par trois commissaires aux comptes que le Conseil choisit en dehors de son sein et qu'il peut choisir en dehors de l'Association. Ces commissaires sont chargés d'adresser au Conseil un rapport écrit sur la régularité des comptes et sur la situation financière de l'Association.

Le Conseil d'administration, après avoir pris communication du rapport des trois commissaires et les avoir entendus, s'il le juge à propos, statue sur les comptes, et charge un de ses membres de présenter le rapport définitif à l'Assemblée générale.

Ces opérations diverses doivent être terminées de manière que les comptes puissent être présentés à l'Assemblée générale dans sa réunion ordinaire.

ART. XXI

L'Association ne peut introduire, aux présents Statuts, aucune modification qui soit contraire à la constitution de l'Eglise catholique. Les autres modifications devront être présentées à l'Assemblée générale par l'Evêque, d'accord avec le Conseil d'administration.

ART. XXII

L'Association est formée pour une durée indéterminée.

ART. XXIII

En cas de dissolution, l'actif de l'Association sera attribué à une association constituée par l'Evêque ou par celui qui le remplace, conformément aux présents Statuts. Dans l'intervalle, qui, en tout cas, ne devra pas dépasser deux mois, l'Evêque ou son remplaçant canonique assurera la gestion des biens de l'Association.

* * *

On lira avec intérêt l'article suivant de l'*Osservatore Romano* du 23 janvier (nous en empruntons la traduction à la *Documentation catholique* du 2 février) :

L'Encyclique *Maximam,* adressée le 18 courant par le Saint-Père aux cardinaux, aux évêques, au clergé et à tout le peuple de France, fixe incontestablement, pour l'histoire de l'Eglise, un moment de la plus haute importance. Le Souverain Pontife permet qu'en France on constitue des Associations diocésaines spéciales qui ont pour but de subvenir « aux frais et à l'entretien du culte » et qui, au regard de l'Etat, jouissent de la personnalité juridique.

La question des Associations pour le culte date de décembre 1905, alors que la loi de Séparation supprima en France tous les établissements ecclésiastiques anté-

rieurement reconnus par l'Etat et proclama le principe que la République ne reconnaît aucun culte. En outre, la loi de 1905 ordonnait la formation d'Associations spéciales pour subvenir aux frais, à l'entretien et à l'exercice public du culte, et ce n'est qu'à ces Associations qu'était reconnue la personnalité civile.

Le pape Pie X, dans son Encyclique *Vehementer* du 11 février 1906, condamnait solennellement la loi de Séparation, si contraire aux droits de Dieu et de l'Eglise, et se réservait en même temps de communiquer aux évêques de France les règles pratiques pour maintenir le culte public en ces difficiles conjonctures. C'est ce que fit le Souverain Pontife par l'Encyclique *Gravissimo,* du 10 août 1906, dans laquelle avant tout il condamnait les *Associations cultuelles* « tout court, » c'est-à-dire celles qui seraient seulement conformes à la loi sans respecter suffisamment les droits de l'Eglise. Ensuite le saint Pontife se demandait s'il ne serait pas possible de permettre au moins d'autres Associations, dites *canonico-légales,* qui, sans violer la loi, sauveraient au moins les droits essentiels de la Hiérarchie catholique. Mais à cette question le Saint-Père se vit contraint de répondre également par la négative, déclarant qu' « il n'est point permis d'essayer cet autre genre d'Association tant qu'il ne constera pas *d'une façon certaine et légale* » que dans lesdites Associations les droits essentiels de l'Eglise seront sauvegardés.

La décision de Pie X, aujourd'hui rappelée par Pie XI au début de son Encyclique, était très sage. Quiconque a présent à l'esprit les articles contre l'Eglise insérés alors dans les journaux anticatholiques de France, les déclarations publiques des hommes politiques qui ne dissimulaient pas leur intention de séparer de Rome les catholiques français ; quiconque se souvient des lois de persécution contre les Congrégations religieuses et leurs établissements scolaires, votées peu de temps avant la Séparation ; quiconque remonte par la pensée à l'injurieuse rupture des relations diplomatiques avec le Saint-Siège et aux tumultueuses discussions qui, à la Chambre et au Sénat, préparèrent la loi funeste, est obligé de reconnaître qu'on était en droit de craindre que le gouvernement abusât des Associations diocésaines au détriment de l'Eglise, et par suite il lui est impossible de ne pas approuver la décision du saint pontife Pie X. Celui-ci, toutefois, dans la même Encyclique *Gravissimo,* affirmait que, s'il avait eu quelque espoir de sauver les droits essentiels de l'Eglise dans les nouvelles Associations, il ne se serait pas refusé à en permettre l'essai.

Aux ordres du Souverain Pontife l'Eglise de France répondit par l'exemple d'une obéissance admirable. Les Associations ne furent pas constituées ; les demeures des évêques et des curés, ainsi que les Séminaires, furent mis sous séquestre ; les biens ecclésiastiques furent perdus.

La fermeté et l'union des catholiques amenèrent le Gouvernement français, par les lois du 2 janvier et du 28 mars 1907, à modifier les dispositions de la loi de 1905 sur des points d'une importance notable. Néanmoins l'Eglise de France demeurait hors de la légalité.

On arriva ainsi à la guerre européenne. Le clergé et les catholiques français ne furent inférieurs à personne dans l'accomplissement de leur devoir envers la patrie. Les religieux qu'une haine sectaire avait expulsés revinrent sur le sol de la France pour le défendre contre l'ennemi : l'*Union sacrée* fut heureusement réalisée entre tous les citoyens français.

La guerre terminée, les esprits se trouvèrent orientés vers des sentiments de paix et de concorde. On souhaita continuer, durant les difficiles heures de la reconstruction, cette union des esprits qui avait si puissamment contribué à la victoire, et ce spécialement sur le terrain religieux, où les luttes sont toujours plus vives et plus âpres. Par ailleurs, les pourparlers pour le rétablissement des relations diplomatiques avec le Saint-Siège offraient l'occasion de parler aussi de la grave question de la situation légale de l'Eglise en France. Ce fut alors que M. Doulcet, chargé d'affaires du Gouvernement français à Rome, demanda au Saint-Siège s'il serait disposé à traiter sur ce point. Le pape Benoît XV, après avoir pris l'avis des Cardinaux de la Sacrée Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, répondit qu'il aborderait volontiers cette question, à condition toutefois d'obtenir les garanties exigées par Pie X.

Sur la base de cette réponse, le Gouvernement français chargea des personnes compétentes de rédiger un projet de statuts où seraient respectés les droits de la Hiérarchie catholique ; et, afin d'en rendre manifeste dès le début le caractère hiérarchique, les Associations furent appelées *diocésaines.* Il est donc inexact d'affirmer, comme l'ont fait quelques journaux, que le projet aurait été préparé par la Secrétairerie d'Etat [du Saint-Siège], la Nonciature de Paris et l'Ambassade de France à Rome.

Les statuts ainsi rédigés furent présentés par le Gouvernement à Mgr Cerretti, qui les transmit au Saint-Siège *ad referendum.*

Sur ces entrefaites, survinrent la mort du pape Benoît XV, d'heureuse mémoire, et l'élection du pape Pie XI, qui, dès les premiers jours de son Pontificat, tint à être mis au courant de cette grave affaire et décida de poursuivre les négociations, ordonnant que les statuts fussent d'abord envoyés *pro informatione et voto* (à titre d'information et de consultation) à tous les Evêques de France, puis présentés aux Cardinaux de la Sacrée Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires.

Après avoir recueilli l'opinion des Evêques et des Cardinaux ainsi que les autres informations qu'il jugea opportunes, le Saint-Père, en juillet 1922, se réserva personnellement l'étude définitive de l'importante question. Il prit lui-même connaissance de tous les documents, puis fit savoir qu'il permettrait les Associations diocésaines à deux conditions : d'abord, les statuts seraient soigneusement revus afin d'en affirmer toujours davantage le caractère hiérarchique ; en second lieu, on obtiendrait du Gouvernement les garanties de certitude légale exigées par Pie X.

La correction des statuts — dont les graves défauts *(non piccole deficienze)* justifiaient amplement les préoccupations formulées par des Evêques et des Cardinaux — fut heureusement menée à terme après de longues et laborieuses tractations, conduites aussi par l'autre partie *(anche dall'altra sponda)* avec un vif désir d'accommodement. Et ceux mêmes qui, non sans raison, étaient ouvertement hostiles aux premiers statuts, ont reconnu que dans les statuts ainsi corrigés les principes catholiques sont affirmés d'une façon suffisante.

Cela fait, il fallut penser aux garanties nécessaires. En mai 1923, le Gouvernement fit examiner les statuts par trois juristes éminents, qui d'un commun accord affirmèrent, dans une longue consultation bien motivée, la valeur légale des statuts proposés, lesquels, en d'autres termes, étaient reconnus ne pas être en opposition avec les lois françaises.

Le Gouvernement, en communiquant par une note officielle à Mgr Cerretti les conclusions des juristes, déclara s'y associer. Mais l'opinion des jurisconsultes, même partagée par le Gouvernement, ne pouvait avoir la valeur de la certitude légale dont on avait besoin.

Pour l'obtenir, on pensa d'abord à un débat et à un vote des deux Chambres par lequel, d'une façon ou d'une autre, serait reconnue la valeur légale des Associations diocésaines. Il est malheureusement exact qu'une pareille question de légalité n'est pas de la compétence du Parlement ; aussi l'affirmation des Chambres, s'il est vrai qu'elle aurait eu une valeur morale, aurait été dépourvue de toute valeur juridique et n'aurait pas constitué la garantie *légale* voulue par Pie X.

On abandonna donc le débat parlementaire, et le Gouvernement soumit le projet de statuts au Conseil d'Etat toutes sections réunies, qui est en France la

magistrature suprême, seule compétente pour formuler un avis sur l'interprétation des lois. Cette Suprême Assemblée *(Supremo Consesso)* exprima à l'unanimité l'avis que les statuts ne contiennent rien de contraire à la législation française ; elle reconnaît ouvertement le droit et le devoir des Associations diocésaines de se conformer à la constitution hiérarchique de l'Eglise catholique, et affirme leur droit de limiter leur activité *aux frais et à l'entretien du culte, en excluant absolument l'exercice du culte proprement dit*. Pareil avis contitue vraiment une garantie légale, et on n'en pouvait demander de meilleure.

Par là, le Saint-Père Pie XI a cru avoir obtenu ce que réclamait Pie X, et tout en confirmant les condamnations portées par son saint Prédécesseur, il a autorisé et exhorté les Evêques de France à former des Associations diocésaines. Le Saint-Père, ainsi que l'atteste formellement l'Encyclique, a pris cette décision pour donner à la noble nation française une nouvelle preuve de sa bienveillance et en vue de contribuer lui-même, dans la mesure du possible, à cette pacification des esprits qui, si elle est dans le vœu de tous, est particulièrement vive dans le cœur de celui qui a pris pour devise : *Pax Christi in regno Christi.*

S. Congr. Consistoriale

10 janvier 1924. — Divers pays du diocèse de Panorme en sont détachés et rattachés au diocèse de Monreale, qui à son tour en perd un qui est rattaché à Panorme.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* voudrait-il revenir sur la question des honoraires des messes de binage ?...

R. — Nous pensions avoir traité avec une précision suffisante cette question des honoraires des messes de binage, notamment dans les nos des 14 juin et 1er nov. 1923. Tel n'est sans doute pas l'avis de tous nos lecteurs, à en juger par des lettres, venues de différents côtés, où l'on nous prie de revenir sur cet irritant problème, pour en bien mettre au point la solution. Il nous faut donc nous répéter. Le sujet, d'ailleurs, est d'importance, et c'est notre excuse.

Afin de donner satisfaction, une fois pour toutes, à nos correspondants les plus difficiles, nous allons, sans longueurs toutefois, reprendre intégralement la question et diviser sa résolution en trois parties : 1o le droit en vigueur ; 2o sa justification ; 3o explications complémentaires.

I. Le droit. — Inutile de distinguer ici messes *pro populo* et messes de *simple binage*. La difficulté très spéciale qui nous préoccupe pour le moment appelle une solution identique dans les deux cas. Pour simplification de langage, nous emploierons uniquement l'expression générique « messes de binage, » en y comprenant les deux sortes de messes.

Les Evêques, en vertu d'un indult Pontifical, ont la faculté d'autoriser la messe de binage avec perception d'honoraire, mais à la condition que l'honoraire leur soit remis, pour être consacré à certaines œuvres diocésaines, conformément à la volonté du Saint-Siège.

Personne ne conteste la légitimité, non plus que l'utilité éventuelle d'une pareille concession. Mais l'on s'est demandé si cette « faculté » donnait aux Evêques le droit de « contraindre » les prêtres bineurs à célébrer leur messe de binage pour une intention rétribuée. Il était, en effet, assez naturel que le célébrant eût la pensée, sans prendre aucun honoraire pour lui, c'est entendu, de dire quelques-unes au moins de ces messes à ses intentions personnelles, pour satisfaire à certaines obligations de charité, de fidélité ou simplement de piété (confréries, associations, confrères défunts, *pro parentibus,* etc.).

D'autre part, *faculté* est un substantif qui évoque assez logiquement l'idée de *facultatif,* et comme ce qui est facultatif n'est pas obligatoire, on inclinait à conclure que les Evêques pouvaient assurément demander à leurs prêtres ce sacrifice de leurs intentions, mais non pas le leur « imposer. »

Au surplus, c'était et c'est encore, pensons-nous, la pratique assez générale dans les évêchés, de laisser un certain nombre d'intentions libres aux bineurs : ce qui ne pouvait que confirmer dans leur opinion ceux qui se refusaient à penser que l'Evêque eût le droit de se réserver absolument, quant au *stipendium,* toutes les messes de binage sans exception.

Ce n'est pas seulement dans la clientèle de l'*Ami du Clergé* que s'est rencontrée l'expression, d'ailleurs parfaitement respectueuse, de ce *dubium*, puisque c'est un Evêque d'Italie qui a provoqué auprès de la S. C. du Concile, le 8 mai 1920, la décision dont il nous faut parler maintenant. En pareille matière, l'argument d'autorité authentique tranche toute controverse, et fait loi.

Voici la question que posait à la Congrégation l'Evêque de Vigevano :

« *An loci Ordinarius, vi Indulti Apostolici, adigere valeat presbyteros ut missam binatam vel pro populo dispensatam applicent in favorem piæ causæ ?* » — Réponse : AFFIRMATIVE.

C'est parfaitement net. Toute controverse doit cesser : *Roma locuta est.* Les Evêques ont, non point par eux-mêmes, mais en vertu de l'indult Pontifical, le droit de contraindre *(adigere)* les bineurs à appliquer la messe de binage, toute messe de binage, *in favorem piæ causæ.*

Que ce soit là si l'on veut *summum jus,* il n'y a point d'irrévérence à le penser ; mais enfin, c'est *jus,* c'est le droit actuellement en vigueur, la doctrine qu'il faut tenir pour vraie. C'est la réponse que nous avons déjà faite, et que nous renouvelons, à ceux de nos correspondants qui persistent à disserter sur ce droit des évêques : par où ils montrent, ou qu'ils ne connaissent pas la récente décision du Saint-Siège, ou qu'ils l'ont mal comprise. Voici qui va les aider peut-être à la mieux entendre.

II. Sa justification. — Les Congrégations romaines ne donnent point les motifs de leurs réponses. Aussi est-ce affaire d'interprétation privée, que de les chercher et de les mettre en valeur. Dans le cas présent la chose est facile, pour peu que l'on réfléchisse aux deux raisons justificatives que voici :

a) A quoi servirait l'Indult si son exercice pouvait être paralysé par le refus des bineurs ? On ne comprend pas que le Pape accorde une faculté sans pourvoir par là-même implicitement aux moyens nécessaires pour en user. Si donc il permet que l'Evêque soutienne ses œuvres avec les messes de binage, c'est qu'il lui donne aussi la faculté — et *faculté* ici veut dire *pouvoir* — d'exiger un *stipendium* pour les messes ainsi célébrées ; et comme l'Indult ne limite pas les ressources à percevoir, comme il ne restreint pas la faculté à un nombre déterminé de binages, mais dit simplement *missam binatam* tout court, sans distinction ni réserve, force est de conclure que le pouvoir conféré peut s'étendre, s'il y a des raisons de le faire, à tout binage quelconque ; autrement, sur quoi s'appuierait-on pour fixer le nombre de messes *binatæ* au-delà duquel l'Indult deviendrait inopérant ?

b) A Rome, très certainement, on a mis en balance les intérêts en cause : d'un côté, intérêt général d'ordre public (v. g. Séminaires), et de l'autre, intérêts d'ordre privé (le prêtre, ses amis, ses parents, etc.).

Mieux que cela. A propos de la messe *pro populo,* qui suscite une comparaison apparemment plus difficile, on a considéré l'intérêt public général de la *causa pia* (Séminaires) comme devant primer l'intérêt, public aussi, mais non général, plus particulier, de la « paroisse, » qui est en fait privée du fruit du S. Sacrifice appliqué à une autre intention.

La question, encore une fois, nous le répétons à satiété, n'est pas de savoir si cet ordre de choses est idéalement parfait, ni s'il durera toujours. Mettons que c'est un expédient ; mais convenons que c'est un expédient commandé par les circonstances « pécuniaires » déplorables où nous sommes, où végètent péniblement nos meilleures œuvres de sanctification publique, et donc un expédient légitime, qu'il faut accepter comme tel, dont la justification, du reste, pour tout esprit fidèle simplement droit, est très suffisamment sauvegardée à priori, et en dehors de toutes ces explications, par l'autorité du Souverain Pontife.

III. Explications complémentaires. — A vrai dire, ce ne sont pas des objections de principe, que font certains de nos correspondants, mais plutôt, comment dirions-nous bien ?... mettons, sans les choquer, des objections « d'intérêt, » ou tout au moins de considérations particulières.

a) Un mot d'abord à l'adresse de ceux qui nous demandent — en style d'ailleurs respectueux et très modéré — pourquoi le prêtre bineur, pauvre par ailleurs, ne profiterait pas personnellement de l'honoraire de la messe de binage ? N'est-ce pas une nécessité de premier ordre que la vie matérielle du clergé ? Les œuvres souffrent d'impécuniosité... Et les curés, donc ?...

Très rares sont dans notre clergé ceux qui se laissent prendre sérieusement à pareille suggestion. Deux lettres seulement nous en ont apporté l'écho, et encore, en termes qui voulaient plutôt amorcer une réponse de notre part, qu'affirmer une personnelle persuasion.

Afin de ne pas réimprimer une réponse déjà donnée dans l'*Ami,* et plutôt pénible à lire en français, nous passons cette fois la parole à Benoît XIV : « *Prohibitionis* (du second honoraire) *ea ratio fuit ut avaritiæ et sordidis quæstionibus adimeretur occasio, vel saltem oblocutionibus silentium imponeretur ; jamvero nec avaritiæ nec scandalo datur occasio, si pro una tantum missa stipendium recipitur, sive sit prima sive altera.* » (Const. *Quod expensis).*

Si le prêtre souffre par trop d'une insuffisance de subsistance matérielle, c'est affaire à régler entre sa conscience sacerdotale et son Evêque, par d'autres moyens que celui-là.

b) Mais, hâtons-nous de le dire, le clergé, dans sa totalité morale, admet fort bien que le célébrant ne touche pas d'honoraires pour les messes de binage. Aussi n'est-ce pas sur ce point-là que porte le desideratum de nos correspondants. Ils voudraient qu'on leur laissât la liberté de leurs intentions, afin de pouvoir ainsi satisfaire leur dévotion ou remplir certaines obligations de piété personnelle, et ils citent volontiers en exemple les messes qu'ils doivent célébrer pour des confrères défunts, pour leurs parents, etc.

Ce n'est pas une objection, mais seulement un regret, qui disparaîtrait si l'on voulait bien considérer, sous ce rapport-là précisément, la condition du prêtre qui ne bine pas. Celui-ci remplit ses obligations personnelles susdites en célébrant « sans honoraires » des messes *pro parentibus, pro fratribus defunctis,* etc. Pourquoi le bineur n'en ferait-il pas autant ? Qu'il regrette l'économie que lui vaudrait la libre disposition de son intention de binage, on le comprend sans peine. Mais est-ce là, vraiment, une bonne raison de s'insurger contre la mainmise étrangère sur les intentions de binage, si enfin, pour les messes de piété personnelle, la condition du bineur n'est en rien inférieure à celle de ses confrères qui ne binent pas ?

C'est vrai, mais, dit-on, le binage est une charge onéreuse, qui mériterait bien cette légère compensation économique.

Le binage est une charge, certainement, et, non moins certainement, il peut appeler une juste compensation. Mais pourquoi veut-on que ce soit cette compensation-là, alors qu'il en est d'autres, plus convenables, par lesquelles les administrations diocésaines veillent à assurer, dans les limites du possible, pour le service du binage, une raisonnable indemnité ?

Autre chose est le strict *stipendium* proprement

dit, autre chose la rémunération éventuelle du *labor extrinsecus* que peut occasionner une seconde messe (fatigue, heure tardive, distance...) ; et dans la cause de Vigevano, devant la C. du Concile, il est rappelé que, à ce dernier titre, le célébrant bineur peut avoir droit à une indemnité. Seule la perception de l'honoraire *ut sic* lui est interdite.

Nous présenterons, du reste, à la fin de cet article une observation qui sera de nature à atténuer dans une large mesure le « regret » de nos correspondants.

c) Quelques confrères épiloguent encore sur le mot *faveur* employé parfois à propos de l'Indult en question. — Si c'est une « faveur, » disent-ils, qu'on nous laisse au moins la liberté d'en user ou de n'en user pas, d'en user, en tout cas, au mieux de nos intérêts. Singulière faveur que celle qui n'apporte que de la contrainte et des charges ! Et puis, le mot « faveur » a-t-il bien sa raison d'être ici ? Faveur pour la caisse diocésaine, peut-être... Pour le curé bineur ? Non, hélas !...

Deux mots d'éclaircissement vont dissiper cette équivoque. Tout indult de dispense est, il est vrai, une « faveur » par là-même qu'il est une concession gracieuse, en réponse « favorable » à la demande d'un solliciteur. Mais, pour l'apprécier exactement, il faut voir à qui profite la faveur. Dans le cas présent, c'est évidemment l'*œuvre pie* qui en est principale bénéficiaire ; son « intérêt » est le motif final de la dispense accordée. Il n'est donc pas exact de considérer l'indult comme une faveur faite *primario* et *simpliciter* au prêtre bineur.

Il n'est pas exact non plus que la « faveur » soit exclusivement restreinte à la caisse diocésaine. A voir les choses du point de vue surnaturel, en dehors de toute considération temporelle accessoire, célébrer deux fois la sainte messe le même jour est une faveur, une grâce, que la foi du prêtre doit grandement estimer, ainsi qu'il arrive à Noël et le 2 novembre. Tout n'est donc point défavorable au bineur en cette affaire, et, bien qu'il ne soit pas le premier objectif visé par l'Indult, il en bénéficie, cependant, dans une mesure dont la spirituelle appréciation s'impose à sa conscience sacerdotale.

d) Un dernier mot d'explication, enfin, à ceux qui répugnent seulement à admettre que *toutes* les messes de binage soient imposées avec honoraires. C'est le droit de l'Evêque, avons-nous dit, mais nous avons dit aussi : *summum jus,* par où nous voulions donner à entendre que, sauf circonstances d'urgence majeure, ce droit n'est à peu près jamais, en fait, poussé jusqu'à ses extrêmes limites. C'est d'ailleurs ce que déclare convenable le rapporteur de la cause de Vigevano : « *Aliud plane est quærere annon opportunum sit nonnullas binatarum Missarum applicationes, ab Ordinario arbitrio gratuito celebrantis permitti, ut nempe is eas, nullo recepto stipendio, pro se suisque ac etiam pro aliis ex caritate vel ex fidelitate, applicare valeat, prout hortata est hæc Sacra Congregatio in Nanceyen., 11 sept. 1878 ; in Vivarien., 5 mart. 1887 ad I.; at de jure ordinario, ex parte Episcopi, præscribendi vi indulti applicationem de qua agitur, minime videtur ambigendum.* »

Sur quoi, il ne nous reste plus qu'à conclure : faisons docilement confiance à l'autorité disciplinaire du Saint-Siège dans son Indult de binage *cum stipendio ;* faisons aussi confiance à la haute sagesse de NN. SS. les Evêques dans leur prudente manière d'en user.

Q. — 1° Un prêtre empêché de dire la messe pour une cause quelconque, ou un diacre, qui peuvent distribuer la communion aux fidèles, pourraient-ils s'administrer à eux-mêmes ce sacrement (en l'absence de tout autre prêtre, naturellement) ?

Y a-t-il des règlements à ce sujet ? Dans la négative, l'*Ami* pourrait-il donner les raisons ?

2° Un lecteur, qui, par son ordre, a le droit de bénir le pain, peut-il faire cette cérémonie le dimanche à la grand'messe ? Pourrait-il présenter le *baiser de paix* à embrasser aux porteurs du pain et à la personne qui l'offre, et tracer le signe de croix avec cet instrument sur l'assemblée ? Cela en effet ne semble pas être une bénédiction, puisqu'on le fait sans rien dire.

3° Un minoré peut-il faire sous-diacre à la messe solennelle et en remplir toutes les fonctions ? Y a-t-il des règlements de la S. C. des Rites l'autorisant ?

R. — Ad I. La règle générale, grave et formelle de l'Eglise, c'est que le prêtre ne se communie que dans l'acte de la célébration de la messe. Cependant, sous deux conditions : 1° que le prêtre ne puisse pas célébrer la messe ; 2° qu'il n'y ait pas un autre prêtre qui puisse lui administrer le sacrement de l'Eucharistie, tout prêtre pourra, pour le seul motif de dévotion, prendre une hostie consacrée dans le ciboire et se communier lui-même. Les canonistes lui recommandent d'éviter le scandale. Ce point de droit était ainsi réglé avant le *Codex* et rien n'y a été changé.

S'il s'agit du diacre, antérieurement au *Codex,* les auteurs enseignaient communément que ce ministre ne pouvait se communier lui-même, — comme du reste tous les autres clercs et tous les fidèles, — que dans le cas d'urgente nécessité où il pouvait aussi distribuer aux autres la sainte Eucharistie.

Sous le régime du *Codex,* la doctrine est la même pour les clercs inférieurs au diacre, et pour les simples fidèles. A défaut de la présence d'un prêtre ou d'un diacre, les clercs peuvent administrer la Sainte Eucharistie aux fidèles et à eux-mêmes en cas d'urgente nécessité. A défaut de la présence de tout clerc, et dans les mêmes conditions d'urgente nécessité, les simples fidèles peuvent administrer la Sainte Eucharistie et aux autres et à eux-mêmes.

Le *Codex,* comme il a été exposé, *Ami* 1923, p. 136 et 137, a donné au diacre plus de latitude pour l'exercice de son pouvoir d'ordre sur ce point (c. 845, § 2). Le diacre peut actuellement administrer la Sainte Eucharistie aux fidèles avec l'autorisation de l'Ordinaire *ou* du *curé,* mais cette autorisation ne doit lui être accordée que pour

raison grave. Vous trouverez à l'endroit cité de l'*Ami*, que cette raison grave existera, par exemple, quand le curé, unique prêtre de la paroisse, sera absent, et que par dévotion, des personnes désireront communier. Pouvant alors distribuer à ces personnes la sainte communion, le diacre pourra se communier aussi lui-même. Mais, s'il n'est pas muni de l'autorisation de l'Ordinaire ou du curé, le diacre ne pourra pas, en l'absence de tout prêtre, se communier lui-même par simple dévotion, car il ne peut présumer cette autorisation qu'en cas de *nécessité*. Telle est la doctrine qui ressort de ce c. 845, § 2.

Précisons que sous le nom de *curé*, il nous paraît qu'il faut entendre, quand le curé est présent dans la paroisse, le seul curé proprement dit ; quand il est absent, de droit ou de fait, celui que l'Ordinaire ou le curé a établi pour remplir les fonctions curiales et diriger la paroisse.

Ad II. Non, le lecteur ne peut pas bénir solennellement le pain à la messe paroissiale. Ces fonctions sont réservées au prêtre. (Catalan, *in Pont. Roman.*, I, § 6, p. 13 ; Bened. XIV, *De sacrif. Missæ*, § I, n. CCCVI, éd. Padoue, 1751, p. 117 ; Many, *Præl. de Sac. Ordin.*, n. 14, 3°. Ce dernier canoniste prétend que S. Alphonse de Liguori, lib. VI, n. 805, « semble penser différemment » : c'est une erreur, rien dans l'endroit cité ne permet de s'exprimer ainsi). Même prohibition, si la bénédiction a lieu *peracta Missa :* voyez Benoît XIV.

A plus forte raison le lecteur ne pourrait-il pas *bénir* l'assemblée des fidèles. N'avez-vous donc pas vu des bénédictions données « sans rien dire » ? Lorsque l'évêque *Ordinaire du lieu* se rend de la sacristie à son trône, et de son trône à la sacristie, ne bénit-il pas le peuple « sans rien dire » ? Et sous prétexte qu'il ne dit rien, en faites-vous autant vous-même, quand vous allez chanter vêpres ou que vous revenez à la sacristie ?...

En dehors de toute règle, comment pouvez-vous concevoir la possibilité pour un clerc lecteur de bénir solennellement quoi que ce soit *en présence d'un prêtre ?* Même en dehors de toute cérémonie liturgique, les auteurs défendent au diacre de bénir la table en présence d'un prêtre (cf. Ferraris, *Prompta Biblioth.*, v° *Benedictio*, art. V, n. 26). Vous savez que le prêtre célébrant la messe en présence de l'Evêque diocésain en simple mosette (qui ne peut alors bénir solennellement le peuple), doit demander au Prélat, par une inclination, comme la permission de bénir, avant de donner sa bénédiction du côté où le Prélat ne se trouve pas. Les règles de l'Eglise, si on les médite, sont très propres à inculquer le *sens* de la hiérarchie. Développez-le dans vos séminaristes et apprenez-leur à attendre, dans l'humilité de la condition où l'Eglise les maintient, l'heure des grandes fonctions.

Ad III. L'histoire du droit canonique montre sur ce point une latitude de plus en plus grande accordée par la S. C. des Rites. Actuellement l'autorisation est aussi large qu'elle peut l'être sans recours à ce que nous appellerions la puissance absolue... du Pape.

La S. C. a commencé par ne reconnaître cette possibilité que dans le cas d'une réelle nécessité (*Collen.*, 5 juil. 1698, n. 2002). Elle a refusé aux minorés l'autorisation, même s'ils étaient chanoines et obligés à ce titre à faire à leur tour les fonctions de sous-diacre, de chanter l'épître, parés sans manipule, en dehors du cas de nécessité (*Mediolanen.*, 27 sept. 1713, n. 2221). Elle a ordonné à l'Evêque de faire disparaître la coutume dans des églises cathédrales ou collégiales, là où elle existait *extra casum absolutæ et præcisæ necessitatis* (*Amerina*, 18 déc. 1784, n. 2525).

Elle avait cependant déclaré, en 1853, qu'il valait mieux faire remplir les fonctions de sous-diacre par un minoré, plutôt que d'admettre la coutume de certains diocèses de Belgique et, en France, de l'archidiocèse de Cambrai, de chanter des messes solennelles avec diacre seulement. (La décision refusant l'autorisation et réprouvant la coutume, adressée à l'archev. de Cambrai, se trouve dans la *Revue Théologique*, t. I, 1856, p. 648).

Longtemps, tout en permettant à un simple clerc de faire ces fonctions, elle a maintenu l'exigence du motif de nécessité réelle et urgente, ainsi que l'absence de tout clerc supérieur (*Florentina*, 22 juil. 1848, n. 2965 ; *Papien.*, 23 nov. 1880, n. 3525). Le droit reste encore tel dans le décret du 17 juillet 1894, n, 3822.

Ce n'est que le 10 mars 1906 que la S. C. s'est relâchée de cette sévérité, et a fixé les latitudes actuelles. D'après ce décret, approuvé par Pie X le 14 mars (n. 4181), s'il y a un motif simplement raisonnable, on peut confier les fonctions de sous-diacre à un clerc inférieur. Le mot de *clerc* désigne un minoré ou un tonsuré ; les fonctions de sous-diacre sont donc impossibles à un séminariste revêtu de la soutane, s'il n'est point tonsuré. Le *motif raisonnable* se rencontre chaque fois que l'on juge nécessaire, utile ou simplement convenable, de solenniser telle fête ou telle circonstance par la célébration de la messe solennelle. Nous ne pensons pas qu'il y ait cause raisonnable s'il y a présent un prêtre ou un sous-diacre (nous ne disons pas un diacre) qui *puisse* remplir dans ces circonstances les fonctions de sous-diacre.

Le clerc qui fera ainsi les fonctions de sous-diacre sera revêtu des mêmes ornements que le sous-diacre, à l'exception du manipule. Le port du manipule le rendrait irrégulier *ex delicto* (c. 986, 7°). Il accomplira tout ce que la Rubrique attribue au sous-diacre, sauf trois actes qui lui sont interdits :

1° Il ne mettra pas l'eau dans le calice avant l'offertoire. Cette fonction sera accomplie par le diacre.

2° *Infra actionem*, c'est-à-dire ici depuis l'offertoire jusqu'à la purification du calice, il ne touchera jamais le calice, ni la pale, pour découvrir ou recouvrir le calice.

3° Après l'ablution, il ne purifiera pas le calice.

Il le recevra seulement après la purification complète. Cette purification du calice sera accomplie par le célébrant *(et non par le diacre,* occupé alors au Missel d'après la rubrique de sa fonction).

Si le clerc accomplissait l'une quelconque de ces fonctions à lui interdites, ou toutes ces fonctions, il y aurait de sa part désobéissance grave, mais il ne serait pas irrégulier, *s'il ne portait pas le manipule.*

Q. — Quel serait l'avis du cher *Ami* pour le cas d'un pénitent qui accuse ses péchés commis depuis sa dernière confession, comme des péchés de sa vie passée ? Il emploie ce moyen détourné dans toutes ses confessions.

Est-ce que ce pénitent reçoit validement l'absolution, du moment qu'il cache l'état réel de son âme à son confesseur, qui est son juge et son médecin à la fois ?

R. — Question autrefois assez controversée, à laquelle nos meilleurs théologiens modernes donnent la réponse, parfaitement probable, que voici : Oui, un pénitent peut, sans nuire à la validité de l'absolution, accuser comme péché de la vie passée une faute grave commise en réalité depuis sa dernière confession.

Pour bien entendre cette solution, étudions-la d'abord *per se,* c'est-à-dire en dehors de toute considération de *direction* ou d'*interrogation* du confesseur.

La circonstance du temps est chose assurément accessoire par rapport au péché *in se,* et nullement comprise dans le précepte de l'intégrité, qui ne réclame rien de plus que la déclaration *simpliciter* des fautes commises, *secundum speciem et numerum* et non *secundum tempus.* Le pénitent, donc, qui accuse sa faute exactement comme la loi de la confession le lui demande satisfait au précepte et, par conséquent, ne compromet pas la validité de l'absolution par le fait qu'il n'ajoute point la circonstance du temps.

Mais, dit-on, il ment et trompe son confesseur quand, au lieu de se taire simplement sur ladite circonstance, il énonce expressément une date fausse, en renvoyant son péché aux vieilles calendes de sa vie passée, en affirmant même, supposons-le, que c'est une faute remise, dont il a déjà reçu l'absolution.

Il ment, c'est incontestable ; mais c'est là un mensonge 1° qui par lui-même ne viole pas le *précepte d'intégrité,* lequel, encore une fois, n'exige pas l'aveu de la date ; mensonge, donc, sous ce rapport, nullement compromettant pour la validité du sacrement ; mensonge 2° qui peut être mortel ou véniel, suivant les cas ; s'il est véniel, même conclusion, sacrement valide ; s'il est mortel, absotion nulle, non point à cause de la loi d'intégrité non observée, mais en raison de la faute commise *intra confessionem* à un autre titre, en violation d'un autre précepte, d'une autre vertu, comme il arrive, par exemple, quand un pénitent, après s'être correctement confessé et avoir accusé tous ses péchés comme il faut, en commet un nouveau à la fin de sa confession (mortel par hypothèse) qui n'est ni « accusé » ni objet de contrition et rend par là-même l'absolution nulle *propter affectum peccati.*

Que le mensonge en question puisse atteindre en certains cas spéciaux (dont nous dirons un mot ci-dessous) la limite du péché mortel, c'est admissible, mais *extra quæstionem.* Pratiquement, le simple fait, en soi, du mensonge sur la date, sans complication de *per accidens,* ne peut être théologiquement taxé de faute grave, pour cette bonne raison que la matière n'est pas grave, nous voulons dire, que le pénitent n'a pas l'obligation *sub gravi* de dire à quelle époque il a péché. C'est un cas de *sacrilegium leve* qui, par conséquent, n'empêche point la validité de l'absolution sacramentelle.

Cependant, dit-on encore, le confesseur, comme *juge,* est trompé, et voilà qui paraît difficile à concilier avec la caractéristique du sacrement de Pénitence, *per modum judicii.*

Le confesseur est juge, c'est entendu ; mais juge de quoi exactement ? Quel est le domaine propre et limité de son jugement dans la cause qu'il doit instruire et terminer par une sentence de miséricorde ou de réprobation ? Tout juge doit juger *secundum legem.* Or, la loi ici ne comprend pas la « date » dans les éléments d'accusation qu'elle impose au pécheur. Le confesseur n'a donc pas à faire porter son jugement sur la circonstance chronologique du péché. Si on le trompe sur ce point-là, ce peut être vilain, très vilain même par ailleurs, mais ce n'est point soustraire au dossier un élément essentiel obligatoire de la cause, laquelle reste, sans ce détail, objet intégral suffisant du jugement pénitentiel. L'espèce et le nombre des péchés, la contrition et le bon propos, tel est le cercle où se meut normalement le jugement du confesseur, et c'est aussi le cercle correspondant des obligations du pécheur quant à la « matière » qu'il doit de son côté, *ex præcepto divino,* fournir au sacrement.

Même réponse, même doctrine (toujours au point de vue strict de la seule confession *per se),* si le mensonge est énoncé en réponse à une interrogation du confesseur. On est toujours tenu de dire la vérité (sauf cas particuliers, v. g. secret professionnel, restrictions mentales), mais on n'est pas toujours tenu *sub gravi* de la dire. Or, nous l'avons déjà fait remarquer, le pénitent n'a aucune obligation *sub gravi* de déclarer la date, qui n'est point matière nécessaire de la Pénitence. Si donc on la lui demande, il ne pèche *(per se* toujours) que véniellement en la refusant, et il peut même se faire qu'il ne pèche pas du tout, s'il la tait sans faire un mensonge formel.

Tout cela peut paraître au premier abord un peu surprenant, tant on est porté, parmi les fidèles, à regarder comme chose grave de « mentir en confession. » Plusieurs excellents théologiens d'autrefois ont fait écho à cet instinct populaire en défendant l'opinion contraire à la nôtre. Celle-ci, pourtant, comme on vient de le voir, est assez fortement charpentée en « raison » pour mériter d'être

regardée comme jouissant d'une très solide probabilité intrinsèque, et donc comme *tutà,* ainsi que l'enseignent maintenant d'après le vieux Lugo (Disp. XVI, 58) des moralistes modernes de premier ordre (Gury, d'Annibale, Bucceroni, Génicot, Noldin, etc.).

Arrivons maintenant aux *per accidens* du problème. Tout autre est le rôle du prêtre au confessionnal non plus comme juge et *ministre du sacrement,* mais comme *directeur (pater, medicus).* Tout autre aussi, corrélativement, peut être l'attitude du pénitent qui, en plus de la stricte absolution sacramentelle de ses fautes, demande au confesseur le concours supplémentaire de ses conseils, de ses décisions *in dubio*, bref, de sa direction.

Pour donner à notre pensée une précision théolcgique plus nette, disons que, si le mensonge en question n'est pas péché sérieux *contra sacramentum,* il peut très facilement le devenir *contra prudentiam, contra caritatem in seipsum.* Et c'est un aspect de la question tout différent. Inutile de développer ici ce que là-dessus le lecteur sait à l'avance à merveille. Le mensonge en direction, par là-même qu'il l'atteint en plein cœur pour ainsi dire, constitue par contre-coup pour le dirigé le grave préjudice d'un faux diagnostic, qui est le point de départ d'une fausse médication morale, d'une fausse hygiène spirituelle dans les voies de la perfection ; d'où responsabilité grave pour le pénitent, lorsque précisément la date d'une faute ou d'une série de fautes constitue un élément important d'appréciation de la maladie morale dont il demande à son directeur la guérison.

En particulier, pour ce qui concerne les *récidivistes,* cette réflexion est de capitale importance. Voilà même une objection intéressante qu'on peut faire encore à la thèse exposée dans la première partie de cette étude. Nous l'avons à dessein réservée jusqu'ici, parce que la « récidive » intéresse plutôt la *direction* que l'essence de la *confession* sacramentelle. C'est un point sur lequel il ne sera pas inutile d'insister un peu.

Après l'absolution d'une faute, le fait d'y retomber, même plusieurs fois, ne constitue *en soi, à priori,* ni pour le pénitent une impossibilité de s'en repentir, ni pour le confesseur, une preuve certaine d'absence de contrition et de suffisant bon propos. La récidive, en tant que telle (circonstance chronologique du péché), n'est donc point matière nécessaire du sacrement, et le pécheur, tant récidiviste qu'on voudra, qui se confesserait à un prêtre dont il ne serait pas connu, en commettant, même positivement, un mensonge sur la date prétendue « ancienne » de ses récentes rechutes, recevrait validement l'absolution, pourvu, bien entendu, qu'il en eût la contrition requise. Mais il pourrait pécher gravement en agissant ainsi avec son confesseur ordinaire, auquel il enlèverait par là le moyen nécessaire d'apprécier sa maladie morale et la possibilité d'y porter remède, sorte de tentative de suicide spirituel analogue au cas du malade qui trompe son médecin sur les évolutions sérieuses de son mal, survenues depuis sa dernière visite.

La circonstance de temps est ici aggravante. Une opinion théologique, parfaitement fondée et soutenable, affirme que la déclaration des circonstances aggravantes n'est point comprise dans le précepte d'intégrité. Soit, et c'est bien, théoriquement parlant, notre avis. Il est des conjonctures, cependant, où l'aggravation peut créer au pécheur, à d'autres titres que la loi de la confession, une obligation morale grave d'en faire l'aveu à qui de droit, au médecin de l'âme, au directeur. Tout *per accidens* que soit cette considération par rapport au *per se* de notre thèse purement *sacramentelle,* elle n'en garde pas moins sa valeur au point de vue des responsabilités que peut faire peser sur la conscience du pénitent son mensonge sur la date, dans le cas classique des récidivistes.

Creusons jusqu'au fond ce problème tout à part.

Mais le *confesseur,* en tant que tel, peut-on nous dire, est en droit d'exiger la déclaration de récidive : donc le pénitent a l'obligation de la faire, au seul point de vue théologique de la confession sacramentelle.

Nous répondons en niant l'antécédent de ce faux enthymème. Non, le confesseur n'a pas ce droit-là, comme « ministre » préposé à la sauvegarde des éléments *matériels* du sacrement, tout simplement parce que 1° la récidive est un chiffre, un numéro d'ordre ou de synthèse, non pas un péché ; car un péché + un péché, cela fait deux péchés, non pas trois ; la *répétition* n'en constitue pas un troisième brochant sur les deux autres ; d'où il suit 2° que, si l'on est tenu d'accuser les péchés, et cela seulement, l'on n'est pas tenu d'*accuser* la circonstance de leur répétition dans tel intervalle de temps donné. Rigoureusement parlant, au seul point de vue de l'essence du sacrement, le *confesseur* n'a pas à poser la question : « Quand ? depuis quand ? » alors qu'il peut très bien, et même souvent doit la formuler, comme médecin, directeur, s'il a affaire à un pénitent qui attend de lui, comme c'est son devoir, guérison et bons conseils.

Encore un pas et nous voici au nœud central de la difficulté. — Le confesseur, dit-on, ne peut juger de la contrition d'un récidiviste, si celui-ci dissimule la circonstance de la récidive. Le mensonge atteint donc ici un élément essentiel du sacrement : la contrition.

Antécédent erroné, encore. Puisqu'un récidiviste peut avoir la contrition sacramentelle requise *ad validitatem absolutionis,* au moment où il se confesse, et cela malgré toutes ses rechutes, pourquoi le confesseur en subordonnerait-il *à priori* la suffisante constatation, le « jugement, » au fait de la récidive ? Que celle-ci soit, en certains cas, et *propter adjuncta* (v. g. mauvaise volonté manifeste de ne faire aucun effort pour se corriger), un motif d'en douter, voire de la juger absente, et de refuser l'absolution, c'est possible, mais *a posteriori,* et c'est une tout autre question, qui rentre dans la théorie générale de l'*indisposition* actuelle

du pécheur à recevoir une absolution valide. L'*indisposition* doit être cherchée ailleurs que dans le *fait en soi* de la *récidive,* duquel seul nous dissertons pour le moment. Celui-ci n'est donc pas *ex parte pœnitentis* matière nécessaire du sacrement, pas plus qu'il ne constitue *ex parte ministri* le droit à en exiger la déclaration.

Ceci toujours, ne cessons pas de le répéter, au seul point de vue théologique des éléments strictement requis de part et d'autre pour l'essence absolue du sacrement valide. Car, il va de soi, nous l'avons déjà dit, que sur un autre terrain, celui de la direction, le récidiviste peut être tenu *sub gravi* à l'aveu de ses rechutes continuelles, mais alors en vertu d'obligation d'un autre ordre qui n'est plus l'ordre sacramentel proprement et exclusivement dit.

Nous savons très bien que cette doctrine s'inspire, quant à la confession des récidivistes, d'une opinion *benignior* qui n'est point partagée par tout le monde, qui est plus généralement admise cependant aujourd'hui qu'autrefois, qu'au temps jadis où la pratique, sur ce point-là, avait tendance à se montrer plus sévère. Ce n'est pas l'heure de traiter à fond cette controverse ; elle nous entraînerait loin en dehors du cadre de la question présentement proposée. Pour justifier, néanmoins, d'un mot bref en passant, nos explications et conclusions ci-dessus, disons que contrairement à l'idée d'où part l'opinion « sévère », nous tenons la récidive, une fois enracinée, chez les habitudinaires par exemple, pour indice d'entraînement antécédent de vitesse acquise *ad malum,* plutôt que de volonté habituellement mauvaise. Il n'en est pas toujours ainsi, et l'inverse peut se réaliser : mais notre formule reste quand même, surtout en matière de luxure, une règle sage de présomption générale, à laquelle on peut prudemment se tenir, jusqu'à preuve du contraire. Cela n'empêche point le silence ou le mensonge sur la récidive d'être chose fort dangereuse pour le pénitent ; mais cela met à l'aise le confesseur, *ut sic,* et le rassure quant à la validité de l'absolution donnée *actualiter dispositio,* malgré la récidive avérée passée sous silence, ou volontairement dissimulée.

Il va sans dire que nous parlons entre théologiens. Tout enseignement technique n'est pas également bon à vulgariser. Les fidèles se font une idée sévère de tout mensonge en confession. Mieux vaut ne point la leur enlever, sauf les cas où ils auraient la conscience troublée à tort par quelque erreur sur ce chapitre-là.

On voudra bien, du reste, ne pas oublier que nos conclusions, en réponse à la question de notre correspondant, se réfèrent exclusivement au seul mensonge sur la date du péché ; conclusions d'où il est permis de déduire pratiquement qu'il peut être souvent indiscret, pour ne pas dire imprudent, de demander cette précision chronologique au pénitent qui, pour des raisons parfois très plausibles, ne la joint pas spontanément à l'accusation de sa faute.

Q. — Jusqu'à présent, nous avions cru que le *Codex* n'avait pas d'effet rétroactif, et en conséquence, d'après les instructions mêmes de Monseigneur, nous avions toujours demandé au Vicaire général qui le remplace ici, les dispenses voulues pour célébrer les mariages qui se présentaient avec un des empêchements quelconques désormais supprimés par le *Codex,* mais datant d'avant 1918.

Ayant lu dans l'*Ami,* à la p. 25 de 1923, la rectification demandée par un canoniste que vous présentez comme très sûr, j'ai voulu tout de suite me mettre à la page, en me disant que la loi ayant un effet rétroactif, ce n'était plus nécessaire de demander de dispenses pour les mariages à faire et soumis à ces mêmes empêchements.

Mais le Vicaire général, à qui j'ai fait lire votre article, m'objecte qu'il s'y agit simplement de mariages à revalider et non de mariages à faire, et veut que dispense soit demandée comme par le passé.

Le *Codex* peut-il avoir effet rétroactif pour les mariages à revalider, sans l'avoir par le fait même pour les mariages à faire ?

Le cher *Ami* veut-il mettre les points sur les i ? Ce serait rendre un fier service à bien des confrères.

R. — Rappelons d'abord les textes et documents auxquels vous faites allusion.

Le c. 1133 § 1 déclare que pour la convalidation d'un mariage entaché de nullité en raison d'un empêchement dirimant, il faut deux sortes de conditions. Les unes regardent l'empêchement, et les autres le consentement matrimonial. Par rapport à l'empêchement, il faut, ou bien qu'il cesse, ou bien qu'il en soit obtenu dispense.

Par exemple, un sous-diacre de l'Eglise latine prétend contracter mariage. Empêchement dirimant d'ordre sacré, *matrimonium attentatum,* radicalement nul. Ce sous-diacre veut régulariser sa situation. Il devra demander et obtenir dispense de l'empêchement. Celle-ci obtenue, on appliquera le c. 1133 § 1.

Autre cas : un homme marié déjà, et du vivant de sa femme légitime, a prétendu contracter *in facie Ecclesiæ* un nouveau mariage. Mariage nul, en raison de l'empêchement de lien. Sa première femme, la seule épouse, étant venue à mourir, il veut régulariser sa situation pseudo-matrimoniale. L'empêchement de lien, qui a rendu nulle la tentative suivante de mariage, a disparu. Aurez-vous, vous et votre Vicaire général, le ridicule de forcer cet homme à demander dispense d'un empêchement qui n'existe plus, et que du reste on n'accorderait pas ?

Il en est de même quand il s'agit des empêchements que le *Codex* a supprimés : l'empêchement d'affinité illicite par exemple. L'empêchement a cessé d'exister ; comment pourrait-on exiger une dispense pour faire disparaître ce qui n'existe pas ?

Si la chose est si claire, — et elle l'est réellement d'après le c. 1133 § 1 *(requiritur ut cesset vel dispensetur impedimentum),* — pourquoi l'erreur de certains commentateurs et la réponse du cardinal Gasparri, et la rétractation demandée et insérée dans l'*Ami,* p. 25 ?

La cause en est, non l'obscurité du c. 1133 § 1, mais la non-compréhension d'une première réponse de la Commission Pontificale d'interprétation.

Parmi les demandes auxquelles répondit la Commission les 2-3 juin 1918, on trouve, sous les nos IV, 7, une question relative aux mariages célébrés antérieurement à la promulgation du *Codex*, et nuls par l'effet d'un empêchement dirimant dont il n'avait pas été obtenu dispense. La suppression de l'empêchement par le *Codex* rendait-elle ces mariages valides ? La Commission a répondu négativement. Fallait-il pour les valider recourir à une dispense, à une *sanatio*, ETC. ? La Commission a répondu : Oui.

Le *Codex*, au chap. XI du livre III, distingue la *convalidatio simplex* (c. 1133-1137) et la *sanatio* (c. 1138-1141). La *sanatio* seule, de ces deux moyens, est nommée dans la demande adressée à la Commission. Quelques canonistes en avaient conclu que la *sanatio* était toujours nécessaire, ou bien la dispense.

C'était illogique, et c'est toujours dangereux d'abandonner la logique, car la loi (et l'on doit dire la même chose des réponses des dicastères pontificaux) est toujours raisonnable.

C'était oublier l'ETC. En droit bien rédigé, tous les mots cependant sont utiles : *Verba debent aliquid operari, et non debent esse superflua*, suivant l'axiome. Certains oublient trop que le législateur aussi est canoniste !

C'était anéantir le c. 1133 § 1 : *requiritur ut cesset vel dispensetur impedimentum*. Grosse chose, qu'anéantir un canon. Grave imprudence, de l'anéantir d'après une réponse qui ne mentionnerait pas un tel bouleversement.

On a donc posé une nouvelle question à la Commission Pontificale, pour savoir si l'opinion de ces canonistes représentait la vraie doctrine. La réponse de la Commission signifiait-elle que ces mariages avaient toujours besoin de *dispense* pour l'empêchement, ou de *sanatio*, ou bien l'ETC. comprenait-il aussi la *convalidatio* des c. 1133 et suivants ?

Le cardinal Gasparri n'a pas jugé bon de soumettre la question à la réunion plénière de la Commission, et l'a résolue lui-même, vu sa simplicité et la clarté de la doctrine. Il a répondu : que la Commission n'avait pas dit qu'il fallût *toujours* la dispense ou la *sanatio*, le mot *toujours* ne se trouvant pas dans la demande ; que la question était restée telle que l'avait posée l'évêque de Malte (ne commentons point cette partie de la réponse du Cardinal, mais soulignons-la, car elle est assez suggestive) ; que l'ETC. non pas *comprenait*, mais *signifiait* qu'il fallait user de la *convalidatio* des c. 1133 et suivants : *istud* ETC. *definite* SIGNIFICAT *matrimonia illa convalidanda esse ad normam can. 1133 et seq.*

Ceci dit, nous devons avouer ne pas comprendre votre distinction et celle de votre Vicaire général, entre *mariages à revalider* et *mariages à faire*.

Un mariage *à revalider* étant nul, et non-existant, est certainement un mariage *à faire*. Au point de vue de la validité, il se présente dans les mêmes conditions que le mariage que vous serez appelé à célébrer aujourd'hui ou demain, à cette seule particularité près que le mariage à revalider a été *attentatum*.

Si par *mariage à faire* vous entendez le cas de deux fiancés qui viennent vous demander de recevoir leur consentement matrimonial, notre non-compréhension se changera en stupéfaction. Il en sera de même si vous entendez par là le cas de deux personnes vivant maritalement, et que vous auriez décidées, ou qui se seraient décidées à contracter mariage. Nous n'osons cependant pas penser que votre Vicaire général soumet les fidèles à l'obligation de demander dispense d'un empêchement aboli par le *Codex*, même si le fait qui anciennement, antérieurement au *Codex*, aurait donné lieu à un empêchement, se trouve, comme vous dites, « datant d'avant 1918 » !

Par exemple, deux fiancés voulant contracter mariage, sont parents au 4e degré : empêchement de consanguinité sous la législation antérieure au *Codex*, et supprimé par ce dernier. Ils ont contracté, avant 1918, ce que l'on appelait alors l'affinité illicite, et qui n'existe plus comme empêchement. Votre Vicaire général, en 1924, pour ces mariages « à faire, » exigerait qu'il soit demandé dispense de ces empêchements ?

Nous aimons mieux déclarer que nous ne comprenons pas vos expressions, plutôt que de penser qu'une telle aberration a pu même être envisagée.

Vous avez tort en tous cas de parler d'effet rétroactif de la loi en l'occurrence.

Il s'agit simplement, dans la doctrine et les documents que nous avons rappelés, de ne pas soumettre un mariage qui se fait véritablement *hic et nunc*, à des conditions dont la nécessité antérieurement impérieuse n'existe plus actuellement. Si vous aviez à revalider un mariage nul *ex defectu formæ Tridentinæ*, le soumettriez-vous, sous le régime du décret *Ne temere* et des c. 1094 et suivants, aux formalités abolies désormais du Concile ? Evidemment non. Direz-vous que le décret *Ne temere* ou ces canons ont un effet rétroactif ? Non ; seulement vous appliquez à un acte les formes requises au temps où il est conclu. C'est qu'en réalité la *convalidatio simplex* n'est que la célébration valide, *hic et nunc*, d'un mariage auparavant nul. L'Eglise, pour le bien de ses enfants, pour la facilité de la réparation, pour éviter aussi le scandale, se contente dans ce cas du strict nécessaire, veut bien (sauf cependant le cas de publicité de l'empêchement et par conséquent de la nullité, c. 1135 § 1) considérer comme validement persistant ce qui n'a pas été vicié, et n'exige pas la répétition de toutes les circonstances de la célébration pure et simple. Mais c'est cependant à dater du jour de la *convalidatio*, vraie *celebratio*, que datera le mariage. Ce n'est point, comme dans le cas de *sanatio in radice*, une rétrotraction de la validité jusqu'au jour de la pseudo-célébration du mariage nul.

Il n'y a donc sur le point aucun caractère rétroactif attribué à la loi. Il y en aurait eu si le fait de

la publication du *Codex* supprimant un empêchement avait rendu valides les mariages antérieurement contractés malgré cet empêchement. C'est ce qui n'est pas, et c'est ce que précise la réponse de la Commission Pontificale des 2-3 juin 1918, IV, 7. Ne parlez donc pas, dans le cas, d'effet rétroactif ; ici comme en général, *lex non habet oculos retro,* comme disait le droit romain. (Cf. c. 10).

Q. — Imaginez-vous un pays étranger où le concubinage abonde, et où se trouvent des missionnaires religieux qui prêchent des Missions paroissiales.

D'une part, les missionnaires dans ces paroisses lointaines ne peuvent pas recourir à l'Ordinaire pour obtenir la délégation nécessaire pour marier chaque couple ; d'autre part les curés, pour une raison ou pour une autre, ni ne donnent cette délégation aux missionnaires, ni n'arrangent eux-mêmes ces cas malheureux.

L'Ordinaire voudrait bien remédier à cet état de choses, en donnant à chacun des missionnaires, avant leur départ pour ces lointaines paroisses, cette délégation : « Mon Père, je vous délègue pour assister à cinq cents mariages de concubinaires pendant cette tournée de missions. Quand vous y retournerez, je renouvellerai la délégation. » L'Ordinaire voudrait donner cette délégation, mais il la considère comme *trop indéterminée* pour être valable.

1° Cette délégation est-elle assez déterminée pour satisfaire aux conditions du can. 1096 § 1 ?

2° Au cas où cette délégation ne serait pas assez déterminée, les missionnaires prévoyant que les concubinaires resteront dans leur misérable état (parce que les curés n'arrangeront pas les choses), leur est-il permis de recourir au can. 1098, ita ut *concubinarii tales* licite et valide contrahant coram solis testibus ?

R. — Le curé du lieu et l'Ordinaire ont seuls, de par le droit, le pouvoir d'assister validement aux mariages dans les limites du territoire de la paroisse, pour le curé ou le quasi-curé, ou dans celles du diocèse pour l'Ordinaire, ainsi que le déclare le canon 1095.

Ce canon donne cependant à l'un et à l'autre le pouvoir de déléguer à un autre prêtre la faculté d'assister validement aux mariages dans les limites de leur territoire.

a) Mais les conditions fixées par le can. 1096 § 1 pour la légitimité de cette délégation, s'opposent à ce qu'ils puissent la donner d'une manière générale, soit pour tous les mariages qui se présenteront à faire, durant un mois par exemple, soit pour tel nombre de mariages, etc. Il faut qu'elle porte sur tel mariage déterminé, et qu'elle soit accordée à tel prêtre déterminé. Les délégations générales ne peuvent être accordées par l'Ordinaire ou le curé qu'aux vicaires coopérateurs et pour la paroisse à laquelle ils sont attachés comme tels.

Cela étant, l'Ordinaire ne peut déléguer, en vertu des pouvoirs que lui confère le droit et s'il n'a pas d'indult particulier, pour cinq cents cas. Comme vous le dites, cette délégation est trop indéterminée pour être valable, selon le texte même du canon cité ci-dessus.

b) Mais ne pourrait-on pas, pour valider les mariages en question, recourir au canon 1098 ? Il est ainsi conçu : « Si de graves inconvénients s'opposent à ce que les futurs puissent s'adresser au curé ou à l'Ordinaire ou à un prêtre légitimement délégué pour l'assistance à leur mariage, selon ce qui est exigé par les canons 1095, 1096 : 1° *En danger de mort,* le mariage sera *valide* et *licite,* quoique contracté devant les seuls témoins ; il en sera de même *en dehors du péril de mort,* si l'on peut raisonnablement prévoir que l'état de choses rendant impossible la présence du prêtre autorisé, doive durer un mois... »

Dans ces conditions et si, par impossible, le curé refusait de se rendre auprès d'un concubinaire moribond pour valider son union, nul doute que celui-ci peut émettre validement le consentement matrimonial avec l'autre partie devant les deux *seuls* témoins, ou plutôt devant les témoins et le missionnaire, qui devrait alors régulièrement assister au mariage avec les témoins, quoique sa présence ne soit pas nécessaire à la *validité.*

Mais peut-on dire la même chose hors des cas de péril de mort et conclure que le curé qui refuserait de s'occuper de ces revalidations, est réellement absent dans le sens du canon, de sorte que, malgré sa présence physique dans la paroisse et la facilité de se présenter devant lui, les concubinaires pourraient émettre *validement* le consentement devant les seuls témoins (et le missionnaire) ?

Les auteurs, que nous sachions, ne traitent guère la question sous la forme où elle se présente ici ; car il est tellement anormal qu'un curé refuse, dans ces circonstances, d'assister au mariage de concubinaires disposés à régulariser leur situation, ou de déléguer le missionnaire pour qu'il y assiste à sa place, que la pensée n'en vient même pas. Mais enfin, puisqu'elle est posée, nous dirons ce que nous en pensons, *salvo meliori judicio.*

Le canon ne distingue pas entre telle ou telle cause entraînant l'*absence* (devant durer probablement un mois) de tout prêtre autorisé à assister au mariage ; il exige simplement le *fait* de cette absence, pour que les futurs puissent user de la faculté qui leur est accordée, quelle qu'en soit la cause.

Or, la mauvaise volonté du curé refusant de s'occuper de ces sortes de mariages, met réellement les concubinaires dans l'*impossibilité* d'émettre leur consentement devant un prêtre régulièrement autorisé à le recevoir. Ils pourraient donc se passer de lui et conclure leur union devant les deux seuls témoins. On ne peut supposer, en effet, que la mauvaise volonté du curé puisse mettre obstacle à la revalidation d'un mariage que les intéressés veulent régulariser, comme ils y sont d'ailleurs obligés ; on ne peut pas non plus mettre en doute l'urgence.

Ajoutons encore que le missionnaire pourrait recourir à un autre moyen, si l'on n'admettait pas la solution précédente telle quelle. Il est certain que, en l'absence du curé, le prêtre qui assiste au mariage sans les facultés requises, peut, dans les cas urgents, accorder dispense de la forme du mariage, et par conséquent, concéder aux futurs la faculté de conclure légitimement leur union devant

les seuls témoins, comme il ressort très clairement du canon 1044.

Il va de soi que ces solutions supposent que les concubinaires ne peuvent se présenter ni devant leur curé récalcitrant, ni devant un autre curé qui serait à proximité et qui consentirait à les recevoir.

c) Signalons, pour terminer, une autre solution qui serait plus pratique : que l'Ordinaire, s'il ne peut arriver à triompher de l'obstination des curés récalcitrants, sollicite de la S. C. des Sacrements un *indult* lui permettant de déléguer les missionnaires d'une manière générale ou pour un nombre de cas *déterminé*. Dès lors, ceux-ci agiront régulièrement en faisant renouveler devant eux le consentement.

Il leur restera, comme d'ailleurs dans les solutions précédentes, de faire inscrire les mariages ainsi validés sur les registres.

Q. — 1° Le c. 522 porte une clause au sujet de la confession des religieuses à tout prêtre approuvé pour la confession des femmes, « ad suæ conscientiæ tranquillitatem. » Est-ce une restriction, ou bien est-elle si large qu'on puisse la supprimer, comme le font certains traducteurs ?

2° Quelle est l'étendue de la juridiction du confesseur extraordinaire ? Est-elle de tous les jours, comme celle de l'ordinaire, ou bien des rares fois où il doit se présenter dans la maison des religieuses ?

R. — Ad I. Veuillez trouver la réponse à votre question dans l'*Ami* 1923, p. 551, n. 3, et n. 2, *in fine*.

Ajoutons seulement que rien n'est à supprimer en bonne interprétation d'un texte de loi, dont aucun terme ne doit être superflu et inutile, suivant l'axiome : *Verba debent aliquid operari et non debent esse superflua.*

Ad II. Voyez aussi *Ami* 1923, p. 555, ad XII, des explications qui pourront vous éclairer.

Ajoutons que le confesseur extraordinaire, d'après le c. 521, a deux offices à remplir :

1° Se présenter, *quater saltem in anno* (c'est généralement aux Quatre-Temps), dans la maison religieuse dont il est le confesseur extraordinaire. L'Ordinaire verra si ce *quater in anno* est suffisant, et décidera en conséquence ; l'Ordinaire, non le confesseur. Toutes les religieuses doivent se rendre au lieu régulier où l'extraordinaire confesse. Aucune n'a l'*obligation* de se confesser à lui. Elles sont parfaitement dans l'ordre en écoutant simplement ses avis et recevant avec respect sa bénédiction. (Can. 521, § 1).

2° La réunion dans le même canon 521 des §§ 2 et 3, où il est question de prêtres nommés par l'Ordinaire et à qui les religieuses pourront s'adresser dans les cas particuliers, montre que le confesseur extraordinaire est un de ces prêtres. Voyez ce que nous avons dit du cas en 1923, p. 551, 2 ; et encore p. 556.

Ce sont les religieuses qui ont *facilité de recourir* à ces prêtres. Ce n'est donc pas le rôle de ces prêtres d'aller s'installer dans un confessionnal de la maison religieuse, pour y entendre les confessions à époque fixe, et attirer ainsi les clientes.

Tout règlement spécial déterminant les modalités de la double action du confesseur extraordinaire, et fixant, dans les normes du droit, les notions que nous donnons plus haut, appartient à l'Ordinaire du lieu.

Q. — Je serais très heureux d'avoir votre opinion sur la façon suivante d'interpréter le décret de la S. C. des Religieux du 27 août 1910, sur les études dans les noviciats.

Il s'agit d'un noviciat de religieuses attaché à un pensionnat de jeunes filles.

Le décret ci-dessus permet 1° chaque jour une heure d'étude particulière ; 2° trois heures de classe par semaine.

On interprète cela comme une permission de consacrer le nombre d'heures ci-dessus, en tout ou en partie, à faire la classe aux jeunes élèves, ou à enseigner le piano.

1° Est-ce répréhensible ?

2° Si oui, quelles conséquences cela entraînerait-il pour la validité du noviciat ?

R. — « Les novices, disait le décret (n. 1), de façon privée consacreront à l'étude une heure chaque jour, sauf les seuls jours de fête. »

« Présideront à cette étude, le Maître des novices ou le vice-maître, qui devront avoir la science à ce nécessaire, ou mieux, quelques professeurs de lettres profanes, qui demeureraient dans la maison ou auprès. Leur rôle sera, mais pas plus de trois fois par semaine, durant une heure en plus de celle que les novices doivent chaque jour appliquer privément à l'étude, d'instruire les novices réunis, comme pour une classe, ou au moins de se rendre compte de leur progrès dans l'étude. » (N. 2).

Le n. 3 spécifiait, entre autres choses, que les sciences ainsi étudiées devaient correspondre à la nature de l'Ordre ou de la Congrégation : *Genus autem studiorum cujusvis Ordinis vel Congregationis naturæ respondeat.*

La S. C. recommandait l'étude de la langue nationale, et des langues latine et grecque pour les novices destinés aux ordres sacrés. L'étude pouvait consister dans une révision de matières déjà apprises, surtout ce que nous appelons les études secondaires ; dans la lecture des Pères ou auteurs anciens de l'Eglise, ceux principalement dont les œuvres ont une certaine tenue littéraire, comme S. Ambroise, S. Augustin, S. Jérôme, Lactance, S. Jean Chrysostome, Eusèbe, et autres ; de même dans l'étude de l'Evangile de S. Luc et des Actes des Apôtres.

La S. C. recommandait aussi les devoirs écrits, la culture de la mémoire, l'acquisition d'une prononciation correcte, et de la facilité d'élocution en public.

Le décret a trouvé une place, indirecte il est vrai, mais réelle, dans le c. 565 § 3. Ce canon interdit aux novices de s'adonner, *data opera,* à l'étude des lettres, des sciences ou des arts. Ces termes, *data opera,* signifient que les novices ne doivent

pas faire de leur noviciat une occasion de l'acquisition des sciences nommées, ils ne doivent pas se livrer de façon suivie et principale à l'étude.

C'est dire, évidemment, que toute étude n'est pas interdite. La référence qui est faite de ce canon au décret de la S. C. des Religieux du 27 août 1910, montre que ce décret peut servir d'interprétation autorisée pour ce qui est permis sur ce point. A juste titre. La raison en effet, la triple raison, pour laquelle la S. C. avait permis cette étude journalière, subsiste toujours : la fatigue produite par la répétition d'actes de piété, même variés, sur l'esprit surtout de jeunes gens ; la répercussion que pourrait avoir cette fatigue sur les volontés ; l'utilité enfin pour les novices de quelque étude, ne fût-ce que pour ne pas oublier ce qu'ils ont appris.

La seule différence introduite par le Code, et elle est notable, c'est que cette étude n'est plus obligatoire. Elle est seulement désormais permise. Mais les raisons que nous venons d'indiquer, d'après la S. C. des Religieux, en montrent l'opportunité durable.

Ceci dit, nous répondons :

Ad I. Oui, la façon que vous indiquez est répréhensible.

D'après ce que nous venons d'exposer, le décret de 1910 ordonnait des études *personnelles,* et ne pouvait aucunement s'entendre d'un *enseignement donné à d'autres*. Après le Code, cette interprétation est absolument contraire aux termes du c. 565 § 3 : « Durant l'année de noviciat, que les novices ne soient pas employés *(ne destinentur)* à faire des sermons, à entendre les confessions, ou aux offices *(muniis)* extérieurs de l'Ordre. »

Il peut y avoir dans ces mots du Code deux termes qui prêtent à discussion. Ce sont les termes *destinentur* et *muniis,* que nous avons soulignés.

Le mot *destinentur* veut-il dire, comme certains traduisent, *appliquer de façon permanente ?* Dans ce sens, l'application *per accidens* serait autorisée. Nous ne pouvons le croire : c'est chose si évidente par elle-même que les novices ont toute autre affaire à quoi consacrer leur noviciat, que nous ne pensons pas qu'il fût, pour le dire, nécessaire au législateur de rédiger un texte de loi si exprès, après surtout le § 1 du c. 565. Nous inclinerions donc à penser qu'il faudrait une raison grave aux Supérieurs, pour qu'ils puissent, en sûreté de conscience, permettre que les novices, même *per accidens,* accomplissent les fonctions interdites.

Que signifie le mot *muniis ?* Est-ce les *charges* de l'Ordre, ou les *occupations* régulières dans la vie de l'Ordre ? Est-ce, comme certains le disent, *faire la classe,* par exemple, dans les Ordres ou Congrégations dévoués à l'enseignement ? Est-ce, comme traduit Blat *(De Personis,* p. 547), *v. gr. procuratoris, bibliothecarii, etc.?* Nous penchons pour ce dernier sentiment, car *munia* indique bien une *charge,* mais non une *occupation.*

De toute façon, même en adoptant l'opinion contraire à la nôtre dans l'interprétation de ces deux termes, la conduite dont vous parlez est répréhensible.

Il est évident qu'il ne saurait être permis de faire faire la classe régulièrement, par des novices, durant une heure par jour et trois heures par semaine. Dans ce cas, nous ne voyons pas comment on pourrait éviter de voir dans ce fait la *destination* fixée des novices, nettement réprouvée. Tout au plus pareille façon d'agir serait-elle licite dans des cas *fortuits* et pour une raison grave.

Quant à l'autorisation donnée implicitement par le Code, en conformité avec le décret du 25 août 1910, de faire quelque étude, pourvu qu'elle ne soit pas *data opera,* elle regarde, et cela est hors de tout doute, des études *personnelles,* et pas du tout un *enseignement donné.*

Ad II. Aucune.

Il y a violation du c. 565 § 3, et même § 1. Il n'y a pas nullité du noviciat, car les causes de nullité sont nettement délimitées par les c. 542-1°, 555 § 1, 556. Or la nullité est toujours de stricte interprétation (cf. c. 11, c. 1680 § 1, etc.). Elle doit être clairement spécifiée, pour être réelle et admise.

Q. — Le c. 1058 § 1 dit que : « Matrimonium impedit votum simplex... amplectendi statum religiosum. »

Or je pense que le c. 488-1° exige des vœux *publics* pour constituer l'état religieux.

Il y a des Congrégations dont les sujets ne prononcent pas des vœux publics.

D'où la question : *An votum ingrediendi talem Congregationem impediat matrimonium ?*

R. — *Negative, seu votum ingrediendi talem Congregationem non impedit matrimonium.*

Votre raisonnement est bien conduit. L'état religieux n'existe pas sans vœux publics. Le c. 488-7° définit le religieux « celui qui fait des vœux dans une religion. » Le 1° du même canon spécifie la nature de ces vœux, en requérant, entre autres qualités, celle de la publicité. Par ailleurs le c. 673 § 1 déclare que ceux qui vivent en communauté sous la direction de constitutions propres, mais sans les trois vœux *publics* accoutumés, ne font qu'imiter la façon de vivre des religieux, ne font pas partie d'une *religio* au sens propre, ne sont pas à proprement parler des religieux. Ils n'ont donc qu'une *imitation* aussi de l'état religieux, puisque ce dernier ne saurait être constitué que par les trois vœux *publics* ordinaires.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 13 februarii 1924.

Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNEE (5e série) N° 8 21 FÉVRIER 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

L'Eglise Missionnaire

Dans les Glaces polaires [1]

Sommaire. — Où l'on voit un missionnaire en remontrer aux savants. — Coup d'œil sur l'Athabaska-Mackenzie. — Le froid et la faim ; les cent caribous de S. Joseph ; un déjeuner tardif. — L'évangélisation des Dénés. — Les trois amis de l'Ile à la Crosse ; ils reçoivent tous les trois la crosse : Mgr Laflèche, Mgr Taché, Mgr Faraud. — « Tu ne feras jamais rien de bon ! » — Mgr Grandin, « l'Evêque pouilleux. » — Les noces de diamant sacerdotales de Mgr Grouard. — Chez les Esquimaux de la *Terre Stérile ;* deux missionnaires assassinés. — « Les Oblats sont les Martyrs du froid. » — Comment un Indien vous prouve qu'il faut prier la Sainte Vierge.

I. — Le fait de l'expansion de l'Eglise jusque dans les tribus les plus sauvages n'est pas assez remarqué. Quand il se produit des conversions éclatantes comme celles d'un Newman, d'un Péguy ou d'un Psichari, nous les étudions avec soin dans tous les détails, et nous y faisons ressortir l'action divine de la grâce. Elles sont à coup sûr admirables et consolantes. Mais la lente conversion de peuplades comme celles des Dénés et des Esquimaux, qui étaient absolument étrangères à la foi il y a soixante-dix ans, n'est-elle pas un fait beaucoup plus considérable et qui témoigne à la face de l'univers de l'extraordinaire vitalité de l'Eglise ? Au prix de quelles fatigues, de quels efforts surhumains, de quelles privations, de quelles hardiesses héroïques, ont été conquises ces âmes déshéritées, pour lesquelles cependant a été versé le sang de Jésus-Christ !... Voici deux livres qui nous redisent les vertus, la foi, les actes merveilleux, les saintes prouesses des missionnaires Oblats de Marie Immaculée, à qui furent confiées ces missions en 1841.

Leurs travaux servent aussi à confirmer la vérité du récit biblique et à confondre les savants modernes voués à l'impiété plus qu'à la science.

En 1875 se tenait à Nancy, au Palais ducal, l'assemblée internationale des savants « américanistes » de l'univers. On y traitait de l'unité de la race humaine. Le baron de Rosny, professeur de langue japonaise, dans une brillante conférence exposait les propositions suivantes : — Les Peaux-Rouges de l'Athabaska n'ont pu émigrer d'un autre continent, enfermés qu'ils sont dans leurs glaces d'où ils n'ont jamais pu sortir par aucune voie. Ils sont donc autochtones. S'ils sont autochtones, il y a donc au moins deux races humaines, et la Bible a menti.

L'assemblée écoutait avec une attention passionnée. « C'est donc le lieu de dire avec Voltaire, qu'on peut citer partout et toujours, concluait l'orateur : Du moment que Dieu a pu créer des mouches en Amérique, pourquoi n'aurait-il pas pu y créer des hommes ? » De longs applaudissements accueillirent ces paroles.

Il y avait dans l'assemblée le P. Petitot et le P. Grouard, Oblats de Marie Immaculée, qui revenaient de l'Athabaska. Le P. Petitot se lève, il invoque son titre de missionnaire qui vient de passer quinze années chez les Dénés et chez les Esquimaux du Cercle polaire. Il demande qu'on veuille bien ne pas formuler des conclusions définitives avant de l'avoir entendu. Il se faisait tard ; on convint de l'entendre le lendemain.

Il travailla toute la nuit. Le lendemain, il présenta ses observations personnelles, il dit ce qu'il avait vu, appris, remarqué. Les libres-penseurs étaient de plus en plus embarrassés, parce que la foule applaudissait avec une visible sympathie. Il ne put finir sa démonstration. Le jour suivant il la termina, devant des auditeurs plus nombreux encore. On voulut l'interrompre, mais l'assemblée protesta, et force fut à M. de Rosny d'enregistrer cette conclusion inattaquable :

« Il est établi par la communauté de leurs croyances, de leurs usages, de leurs coutumes, de leurs langues, de leurs armes, avec les races asiatiques et océaniennes ; par leurs souvenirs d'autres terres, dont ils décrivent les animaux, inconnus chez eux ; que les Dénés, les Esquimaux et autres Peaux-Rouges sont incontestablement d'origine asiatique. »

On ne connaissait pas alors le fait des migrations scandinaves qui colonisèrent le Groenland au IXe et au Xe siècle ; ni la facilité du passage de l'Asie à l'Amérique par les archipels du détroit de Behring ; ni les relations, aujourd'hui certaines, entre les tribus du Kamtchatka, en Sibérie, et les tribus de l'Alaska en Amérique.

[1] On lira avec un intérêt toujours grandissant les deux volumes qui nous ont fourni les éléments de cet article :
Aux Glaces Polaires. *Indiens et Esquimaux,* par le R. P. Duchaussois, O. M. I. 33e mille. Un vol. gr. in-8 de 448 p., avec une carte et de nombreuses grav., 7 f. 50, franco 8 f. 75. A l'Œuvre des Missions des Oblats, 4, rue Antoinette, Paris 18e ;
Souvenirs de mes soixante ans d'apostolat dans l'Athabaska-Mackenzie, par Mgr Grouard, O. M. I. Préface de Mgr Lavallée. Un vol. gr. in-8 de 450 p., avec deux cartes et quantité de grav., 10 f., franco 11 f. 70. A l'Œuvre apostolique de Marie Immaculée, 39, quai Gailleton, à Lyon.

Le P. Petitot, qui était venu seulement en France pour faire imprimer son dictionnaire Déné et Esquimau, fut nommé membre des sociétés d'*Anthropologie* et de *Philologie*, et reçut une médaille d'argent de la *Société de Géographie* en récompense d'une carte de ses découvertes polaires, qu'elle fit graver à ses propres frais.

C'est ainsi que nos missionnaires, non contents d'enseigner la foi, fournissent aussi des armes pour la défendre. Mais avant tout ils se consacrent aux âmes.

II. — « Dans ce pays de sauvages et de bêtes fauves, s'écriait un jour Mgr Grouard, sous ce ciel glacial, sur ce sol couvert de neige, il vient cependant des commerçants qui s'exposent à tous les dangers pour acheter des peaux d'ours et de martres ; pas une queue de loup ne se perd dans nos pays de désolation... et on ne trouverait point de prêtres pour y venir chercher des âmes ? »

Ce sont les fourrures qui ont sauvé les âmes.

Elles ont attiré au Canada, même avant Jacques Cartier, des marins basques, bretons et normands, des « coureurs des bois, » qui y apportèrent leur foi catholique et leur amour de la France. Deux de ces coureurs des bois, Radisson et Médard Chouart son beau-frère, furent les initiateurs de la célèbre Compagnie de la baie d'Hudson. Puis vint avec Champlain une petite colonie française qui a fait le Canada. On sait que ce pays passa sous la domination anglaise en 1763. Les Français étaient alors 60.000 ; leurs descendants sont aujourd'hui trois millions.

Champlain, à son arrivée, trouva dans ces immenses régions des quantités de peuplades comme les Hurons, les Iroquois, les Algonquins. Elles ont à peu près disparu. Elles sont mortes de leurs divisions, des maladies qu'elles prirent au contact des Blancs, ou qui leur furent inoculées par des Anglais, de l'eau-de-vie que leur apportaient les Compagnies de la baie d'Hudson et du Nord-Ouest. Mais il reste encore deux grandes familles indigènes, les *Dénés* et les *Esquimaux*, qu'évangélisent les Oblats de Marie Immaculée. Les Dénés habitent les bois de l'Athabaska et du Mackenzie ; les Esquimaux une zone nue éternellement glacée, au delà du Cercle polaire, ce que les Français appellent la *Terre Stérile*. Tous ces territoires qui sont plusieurs fois grands comme l'Europe, sont de vastes champs apostoliques que cultivent les Oblats.

Déné veut dire « l'homme, » l'homme par excellence. Le Déné a échappé mieux que les autres à la contamination. Il dépasse la moyenne de notre taille. Il marche les jambes arquées, et pour cela on soumet les jeunes garçons à des exercices pénibles qui leur donnent une élasticité infatigable pour les courses à la raquette, avec une souplesse féline pour traquer les bêtes fauves. Il portait des vêtements en peaux de renne ou d'orignal ; il les a quittés pour nos lourdes étoffes tissées, qui le défendent mal du froid. Dans ses voyages, il emporte avec lui sa loge sommaire, sur un canot l'été, sur un traîneau l'hiver. Sa langue, très difficile à apprendre et à prononcer, ne renferme guère que des noms concrets. C'est un positif et un utilitaire. Il avait un culte envers les esprits supérieurs qu'il classait en bons et mauvais. Le Puissant bon et juste était « Celui par qui la terre avait été faite. » Il écoute les sorciers qui lui font ce raisonnement :

— « A quoi bon vous occuper d'un Esprit dont le devoir est de vous faire du bien ? Laissez-le, et employez vos prières et vos forces à vous rendre propices les *Puissants mauvais*. »

Le sorcier est « l'homme de la médecine. » C'est le secret de son influence.

Il y a quatre-vingts ans, la femme était esclave de l'homme. Il la prenait comme épouse, la prêtait, l'échangeait, la rejetait, la vendait. C'était son souffre-douleur. On l'attelait au traîneau : les Blancs n'avaient pas encore appris aux Dénés à se servir de chiens. On ne croyait pas qu'elle eût une âme. C'est le culte de la Sainte Vierge qui a appris aux hommes la dignité de la femme.

— Père, disait un sauvage de l'Athabaska à un missionnaire, lorsque tu nous as dit que le Fils de Dieu avait pris une mère parmi les femmes, j'ai bien compris que les femmes ont une âme et un ciel comme les hommes.

Les garçons, à leur naissance, étaient les bienvenus, c'étaient de futurs chasseurs ; mais s'il y avait déjà assez de filles à la maison, la mère étouffait les nouvelles-venues. Pendant les famines, si l'on décidait de manger les enfants, on commençait par manger les filles et c'est à la mère qu'on remettait le couteau. Le garçon devenait le maître, le jour où il avait tué son premier renne, et l'autorité paternelle déclinait. Les vieillards abandonnés étaient la proie des loups.

Tel était le peuple que les missionnaires vinrent évangéliser en 1844 et qu'ils convertirent. Mais au prix de quels sacrifices ! Les grands obstacles sont les distances et la pauvreté, avec un froid de quarante degrés et plus. La neige couvre l'Athabaska-Mackenzie pendant huit ou neuf mois de l'année. Il n'y a guère qu'un habitant par 250 kilomètres carrés. Il faut les aller chercher loin, ces âmes précieuses. Une tournée pastorale dure plus de quatre ans. Le missionnaire s'en va sur son traîneau, tiré par quatre chiens, muni de ses bagages qui pèsent environ quatre cents kilos, avec deux compagnons, par des chemins invraisemblables ; il traverse des lacs sur la glace et sur la neige durcie, qui cède souvent ; il franchit des rivières hérissées de glaçons ; il peut être englouti dans une crevasse ; dans la Mer glaciale, il se heurte à la montagne de glace, l'iceberg ; dans la plaine, il lui faut s'ouvrir un passage à travers les bois à coups de hache. Souvent il est aveuglé par la *poudrerie*, la poussière de neige soulevée par le vent ; il est enveloppé d'une nuit blanche ; plus de point de repère qui l'oriente ; il serait perdu s'il n'avait auprès de lui un guide éprouvé, un Indien, surtout s'il n'avait confiance en « l'Etoile de la Mer, » qui brille toujours dans son âme et réchauffe sa charité. Il

songe qu'il court à la recherche non pas des précieuses fourrures, mais des âmes auxquelles il est envoyé, qu'il aime et qui l'attendent.

Mgr Grouard raconte que la poudrerie avait isolé son traîneau. Le petit garçon qu'il avait avec lui commençait à s'endormir ; il fallait à tout prix l'empêcher de geler. Il fit un trou dans la neige, y étendit ses couvertures, y coucha son cher compagnon, et se coucha auprès de lui. « Comme je m'étais très fatigué pour faire notre lit, j'éprouvai d'abord une forte chaleur qui fit fondre la neige que j'avais dans mes habits. Le vent gela bientôt le tout, de sorte que je ne savais plus où mettre mes mains pour leur éviter de se geler. Mon compagnon était dans le même état. Tout couchés que nous étions, nous passâmes la nuit à nous remuer, à nous frotter, à souffler pour nous réchauffer. »

Au jour, ils aperçoivent la terre. Après une marche assez longue, ils y arrivent. Ils essaient d'allumer du feu. Bientôt ils voient deux traîneaux qui sont à leur recherche. La mission n'était pas loin. Mgr Grouard y trouve les Pères Gascon et Petitot tout en larmes, en train d'offrir le Saint Sacrifice pour le repos de son âme.

« La Providence garde le missionnaire. »

Un autre genre de locomotion, c'est la raquette, deux patins de près de deux mètres de long et de cinquante centimètres de large avec lesquels le marcheur se maintient sur la neige, et fait des centaines de kilomètres. Mais les jambes écartées, l'effort du pied, le balancement du corps en font de vrais instruments de supplice, sans parler de cette autre torture inouïe : la soif.

Quand le soleil ne se couche plus sur le champ arctique, il flotte sans déclin au bord du Cercle polaire ; alors c'est le commencement de l'été. On voit en quelque sorte monter la sève, les feuilles s'étaler, les fleurs pousser leurs fruits. Une vie étonnante apparaît. Ce sont des troupeaux de rennes, des envolées d'oies, de cygnes, de canards, d'oiseaux innombrables. Ce sont aussi des nuées de maringouins et d'insectes de tout genre qui vous harcèlent, vous piquent de leurs dards et se gorgent de votre sang. « Cela surgit, dit le P. Lécuyer, comme par enchantement, du feuillage, des recoins des rochers, et en un clin d'œil ils se rangent en bataille et s'apprêtent à vous dévorer. » Ce sont les épreuves de l'été. Les missionnaires s'embarquent alors sur l'Athabaska ou le Mackenzie, deux fleuves superbes. Ils ont à lutter avec les rapides et à éviter les cataractes. Des « portages » ou chemins de terre permettent de côtoyer les plus dangereux rapides, mais alors tout doit être porté à dos par les équipages. Jusqu'en 1868, la Compagnie de la baie d'Hudson se chargeait des transports ; elle refusa soudain tout service. Mgr Taché, évêque de Saint-Boniface, l'avait prévu. Il utilisa hardiment les rapides de l'Athabaska et s'engagea lui-même en canot d'écorce, dans la descente de la petite rivière de la Biche et le saut des rapides de l'Athabaska. Il semble que sa bénédiction ait lié les maléfices de ces rapides, car nul missionnaire n'y périt jamais, tandis que maints explorateurs et commerçants y trouvèrent la mort.

La Compagnie eut besoin pour ses transports des guides et des barges des missionnaires, qui les lui prêtèrent sans rancune. Alors elle offrit de nouveau à Mgr Faraud ses services, qui furent acceptés. Mais elle s'en repentit sans doute, car en 1891, après la mort de l'évêque, elle exigea de son successeur en Athabaska, Mgr Grouard, deux piastres, soit 10 fr. 30 alors, au lieu d'une, pour transporter une pièce d'un fort à l'autre. Mgr Grouard refusa de céder à ces injustes exigences et déclara qu'il se passerait d'elle. Il partit pour l'Europe et recueillit des sommes suffisantes pour construire le bateau à vapeur le *Saint-Joseph*, afin de desservir le lac et la rivière d'Athabaska. En 1915 il lui adjoignit le *Saint-Alphonse*, dont les Rédemptoristes payèrent la moitié : de là son nom. Rien ne résistait aux entreprises des missionnaires, le succès couronnait leurs œuvres et leurs travaux surhumains que Dieu bénissait.

III. — Il y a toutefois dans les régions polaires un ennemi quasi invincible, et ce n'est pas le froid.

On demandait à Mgr Grandin, évêque de Saint-Albert, quelle est la maladie la plus commune et la plus dangereuse de ces régions. Il répondit :

— C'est la faim. La disette dans mon diocèse, c'est comme la persécution dans l'Eglise : elle existe toujours sur quelque point. Je suis certain qu'il n'est pas un enfant sauvage de sept ans qui n'ait passé plusieurs jours sans manger [1]. Le sauvage chrétien mange ses vêtements de cuir et sa tente ; le sauvage infidèle mange sa femme et ses enfants. Le missionnaire aussi est exposé à des jeûnes rigoureux, surtout dans ses voyages.

C'est la faim qui décime les populations. Elles viennent alors tomber aux pieds du missionnaire pour lui demander un peu de nourriture. Plus prévoyant que les indigènes, il fait des provisions ; mais quand la chasse a manqué, ou la pêche, quand on n'a pu se pourvoir de renne ou de poisson pour le long hiver, quelle détresse ! Le sol est infécond, et il faut nourrir cinquante missionnaires, autant de religieuses enseignantes ou hospitalières, des centaines de vieillards, d'orphelins, de malades. C'est là que sont bienvenus les secours de la *Propagation de la Foi* et de la *Sainte Enfance*. Dieu seul sait à combien de malheureux le sou de la semaine ou du mois a sauvé la vie ! L'*Œuvre Apos-*

[1] Aussi les prescriptions de l'Eglise sur le jeûne ne les trouvent point récalcitrants. — Un jour, prêchant sur le jeûne et la pénitence, le P. Séguin avait parlé aux Indiens Loucheux de la ferveur des premiers chrétiens et des anachorètes qui passaient la journée sans manger, et attendaient le coucher du soleil pour prendre leur unique repas. Un brave homme lui dit après l'instruction :

— Qu'est-ce que tu trouves de si admirable là-dedans ? Je suis capable d'en faire autant. Et tu le verras quand tu nous apprendras que c'est un jour de jeûne.

Peu après, arrivent les Quatre-Temps de la Trinité. Le Père les annonce au prône et exhorte son monde à faire pénitence. Notre homme se rappelle sa bravade, veut tenir parole : le mercredi, il ne déjeune ni ne dîne, différant de manger jusqu'à ce que le soleil se couche. Il n'avait pas songé qu'à cette époque-là, le soleil ne se couche pas dans son pays. Il s'en aperçoit, maintenant que la faim le travaille... Heureusement, sur les dix heures du soir, le soleil disparaît derrière un nuage. « C'est tout comme s'il se couchait, » se dit l'Indien ; et il en profita pour déjeuner.

tolique a préservé de la disette tout le Vicariat de Mackenzie en l'année 1873-1874. Le gouvernement canadien accorde aussi des allocations en faveur des écoles. Et puis, tout le monde travaille : l'évêque, le prêtre, la Sœur grise, la sœur de la Providence, et surtout peut-être l'humble Frère convers Oblat de Marie Immaculée. Les religieuses se confectionnent quelquefois des robes grises avec des sacs de toile d'emballage ; les Pères se taillent des vêtements dans la peau des animaux sauvages. Ensuite ils étudient, ils font des livres pour les fidèles, ils visitent les malades à des distances souvent considérables ; ils aident les Frères à pêcher, à bâtir, à jardiner dans le maigre sol cultivable. Tous ces efforts combinés assurent le nécessaire. Il faut vingt-cinq mille poissons pour passer l'hiver. Quand les migrations se font en temps voulu, on en bénit la Providence, autrement il faut se livrer au dur travail de la pêche sous la glace.

Lorsque la famine menace, on fait prier les petits enfants. Les Sœurs, les Pères s'adressent à S. Joseph, que le Vicaire apostolique du Mackenzie a nommé son *Procureur en chef* [1]. En 1917 l'Orphelinat de Saint-Joseph, sur le grand lac des Esclaves, était sur le point de manquer de tout. La pêche avait été insuffisante, la chasse à l'orignal avait fait défaut, les troupeaux de rennes ou caribous s'étaient éloignés depuis des années, et les réserves achevaient de s'épuiser. Le P. Duport, Supérieur de la mission, effroyablement inquiet, s'en vint au réfectoire où les petits enfants mangeaient ce qui restait des derniers poissons ; il leur dit d'un ton sévère :

— Mes enfants, si nous sommes dans la misère, ce n'est pas la faute de nos Frères : ils ont tout essayé ; ni de vos bonnes Sœurs : elles ont tout sacrifié pour vous. C'est votre faute à vous !

Plusieurs crurent qu'on leur reprochait de trop manger, et ils se mirent à sangloter :

— Ce n'est pas cela, fit le P. Duport... Si je suis fâché, très fâché, c'est que vous ne priez pas S. Joseph avec assez de ferveur. Voilà ce que je veux dire !

La Sœur Supérieure était là, tout éplorée. Le Père lui dit :

— Combien vous faut-il de caribous ?

— Il m'en faut un cent, *pas un de moins !*

— Eh bien ! mes enfants, à genoux !

On commence sur-le-champ une neuvaine pour sommer S. Joseph de fournir les cent caribous. On pense si les enfants priaient !

Le surlendemain, il n'y avait plus de vivres à la maison. Le Père mande les deux chasseurs engagés pour la mission :

— Attelez tout de suite vos chiens, dit-il, et partez à la chasse !

Les sauvages haussèrent les épaules :

— Tu sais bien comme nous, déclarèrent-ils, qu'il n'y a plus rien !

— Partez, dit-il, allez nous tuer cent caribous. S. Joseph nous les doit, puisqu'il nous les faut et que nous les lui demandons. Il nous les enverra.

Ils partent, puisque c'est l'ordre, mais bien convaincus qu'ils ne trouveront rien. Après deux jours de marche ils tombent sur une troupe considérable de rennes qui débouchaient sur le lac et qui venaient de l'est : ce qui ne s'était jamais vu. Ils se mettent en position pour tuer les rennes, qui décrivent devant eux des demi-cercles répétés. Le troupeau dispersé, ils comptent les victimes : ils en avaient tué cent trois.

En ce moment les Sœurs et les orphelins réunis à la chapelle suppliaient S. Joseph, dans une prière ardente, de leur donner tout de suite cent caribous, *pas un de moins*. S. Joseph pouvait-il refuser quelque chose à ces petits enfants ?

IV. — Le premier évêque qui songea à convertir les Dénés fut Mgr Provencher, Vicaire apostolique de St-Boniface en 1818. Il recruta quelques apôtres parmi lesquels M. Thibault, qui eut une première rencontre avec les représentants de toutes les tribus de l'Extrême-Nord, au portage la Loche, en 1845. Elle dura six semaines. Tout le commerce du bassin d'Athabaska-Mackenzie passait par ce portage. Il arriva le premier sur un petit canot avec un seul compagnon, et s'arrêta à l'Ile à la Crosse, qui est devenue fameuse dans l'histoire de l'apostolat chez les Dénés. Il écrit sur son journal ces quelques mots : « *Ile à la Crosse, 24 mai 1845*. Je suis à l'ouvrage le jour et la nuit, sans cesse je suis entouré de quatre-vingts familles montagnaises dont je ne saurais satisfaire la faim et la soif de la justice de Dieu. Le jour et la nuit je suis employé aux saints exercices de la mission, et mes bons sauvages, dévorés d'une sainte avidité de connaître Dieu et les moyens de le servir, semblent se reprocher les instants du repos et du sommeil : « Hâtons-nous, disent-ils, car nous allons peut-être mourir bientôt, et nous n'aurions pas le bonheur de voir Dieu ! »

De là il s'embarqua pour le portage la Loche et, en attendant les brigades de l'Extrême-Nord, il s'occupa des Montagnais de la région. Ceux-ci savaient prier Dieu et connaissaient les principales vérités de la religion. Vinrent ensuite « les barges du Pôle » qui lui dirent : « Nous faisons pitié, car nous ne connaissons pas le vrai Dieu. Viens nous voir ! Fais-nous la charité ! »

Qui leur avait appris à tous qu'il y avait « le vrai Dieu » qu'ils ne connaissaient pas ? C'étaient les anciens coureurs des bois, qui étaient catholiques et qui avaient préparé le terrain. C'était aussi l'influence des Canadiens catholiques qui s'exerçait au loin. C'étaient enfin les métis français qui avaient reçu des leçons religieuses de leurs pères : « Ils viendront un jour, les hommes de Dieu, disaient-ils. Vous les reconnaîtrez à leur robe noire. Vous ne pourrez pas vous y tromper : ils

[1] C'est sur l'intervention de Mgr Grouard, Vicaire apost. de l'Athabaska, auprès de Benoît XV en 1920 que fut publié le décret de la S. C. des Rites (23 février 1921) ordonnant d'ajouter *Béni soit S. Joseph*... aux « louanges » après la bénédiction du St-Sacrement. Mgr Grouard avait prescrit cette louange dans son Vicariat dès 1908, et l'année suivante, au concile de Québec, tous les Evêques canadiens avaient approuvé et recommandé cette pratique.

n'auront pas de femmes. N'écoutez pas *les vrianis mariés.* »

Mgr Provencher était ravi de ces détails. Il fut plus heureux encore quand arrivèrent à St-Boniface, en 1845, les Oblats de Marie Immaculée.

La pauvre Ile à la Crosse va devenir la pépinière de quatre grands évêques du Canada : NN. SS. Laflèche, Taché, Faraud et Grandin.

M. Laflèche était un prêtre séculier, M. Taché un Oblat de Marie.

— Allez vers les tribus nouvelles, leur dit Mgr Provencher ; allez aussi loin que vous le pourrez.

Ils partent de Saint-Boniface le 8 juillet 1846, et établissent à l'Ile à la Crosse, au centre d'un district grand comme la France, la première mission de l'Extrême-Nord, qu'ils consacrent à S. Jean-Baptiste. Au printemps 1847, M. Laflèche tombe malade ; le P. Taché s'aventure seul jusqu'au lac Athabaska. Quand il revient, en octobre, il trouve une maison presque achevée, mais le bâtisseur était perclus de rhumatismes :

— Mon mal, disait-il gaiement, vient de la paresse qui m'a retenu sédentaire tout l'été.

Il en resta boiteux, mais il n'en fut pas moins un voyageur infatigable. En juillet 1848 leur arrive le P. Faraud, un Oblat. Les deux Oblats nomment M. Laflèche leur Supérieur. La joie débordait de leur âme. Ils étudiaient les langues, travaillaient des mains, et leur tâche accomplie, ils chantaient en faisant rôtir le poisson et en croquant la viande sèche : « Vive le Nord et ses heureux habitants ! » Quarante ans plus tard, en se rappelant ces heures éblouissantes, ils s'entrediront : « C'était le bon temps ! »

Survient en 1849 une lettre de leur Supérieur, le P. Aubert, leur disant : « Ne poussez pas plus avant. Bornez vos travaux à l'Ile à la Crosse. » Ils répondirent : « De grâce, ne nous rappelez pas. Continuez seulement de nous fournir du pain d'autel et du vin pour le saint sacrifice. Les poissons du lac suffiront à notre subsistance et les dépouilles des bêtes fauves à notre vêtement. »

Une autre lettre accompagnait celle-ci. Elle était de Mgr Provencher. Il appelait M. Laflèche à Saint-Boniface pour « affaires très importantes. » M. Laflèche était nommé évêque. Il partit et ne revint jamais à la Crosse. Les deux autres amis reçurent d'autres destinations et ils n'habitèrent plus ensemble leur palais enchanté de l'île.

M. Laflèche fit si bien qu'il écarta de lui l'épiscopat pour un temps ; Mgr Provencher le garda comme vicaire général ; mais il mourut en 1853. C'est seulement en 1867 que, sa santé étant raffermie, M. Laflèche fut sacré évêque sous le titre d'évêque d'Anthédon et de coadjuteur de Mgr Cooke, évêque des Trois-Rivières. Il fut évêque 31 ans. On l'a appelé « le Chrysostome du Canada. » On venait à la cathédrale pour le voir prier. Il parlait, il écrivait, il enthousiasmait. C'est lui qui envoya à Pie IX les célèbres zouaves canadiens. La patrie canadienne-française n'eut pas de meilleur serviteur que lui. Il disait : « Plus on est prêtre, plus on est patriote ! »

Le P. Taché était peut-être encore plus brillamment doué.

Né, comme Mgr Laflèche, dans la province de Québec, Alexandre Taché descendait de Joliette, le découvreur du Mississipi. En 1841, élève du Séminaire de Montréal, il rencontra à l'évêché, le 3 décembre, les Pères Oblats Honorat et Telmon, arrivés de la veille. Il avait dix-huit ans. Il les regarda longuement : « Il est de ces regards, dira-t-il, qui ont une influence marquée sur toute une existence. » En octobre 1844, ce regard l'attirait au noviciat, à Longueil. Il acheva son noviciat dans le canot d'écorce d'où il débarqua à la Rivière Rouge. Prêtre le 12 octobre 1845, à vingt-deux ans et deux mois, nous l'avons vu à la Crosse chanter son bonheur. A vingt-sept ans il possédait l'anglais et les deux langues sauvages des Cris et des Montagnais. Mgr Provencher le proposa pour l'épiscopat. Mgr de Mazenod, Supérieur des Oblats, songeait alors, sur des rapports alarmistes, à retirer ses religieux des missions du Nord-Ouest ; il le manda en France, l'entendit, et, avec Mgr Guibert qui était aussi Oblat, il le sacra à Viviers le 23 novembre 1851. Mgr Taché avait sauvé les Missions.

Il prit possession de son évêché de St-Boniface en 1857. On se souvient du prestige qu'il exerça sur la Compagnie de la baie d'Hudson, de sa hardiesse à s'embarquer sur les rapides et de la maîtrise avec laquelle il dirigeait toutes ses entreprises. C'était un organisateur de premier ordre. Aucun détail ne s'égarait dans sa sûre mémoire et il fut pendant vingt ans le seul *Procureur* de toutes les missions du Nord-Ouest. Ses courses dans les neiges du Nord et ses privations lui valurent un mal qui le tortura pendant vingt ans, sans pourtant que ses œuvres se ralentissent dans leur magnifique essor. Son cœur non plus ne s'était pas refroidi ; il écrivait à Mgr Laflèche pour le féliciter de ses cinquante ans de sacerdoce :

« La main qui trace ces lignes est celle qui pendant des mois et des mois a pansé vos plaies et tâché d'adoucir vos souffrances. Le cœur qui dicte ces réflexions est celui qui, depuis bientôt un demi-siècle, remercie Dieu de vous avoir connu, d'avoir été votre compagnon, le témoin de la vie précieuse qu'il a admirée en vous. Vous avez été mon maître dans notre commune carrière de missionnaires. »

Un mois après, en juillet 1894, Mgr Laflèche venait prononcer l'oraison funèbre de son ami de l'Ile à la Crosse.

V. — Le troisième « ami », le P. Faraud, était né à Gigondas, dans le Vaucluse, le 17 juin 1823. Une de ses tantes, religieuse du Saint-Sacrement, Henriette Faurye, avait été guillotinée pour la foi pendant la Révolution. Pour lui, à l'école de Gigondas, il s'était attiré ce bulletin : « Brillant élève et franc tapageur. » Aussi sa mère un jour, désolée de sa dissipation, lui cria :

— Tu ne feras jamais rien de bon !

L'enfant apparut consterné. C'était une femme

de foi, elle le prit par la main, vint l'agenouiller devant la Sainte Vierge et le lui consacra. De ce jour il fut changé, converti, et résolut d'entrer dans une Congrégation dévouée à la Sainte Vierge [1]. Il choisit celle des Oblats et fut envoyé en 1846 à Saint-Boniface. Après le paradis de l'Ile à la Crosse, on peut dire qu'il s'élança dans l'enfer de l'Extrême-Nord. L'immensité de l'espace appelait l'immensité de son zèle. Il apprend les langues, se fait aimer des sauvages et estimer de la puissante Compagnie. Doué d'une force herculéenne, habile dans tous les métiers, il défrichait les taillis, ou plutôt il fauchait les arbres. Il bâtissait des résidences, des chapelles, des églises... Au bout de dix ans d'un travail excessif, il se trouva fatigué, épuisé. Puis des scrupules lui vinrent. Etait-ce cela qu'il voulait en entrant en religion ? Il n'avait pas même le temps de se recueillir, son âme était aride et triste. Il s'en ouvrit à Mgr Taché. Il se sentait éloigné de Dieu et rêvait de se faire Chartreux ou Trappiste, afin de ne plus négliger sa propre perfection.

C'était une tentation, à laquelle la Sainte Vierge mit fin. Une petite statuette qu'il avait là, sur sa table, parut lui reprocher de vouloir quitter une Société qui lui était spécialement dévouée. Or en ce moment Mgr Taché et Mgr Grandin, son coadjuteur, se trouvaient à la Crosse (1860). Ils le pressèrent de venir se reposer là, « au cher nid de son enfance apostolique. » Il y accourut, se retrempa dans le repos et la paix reconquise, et c'est là que l'évêque de St-Boniface lui manda qu'il était nommé par le Pape évêque d'Anemour et Vicaire apostolique du nouveau vicariat d'Athabaska-Mackenzie (1862).

Il eut beaucoup de peine à accepter. Le sacrifice fut pénible ; mais, sa résolution prise, il dit : « On me veut évêque, c'est bien. Je le serai, et non pas à demi ! » Il part aussitôt pour la France. Il est sacré par Mgr Guibert, le 30 novembre 1863, sur le tombeau de S. Martin dont il prend la devise : *Non recuso laborem*. Mgr Taché l'encourage : « Vous êtes attendu par tous nos frères de l'Athabaska et du lac Mackenzie, lui écrit-il. Allez inaugurer l'ère nouvelle que Dieu réserve aux infortunés habitants de ces arides et lointaines régions ! »

Et il va pendant quatre ans, jusqu'au fort Saint-Jean, au pied des montagnes Rocheuses, revient sur le fleuve Mackenzie où il installe des religieuses dans un couvent meublé de ses mains [2], puis s'établit pendant vingt ans au lac la Biche. De là, il gouverne ses missions, il lutte pour la vie, il organise, il écrit fréquemment à ses prêtres. Il les aime d'un amour maternel, tendre et prévoyant, et ses lettres, même celles d'affaires, sont imprégnées d'esprit surnaturel. Il leur répète que « la mesure de l'amour c'est d'aimer sans mesure et sans se donner de limites. » C'est ainsi qu'il les aime. En particulier il leur donne des avis, il les reprend même ; mais devant l'étranger, il les défend à outrance, ils sont tous parfaits ! Il ferait beau les attaquer !

En 1875 il est atteint par une grande épreuve. Son fidèle compagnon, le Frère Alexis, venait du lac Athabaska au lac la Biche avec une orpheline et un métis Iroquois. L'Iroquois le tua d'un coup de fusil et le dévora [1]. De l'orpheline on ne trouva aucune trace. « Seigneur ! s'écria l'évêque, s'il fallait du sang pour assurer le succès de notre œuvre apostolique, vous ne pouviez pas en choisir de plus pur ! »

Il est d'une patience sans égale pour ses « grands enfants, » il les catéchise sans cesse. Le dimanche, il prêche matin et soir en trois langues. A bout de ressources, il revient en France en 1873 et il est ravi de la charité même des régions éprouvées par la guerre : « Qu'elle est généreuse, notre France ! » écrit-il à Mgr Clut. Mais il finit par être à bout de forces et quand, appuyé sur son fidèle Boisramé, il revoit au concile de Saint-Boniface en 1889 Mgr Taché, celui-ci ne peut se défendre de lui dire en pleurant :

— Pauvre ami, que vous êtes changé !

Il donna sa démission de Vicaire apostolique et acheta à St-Boniface une maison qu'il meubla lui-même, pour les missionnaires infirmes : « Je ne serais plus père, disait-il, le jour où, par manque de prévoyance, j'aurais exposé mes enfants, les braves des braves, à devenir le rebut de la terre. Ils ont bien fait leur journée, payons-les généreusement. »

Quand il eut reçu le Saint Viatique, le 25 septembre 1890, on l'entendit murmurer : « O bon Jésus ! qu'on est heureux de vous avoir quand on souffre ! Quelle force, quel baume, quelle consolation pour mes souffrances ! »

Un autre grand évêque fut Mgr Grandin. Né en 1829 au diocèse de Laval, il vint au Séminaire des Missions Etrangères, où il rencontra le Bienheureux Théophane Vénard. Il était affligé d'un léger zézaiement, et l'on jugea qu'il serait impropre à apprendre les langues sauvages. C'est pourquoi il entra comme novice chez les Oblats en 1852. On l'envoya deux ans après à St-Boniface, où il fut nommé assistant du P. Faraud. En 1858 il était préconisé évêque de Satala et coadjuteur de Mgr Taché. Mgr de Mazenod, qui le sacra le 30 novembre 1859, déclarait que c'était un des beaux jours de sa vie : « A lui seul, écrivait-il à Mgr Taché, il vaut dix missionnaires. Il n'a eu qu'à paraître et tout le monde s'est mis à l'aimer et à le révérer... Ce cher

[1] Pareille aventure arriva au futur Mgr Grouard. Né à Brûlon, dans la Sarthe, le 2 février 1840, il fréquentait volontiers l'école buissonnière. Un jour que son père le rejoignait après une nouvelle escapade : — « Arrête ! » me dit-il d'une voix terrible (raconte l'Evêque). Je restai comme cloué sur place. Il me prit par la main sans rien dire et me ramena au village ; mais avant de rentrer à la maison, il me conduisit à l'église, devant l'autel de la Sainte Vierge, et fit cette prière : « Oh ! Sainte Mère de Dieu, je ne sais plus que faire de cet enfant, je ne puis en venir à bout, je vous le donne ! »

En avril 1860, il quittait le Grand Séminaire du Mans pour suivre au Canada Mgr Grandin, premier évêque de St-Albert, † 3 juin 1902.

[2] Car il y a aussi des Sœurs missionnaires dans ces régions. Lire *Les Sœurs Grises dans l'Extrême-Nord*, par le P. Duchaussois, 5 f., franco 5 f. 60 ; à l'Œuvre Apostolique, Lyon, 39, quai Gailleton.

[1] Lui-même fut tué l'hiver suivant, alors qu'il cherchait à s'introduire pour voler dans un campement des Cris.

évêque a l'esprit si juste ; il a tant de vrai zèle pour la gloire de Dieu, le salut des âmes, l'honneur et les avantages de sa mission qui est essentiellement nôtre ; il vous rend tant de justice, il met si bien chacun à sa place que c'est un vrai plaisir de s'entretenir avec lui sur tous les objets. »

Le P. Grollier, du Cercle polaire, témoin de la malveillance de la Compagnie de la baie d'Hudson et particulièrement des *bourgeois* ou chefs de district, pressait Mgr Taché d'envoyer un évêque qui eût « un prestige égal à celui du *bourgeois* dans les affaires temporelles » : — « Envoyez un *évêque-roi* en un mot qui nous gardera, qui nous défendra. Sans quoi nous périssons ! »

Mgr Taché envoya Mgr Grandin pour visiter cette immensité. Ce voyage dura trois ans. Mgr Grandin mandait à son évêque le 17 janvier 1861 :

« Que vous dirai-je du pauvre *évêque-roi ?* C'est que le titre d'*évêque-esclave* conviendrait bien mieux. Le malheureux évêque de ce pays sera nécessairement le très humble serviteur du dernier commis du district. Il ne pourra rien faire sans la Compagnie. Il ne pourra même pas se procurer sans elle les choses les plus essentielles à la vie. »

Heureusement la plupart des serviteurs de la Compagnie étaient catholiques, et Mgr Grandin se faisait respecter, il fallait compter avec lui. C'est pendant ces trois années qu'il éprouva, dit le P. Duchaussois, « les tortures les plus crucifiantes, les plus humiliantes, et donc les plus sanctifiantes des missionnaires, mais que la délicatesse de nos usages défend de mettre au jour. On se demande quelles autres souffrances morales et physiques pourraient bien s'ajouter à celles-là pour tuer leur victime... »

Ce voyage du Mackenzie, Mgr Grandin le regardait comme le point culminant de sa vie de missionnaire. Il aimait à dire, en ses conférences et ses sermons, les peines et les consolations éprouvées dans ce champ de glace, parmi les Montagnais, les Plats Côtés de Chiens, les Peaux de Lièvres, les Esclaves. Louis Veuillot le vit à Rome, et c'est à la suite d'une conversation qu'il eut avec lui, qu'il écrivit son plus bel article peut-être, — *Un Evêque pouilleux* [1], — sur les évêques missionnaires qui lui inspirèrent de si magnifiques pages. Il disait à un Père Oblat :

— Quel bel évêque vous avez dans les glaces ! C'est bien lui qui fait comprendre que le froid brûle !

La cause de canonisation de Mgr Grandin a été commencée en 1914, et elle se poursuit à Rome avec celle du P. Albini, de la même Congrégation, l'apôtre et le thaumaturge de la Corse.

Il y eut d'autres grands évêques, tels Mgr Clut, « l'évêque de la peine, » Mgr Grouard [2] et son coadjuteur Mgr Joussard, Mgr Pascal, premier évêque de Prince-Albert, Mgr Breynat, qui trouvèrent dans leurs missionnaires des collaborateurs incomparables, comme les Pères Eynard et Grollier : fleurs merveilleuses du printemps de l'Eglise dans ces régions glacées, et qui ont la fraîcheur des perce-neige avec les parfums apostoliques des premiers siècles chrétiens.

VI. — Après nous avoir fait parcourir toutes les peuplades des Dénés, le P. Duchaussois nous fait enfin lier connaissance avec les Esquimaux, les habitants de la *Terre Stérile,* la plus froide et la plus désolée du globe. Ils sont tout au plus quinze mille, et l'Eglise ne les a point négligés. Ils ressemblent beaucoup aux Japonais : preuve évidente qu'ils sont bien de race asiatique. Ils sont d'une taille au-dessus de la moyenne, ils ont des traits larges et plats, avec une bouche grande, de petits yeux noirs, bridés et obliques, comme ceux des Chinois. Ils sont hospitaliers et démonstratifs, très industrieux. Avec les épaves des vaisseaux naufragés, ils fabriquent leur terrible coutelas à deux tranchants, et construisent des barques qui sont des prodiges de légèreté et de vitesse. Quand les grands froids arrivent, ils bâtissent des *iglous,* maisons de neige, où ils s'enferment et jouissent d'une douce chaleur. Pour ces édifices qui ne manquent pas d'art, ils taillent avec leurs coutelas des blocs de neige carrés ou rectangulaires ; ils les superposent en cercle qui se rétrécit et les façonnent en dômes.

En été, avec le gibier, ils vivent dans l'abondance ; mais quand les tempêtes ont bouleversé la saison et empêché les approvisionnements, ils sont en proie à la famine et mangent jusqu'aux cordes de leurs arcs, jusqu'à leurs vêtements de peaux.

Mais s'ils ont des qualités aimables en apparence, ils ont aussi des défauts graves. Ils sont menteurs, dissimulés, et soutiennent leurs mensonges avec un calme déconcertant. Ils savent simuler la sincérité et ils gardent leur secret dans leur cœur comme dans un tombeau muré. Rien n'en transpire sur leurs traits immuablement fermés.

Ils sont voleurs, comme l'étaient les Spartiates. S'ils sont découverts, ils rougissent non pas d'avoir volé, mais de s'être laissé prendre. Pour satisfaire leur cupidité ils ne reculent pas devant le meurtre. Un officier de la baie d'Hudson, Livingstone, venu pour faire du commerce avec eux, fut acculé sur un îlot du delta de Mackenzie et son escorte fut exterminée. En 1912, Street et Radford tombèrent sous leurs poignards. Leurs mœurs sont déplorables. « Ils ne changent pas facilement de femmes, mais, entre amis, ils se les prêtent couramment. Il n'est inconvenance qu'ils ne se permettent. Ce ne sont pas de *grands enfants* comme les Dénés : ils n'en ont ni la niaiserie ni la vantardise. Les Dénés vous font admirer la beauté de leurs ouvrages, les Esquimaux vous en signalent les défauts, déterminés à mieux faire. »

Le P. Grollier vint les entreprendre en 1860 ; il

[1] Daté du 9 janvier 1868 ; inséré dans la 3e série des *Mélanges*, t. II, p. 321-331.

[2] « Le petit garçon venu au monde, le 2 février 1840, dans le village de Brûlon, en France, célébrait aux bords du Petit Lac des Esclaves, les 31 mai et 1er juin 1922, dans ses 82 ans bien comptés, ses 60 ans de sacerdoce et d'apostolat. » Près de la résidence du Vicaire apost. d'Athabaska une ville s'est formée, à laquelle le gouvernement canadien a voulu donner le nom de l'évêque, Grouard.

échoua. Le P. Séguin n'eut pas plus de succès. La langue est aussi un grand obstacle. Au lieu que les Dénés n'ont que des mots représentant l'idée concrète, la langue esquimaude est entièrement abstraite dans ses formes et son expression. Tout s'y réduit, dit le P. Turquetil, à des mots-racines, des sons, des syllabes qui représentent des idées fondamentales.

Le P. Turquetil vint tenter de nouveau de les instruire en 1901. Il n'obtint pas de résultat. En 1912 il fonda avec le P. Le Blanc la Mission de Notre-Dame de la Délivrande. Le P. Le Blanc succomba, en 1916, à ses travaux et à une maladie cruelle de quatre années. Il mourut pendant la traversée de la baie d'Hudson, le 21 septembre, en offrant sa vie pour ses chers infidèles. Le fruit de son sacrifice fut le baptême, le 2 juillet 1917, de douze Esquimaux, instruits, éprouvés et fervents chrétiens. Mais ces conversions avaient été achetées aussi par le sang de deux martyrs.

Mgr Breynat avait envoyé en 1911 dans la *Terre Stérile* les Pères Rouvière et Le Roux. Le Père Rouvière part le 11 juillet, et après avoir remonté des rivières et des lacs jusqu'à la baie de Dease, il finit par rejoindre les Esquimaux le 15 août au soir. Il en bénit la Sainte Vierge. Il portait sa soutane et sa croix d'Oblat qu'ils ne se lassaient pas de regarder. Il leur distribue quelques médailles de la Sainte Vierge. « Ils étaient radieux. » Le Père mange avec eux et leur fait comprendre qu'il est venu pour rester parmi eux, afin de les instruire. Ils paraissaient très heureux de sa présence.

Mais l'hiver approche, le Père Rouvière décide de bâtir une demeure près du lac Imerenick, à cent kilomètres de là, pour y passer les longs froids. C'est sur le chemin de la mer ; beaucoup d'Esquimaux viennent le visiter en passant, famille par famille. Au printemps suivant, il attelle ses chiens et se rend au fort Norman pour y prendre le P. Le Roux qui lui a été annoncé.

Ils reviennent ensemble le 27 août 1912 dans la maisonnette du lac Imerenick, où ils voient beaucoup d'Esquimaux pendant l'automne. Mais ils comprennent bientôt que s'ils veulent convertir leurs chers sauvages, il faut qu'ils s'établissent auprès d'eux sur l'Océan Glacial même. Ils iront donc en l'automne 1913 au golfe du Couronnement. Le 30 août, ils reçoivent une lettre du capitaine de goélette Joë Bernard qui les presse de s'y rendre. Il a séjourné deux ans chez les Esquimaux, au golfe du Couronnement, il estime que le moment est favorable pour y établir une mission et il leur promet son appui. L'Indien qui leur a apporté la lettre retournait au fleuve Mackenzie ; ils lui remettent pour leur évêque, Mgr Breynat, les lignes suivantes :

« Je vous envoie ce mot de Joë Bernard. Il nous décide tout à fait. Nous allons partir. Bénissez-nous, Monseigneur. Et que Marie nous garde et nous dirige ! »

Et l'on n'entendit plus parler d'eux.

En 1914, un explorateur, M. d'Arcy Arden, rencontra dans la *Terre Stérile* des Esquimaux affublés de soutanes et d'ornements sacerdotaux. Il les interrogea sur les « hommes blancs » qui étaient venus parmi eux l'année précédente ; mais il n'obtint que des réponses vagues et évasives. Un Peau de Lièvre, venu du lac de l'Ours, avait entendu les deux Pères déclarer : « Nous suivrons les Esquimaux aussi loin qu'ils iront. Peut-être ne reviendrons-nous pas avant deux ans. »

Mgr Breynat attendit donc jusqu'au printemps de 1915. Alors il pria le gouvernement canadien d'envoyer un détachement de gendarmes dans la région où les deux missionnaires avaient dû trouver la mort. Sa demande fut accueillie et les gendarmes partirent avec l'inspecteur La Nauze, munis de vivres pour deux années. Mais les Esquimaux n'avaient point paru cet été dans ces parages. Ils se défiaient. A la fin d'avril 1916, la mission canadienne se remit en route vers le Nord et atteignit les Esquimaux au Coppermine. Ceux-ci se renfermèrent dans un silence absolu autant que suspect. Un des gendarmes dit à l'interprète :

— Demande-leur carrément qui a tué les prêtres.

Les Esquimaux, cette fois, répondirent sans détour :

— Les Blancs ont été tués par Sinnisiak et Oulouksak.

Alors chacun parla. On retrouva sur place un mauvais papier rugueux sur lequel le P. Rouvière écrivait ses notes quotidiennes au crayon indélébile. Il y disait qu'ils étaient partis le 8 octobre 1913, tous deux malades, que leur arrivée à l'embouchure du Coppermine avait été « un désenchantement de la part des Esquimaux. » Il ajoutait : « Nous sommes menacés de la famine. Nous ne savons que faire. »

Avec les divers renseignements qu'on recueillit, on put reconstituer le drame.

Les Pères avaient quelques provisions, on les leur vola. Ils logeaient chez un Esquimau nommé Kormick depuis une semaine. Une nuit Kormick se glissa au chevet du P. Le Roux et lui enleva sa carabine qu'il cacha. Le Père reprit son arme d'autorité. Kormick se jeta sur lui pour le tuer, mais un brave vieillard, Koha, le maîtrisa. Puis il prit les Pères à part et leur dit :

— Kormick et ses gens vous feront un mauvais parti. Retournez à votre cabane du lac Imerenick. Vous reviendrez l'année prochaine.

Il les aida à préparer leur traîneau avec leurs quatre chiens et les accompagna une demi-journée en remontant le fleuve, jusqu'au chemin qui s'engage dans la *Terre Stérile*. Et il leur dit :

— Il n'y a pas d'arbres ici. Continuez d'avancer aussi loin que vous pourrez. Après cela, vous n'éprouverez plus autant de difficultés. Je vous aime ; et je ne veux pas qu'on vous fasse de mal.

Ils voyagèrent ainsi et passèrent quatre nuits. La seconde nuit, Sinnisiak et Oulouksak durent quitter la tribu endormie ; ils suivirent la trace des missionnaires et les rejoignirent : « Nous allons, dirent-ils, au-devant d'un groupe de nos parents.

Puisque nous marchons dans la même direction, nous vous aiderons à traîner votre charge jusqu'à ce que nous rencontrions notre monde. »

Le soir, les deux malfaiteurs campèrent à part, et le matin ils revinrent au traîneau. Pour la nuit suivante, ils construisirent un *iglou* (maison de neige) pour eux et pour les Pères.

Le lendemain, la caravane se remit en marche. En avant, le P. Rouvière battait la neige avec ses raquettes pour frayer le passage. En arrière le P. Le Roux retenait le traîneau avec des cordes pour l'empêcher de chavirer. La neige tourbillonnait en flocons aveuglants. Sinnisiak passa derrière le traîneau et tua le P. Le Roux d'un coup de son grand coutelas dans le dos. Oulouksak l'acheva pendant que son sinistre compagnon, armé de sa carabine, se porta sur le P. Rouvière qui accourait, le manqua d'un premier coup et le tua du second. Oulouksak lui arracha une portion du foie que les deux monstres dévorèrent ensemble. Ils firent de même pour le P. Le Roux.

Puis ils revinrent au camp et dirent à Kormick :

— Nous avons déjà tué les Blancs.

Le gouvernement du Canada instruisit le procès des meurtriers et ils furent condamnés à mort. Mais Mgr Breynat les demanda pour les instruire et les convertir. Après une détention de deux ans, sur une nouvelle prière de l'évêque, ils furent renvoyés à leur tribu en 1919.

*

Aux Glaces Polaires a été couronné par l'Académie Française et a obtenu un prix Monthyon en 1922. M. Frédéric Masson l'a éloquemment loué : « Il y a là, dit-il, des occasions de sacrifices sans pareilles. » Le livre est attachant par la forme, mais surtout par la pensée qui l'inspire et par les faits qu'il raconte [1]. Nulle part on n'a un tableau plus vivant et plus exact de la vie du missionnaire. On le suit dans toutes ses épreuves, on les vit avec lui, on demeure en tête à tête avec les âmes les plus sacrifiées, les plus aimantes du Christ qui se puissent rencontrer. On jouit de leurs conquêtes, on plaint leurs insuccès, leurs souffrances. On y perçoit aussi l'action diabolique qui se met toujours à la traverse, les menées souterraines du ministre protestant qui, est riche, lui, qui peut toujours offrir le cigare bienvenu et qui s'aventure peu dans les glaces. Nos missionnaires, eux, sont pauvres, et ils jouent avec la rigueur extrême de la température. Comme l'a dit un grand Pape : « Les Oblats sont les Martyrs du froid, » et dans leur martyre perpétuel, ils sont toujours joyeux. Ils ne convertissent pas des multitudes, et beaucoup de ceux qu'ils évangélisent sont, au point de vue humain, peu intéressants, mais leurs âmes sont intéressantes et précieuses, puisque le Christ les a rachetées.

Tout d'abord il semble que leur labeur est ingrat, que les baptêmes sont peu nombreux, que ce sont des dépenses d'énergie énormes pour d'humbles résultats. Mais le P. Duchaussois vous enlève ces idées chagrines en vous racontant des traits comme celui-ci. Un jeune homme de la tribu des Cris avait eu les yeux brûlés et Mgr Clut le consolait de son mieux :

— Ah ! je remercie plutôt le bon Dieu, répondit le malade. Si je voyais encore, je continuerais peut-être à l'offenser, tandis que je pense continuellement à lui. Non, je n'aurais pas pu choisir une meilleure souffrance que d'être aveugle, et de ne plus pouvoir me conduire dans le bois, ni chasser, pour unir mon cœur à Jésus crucifié !

A quelle élévation morale surnaturelle les missionnaires avaient conduit cette âme, pour qu'elle exprimât spontanément des sentiments aussi nobles, chrétiens, aussi supérieurs aux sentiments humains !... Aussi bien, dans ces deux ouvrages on sent, on touche partout le divin.

[1] Citons ce trait d'apologétique qui aura sa valeur même bien loin des glaces polaires. Il est raconté par Mgr Grouard.

Un ministre protestant attaquait un chrétien de la Mission du fort Vermillon sur la dévotion à la Sainte Vierge.

— Ecoute, lui répondit l'Indien, tous les hommes ont une mère. J'ai la mienne que j'aime. En as-tu une aussi, toi, ou es-tu venu tout seul au monde ?

— Sans doute, répondit le ministre, j'ai une mère comme les autres.

— C'est ce que je pensais ; tu as une mère, et je suis certain que tu l'aimes, n'est-ce pas ?

— Assurément.

— Eh bien ! tu sais que Jésus a Marie pour mère, et tu n'oseras pas dire qu'il n'aime pas sa mère. C'est pourquoi nous autres catholiques, nous croyons qu'il faut prier Jésus d'abord, et qu'il faut prier Marie ensuite, car, puisque Jésus aime sa mère, il ne lui refusera pas les grâces qu'elle lui demande pour nous.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* nº 2, du 1er février)

Actes de S. S. Pie XI

I. Lettres apostoliques. — 1º 4 déc. 1923. L'église paroissiale Notre-Dame, *Marija Bistrica,* au diocèse de Zagrab (ou Zagreb, Agram, Zagrabia, en Croatie), est érigée en basilique mineure. — 2º 11 déc. 1923. La Préfecture apostolique du Zoulouland (Natal, Afrique du Sud), érigée le 27 août 1921, augmentée de quatre districts enlevés au Vicariat apost. du Natal, est érigée en Vicariat apost. qui s'appellera *de Eshowe,* confié aux Bénédictins de Ste-Odile (Bavière). — 3º 12 déc. 1923. Avec des territoires détachés du Vicariat apost. du Hou-pé oriental (Prov. du Hou-kouang, Chine) sont créées les trois Préfectures apost. *de Hanyang,* confiée à la Société irlandaise de St-Colomban ; *de Wuchang,* confiée aux Frères Mineurs des Etats-Unis ; et *de Puchi,* confiée au clergé indigène. Le reste du territoire du Vicariat du Hou-pé oriental formera le Vicariat *de Hankow,* qui reste confié aux Frères Mineurs.

II. Lettres du Pape. — 1º 25 octobre 1923. A Mgr Dubowski, évêque de Lutsk et Zytomierz (Pologne et Ukraine), pour les fêtes du 3e centenaire de S. Josaphat à Vladimir, son pays natal. — 2º 30 octobre. A Mgr Germain, archevêque de Toulouse, pour les fêtes du 6e centenaire de la canonisation de S. Thomas d'Aquin (on sait que le chef et la

plus grande partie du corps du Saint sont conservés à Toulouse en l'église St-Sernin). — 3° 1er novembre. A Mgr Rojas y Arrieta, évêque de Panama, à l'occasion du Congrès national des catholiques de la République de Panama, qui devait se tenir en décembre. — 4° 6 nov. A Mgr Bruni, archev. de Modène et Abbé de Nonantule, en réponse à l'adresse envoyée par les évêques de l'Emilie. — 5° 14 novembre. A Mgr Henle, évêque de Ratisbonne, à l'occasion de ses noces d'or sacerdotales. — 6° 20 nov. A Mgr Cox, O. M. I., évêque titulaire de Dioclée et vic. apost. du Transvaal, pour la même occasion. — 7° 27 nov. A Mgr Lagumina, évêque de Girgenti (Sicile), pour ses noces d'argent épiscopales. — 8° 29 nov. A Mgr Alberti, évêque de La Plata (Rép. Argentine), pour la même occasion. — 9° 9 décembre. A Mgr Bruni, archev. de Modène, sur la construction d'une église dédiée à S. Joseph dans la banlieue de sa ville épiscopale. — 10° 11 déc. A Mgr Vescia, évêque de Policastro del Golfo (Italie du Sud), pour ses noces d'or sacerdotales. — 11° 15 déc. Au R. P. Matthieu Crawley, apôtre de la Consécration des familles au Sacré-Cœur, pour ses noces d'argent sacerdotales. — 12° 28 déc. A Mgr Pérez, évêque d'Oviedo (Espagne), à l'occasion de son Synode diocésain. — 13° 3 janvier 1924. A Mgr Redwood, Mariste, archev. de Wellington (Nouvelle-Zélande), pour la 50e année de son épiscopat à Wellington.

S. C. du Concile

10 mars 1923. — Sentence dans une affaire d'incardination.

S. C. des Religieux

5 déc. 1923. — Approbation *définitive* des Constitutions des Frères de l'Instruction chrétienne de St-Gabriel et des Prêtres du Sacré-Cœur ; *pour sept ans,* des Sœurs de l'Immaculée-Conception du T. O. de St-François, maison-mère au diocèse d'Olmutz (Moravie).

6 janvier 1924. — Approbation *définitive* des Constitutions des Sœurs de Marie Auxiliatrice et des Frères de St-Vincent de Paul ; *pour sept ans,* des Sœurs de la Présentation de la Sainte Vierge, maison-mère à Mount-Loretto, diocèse de Dubuque (Iowa, Etats-Unis).

S. C. des Rites

1° 14 nov. 1923, *Bordeaux.* Décret d'introduction de la cause de Marie-Thérèse-Charlotte de Lamourous, fondatrice des Sœurs de la Miséricorde (née à Barsac, près de Bordeaux, le 1er nov. 1754, † 14 sept. 1836).

2° 6 janvier 1924, *Coutances et Avranches.* Décret admettant les deux miracles proposés pour la canonisation de la Bienh. Madeleine Postel, fondatrice des Sœurs des Ecoles chrétiennes de la Miséricorde.

S. Rote Romaine

Enoncé des sentences prononcées en dernier ressort par la Rote durant l'année 1923. Sur les 36 affaires jugées, il y avait 31 procès en vue d'obtenir déclaration de nullité de mariage. Pour 2, la Rote a donné avis favorable pour la dispense papale *super matrimonio rato et non consummato ;* pour 17 elle a prononcé la nullité ; elle l'a refusée pour les 12 autres.

Sur les 17 cas de nullité admis, il y en a sept *ex capite vis et metus ex parte mulieris,* trois *ex capite conditionis appositæ,* deux *ex defectu consensus,* deux *ex capite impotentiæ viri,* un *ex capite amentiæ mulieris,* un pour affinité et un pour clandestinité.

Secrétairerie d'Etat

17 avril 1923.

Lettre au Fr. Imier de Jésus, Supérieur général des Frères des Ecoles chrétiennes, lui demandant que l'Institut étende son enseignement aux études classiques.

Très honoré Supérieur Général. — Souvent des membres de l'Episcopat, notamment des Etats-Unis d'Amérique, ont sollicité le Saint-Siège de vouloir bien permettre aux Frères des Ecoles Chrétiennes l'enseignement de la langue latine dans leurs écoles, afin que leur œuvre, déjà heureusement répandue, soit plus efficace et plus avantageuse dans les diocèses et dans les circonstances où il serait difficile de pourvoir à l'instruction classique des jeunes catholiques, sans les obliger à fréquenter l'école neutre de l'Etat ou celles des sectes protestantes.

Néanmoins, afin de maintenir l'Institut dans la plus grande fidélité possible à la Règle de son saint Fondateur, on n'a pas voulu modifier jusqu'ici, sur ce point, sa conduite traditionnelle, à l'exception de quelques cas particuliers et avec des restrictions opportunes.

Mais en présence du besoin toujours plus urgent qui se fait sentir dans maints endroits, et en considération du profond changement que les temps nouveaux ont apporté dans les programmes et les statuts scolaires, comme aussi de la plus large participation de toutes les classes de la société à toutes sortes d'études, Sa Sainteté estime que l'Institut des Ecoles Chrétiennes doive désormais étendre son enseignement aux études classiques, comme il l'a déjà fait, avec succès, pour les études supérieures techniques, même pour les classes aisées.

Aussi bien, profitant de l'occasion du prochain Chapitre général de l'Institut, qui se tiendra vers la fin du mois d'avril courant, Sa Sainteté a daigné me charger de vous manifester Son auguste volonté à ce sujet, afin que vous la communiquiez au Chapitre qui devra pratiquement étudier de quelle manière et dans quelle étendue on pourra réaliser ce dessein et indiquer les précautions qui lui paraîtront nécessaires.

Les résolutions du Chapitre devront ensuite être soumises à la Sacrée Congrégation des Religieux, qui, après les avoir examinées attentivement, en référera au Saint-Père.

Le Souverain Pontife entend toutefois bien explicitement que, par cette disposition, rien ne soit changé dans la nature de l'Institut, qui doit rester laïque, d'après la volonté de son Fondateur, et être composé exclusivement de Frères laïques, et que son but principal, comme sa gloire première, doive être, à l'avenir aussi, l'instruction des enfants pauvres et l'enseignement de la Religion, selon la Bulle d'approbation de S. S. le Pape Benoît XIII, de s. m. : « Fratres... cavere

debent ut pueros, præsertim pauperes, ad ea quæ ad bene christianeque vivendum pertinent, erudiant... »

Le Saint-Père sait bien qu'il procure ainsi aux dignes Fils de S. Jean-Baptiste de la Salle, déjà si méritants, l'occasion de nouveaux mérites et de nouveaux dévouements, et, à cette fin et pour ce motif aussi, Il accorde d'autant plus cordialement à vous et à toute votre Famille religieuse la bénédiction apostolique.

Veuillez agréer, très honoré Supérieur Général, l'assurance de mon religieux dévouement en Notre-Seigneur.

Du Vatican, ce 17 avril 1923.

P. Card. Gasparri.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* pourrait-il m'aider à répondre à cette objection que l'on me pose dans mon cercle d'hommes?

Nous ne pouvons pas concevoir que la mort soit la conséquence du péché, ce qui suppose que l'homme ne serait pas mort s'il n'avait pas péché. Comment l'homme aurait-il pu éviter l'usure de ses organes et être soustrait aux cataclysmes de la nature?

Je ne suis pas satisfait de mes réponses. Que me suggère l'*Ami*? Et, en même temps, quelle meilleure étude peut-il m'indiquer sur le péché originel?

R. — Nous avons déjà quelque peu touché à ce point délicat du dogme du péché originel, dans une réponse parue en 1922, p. 661-662. Mais la question posée alors n'était pas la même que celle d'aujourd'hui. Aussi, tout en rappelant la solution déjà donnée en 1922, nous viserons plus directement les applications que nécessite votre question spéciale.

La mort, disions-nous, est naturelle à l'homme, considéré philosophiquement, c'est-à-dire dans les seuls éléments constitutifs de sa nature et abstraction faite de toute élévation à un ordre supérieur. La nature humaine, en effet, est composée d'une âme immortelle, substantiellement unie à un corps mortel. Donc, par là-même que le corps est mortel, l'union de l'âme et du corps doit naturellement un jour être rompue; chacun des deux éléments suivra alors la destinée qui lui est propre. « Est dit naturel ce qui a sa cause dans les principes de la nature. Or, les principes essentiels de la nature sont la forme et la matière. La forme de l'homme est l'âme raisonnable, de soi immortelle et, en conséquence, la mort n'est pas naturelle à l'homme, si l'on ne considère que sa forme substantielle. Mais la matière de l'homme est le corps, lequel, composé d'éléments contraires, est par là-même, de toute nécessité, sujet à corruption. C'est à cet égard que la mort est naturelle à l'homme [1] ». La cause directe, essentielle, naturelle, de la mort dans l'homme, c'est donc sa nature elle-même, et pas autre chose.

Mais si nous considérons l'homme dans son état historique, il faut le prendre tel qu'il a été créé par Dieu. Or, Dieu « n'a pas fait la mort » (Sag., I, 13); il a « créé l'homme pour un état d'incorruptibilité » (*Ibid.*, II, 23). En un mot, l'homme, sorti des mains de Dieu, pouvait ne pas mourir. Evidemment, cette immortalité possible, il ne la tenait pas des ressources de sa nature, mais d'un don préternaturel, annexé par Dieu à la justice primitive. Donc, l'immortalité de l'homme innocent n'était pas comparable à celle des anges ou de l'âme humaine qui ne peuvent pas mourir, et ce en vertu même de leur nature. L'immortalité de l'âme est une immortalité essentielle; celle d'Adam innocent était conditionnelle, et ne devait être octroyée à son bénéficiaire que s'il persévérait dans la justice originelle. Par là, vous comprenez immédiatement comment le péché peut être dit cause de la mort dans l'homme historiquement considéré: il n'en est pas la cause naturelle, essentielle, mais la simple cause accidentelle, en raison du don gratuit d'immortalité attaché à la justice originelle, que le péché supprime en l'homme.

Nous disons que le péché est une simple cause accidentelle de la mort en l'homme, parce que, par lui-même, il ne fait que priver la nature humaine du don préternaturel qui empêchait la dissolution naturelle du composé humain. C'est bien la pure doctrine de S. Thomas, enseignée dans la *Somme*, Ia-IIæ, q. 85, a. 5: « *Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removens prohibens...; et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, et omnium hujusmodi defectuum in natura humana, in quantum per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, per quam non solum inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu.* » (Voir également *Compendium Theologiæ*, c. 198, 234).

Il n'en reste pas moins vrai que si l'homme n'avait pas péché, il aurait pu ne pas mourir; et, en fait, ne péchant pas, il ne serait pas mort. Et votre question demeure tout entière: Comment l'homme aurait-il pu éviter l'usure de ses organes?

Quoi qu'il en soit du moyen, une chose est certaine: c'est que l'immortalité du premier homme innocent étant le résultat d'un don gratuit de Dieu, inhérent à la justice primitive, l'explication dernière de cette conservation des organes vitaux ne peut être cherchée dans les causes purement naturelles. Dieu, accordant le don d'immortalité, eût accordé également le complément nécessaire de ce don, à savoir, les moyens nécessaires à la perpétuité de la vie organique. En quoi précisément eussent consisté ces moyens, nous ne le savons guère. On en est réduit à proposer les explications les plus plausibles. Et, d'une manière générale, les théologiens rattachent à trois chefs différents ces raisons de l'immortalité conférée au premier homme. Il ne s'agit pas d'une disposition surnaturelle ajoutée par Dieu à la nature humaine; mais bien, 1° d'une protection plus spéciale de Dieu, évitant à l'homme le contact avec les causes extérieures de mort, cataclysmes, accidents, etc., etc.; 2° d'une influence plus grande de l'âme sur le

[1] S. Thomas, IIa IIæ, q. 164, a. 2.

corps, influence évidemment d'ordre préternaturel résultant du don de la justice primitive ; 3° enfin, d'une cause agissant immédiatement sur le corps, à savoir, le fruit de l'Arbre de vie, mangé par l'homme et produisant en lui, comme un remède pourrait le faire, un renouvellement incessant de vie et de jeunesse. Lisez S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. 97, a. 1-4.

Nous avons répondu d'un mot à votre objection relative aux cataclysmes et accidents possibles. La nature, dans l'hypothèse de l'innocence de l'homme, eût été préservée par la Providence de ces événements désastreux pour nous : on peut du moins raisonnablement le penser, puisque l'ordre actuel prévu et voulu de Dieu, de toute éternité, conséquemment au péché, n'eût pas existé dans l'hypothèse envisagée.

Et maintenant, il ne nous reste plus qu'à vous indiquer « la meilleure étude sur le péché originel. »

Nous ne vous indiquerons pas « la meilleure étude, » car il est bien difficile de se prononcer équitablement. Mais nous vous indiquerons de bonnes études, lesquelles ont, chacune en son genre, de grandes qualités. Ne parlons pas, si vous le voulez, des traités en latin, où vous trouveriez cependant tant d'excellentes choses, notamment dans Billot, Pignataro, Van Noort, Pesch, etc. Mais, en langue française, nous vous recommanderons très particulièrement M. Labauche, t. II des *Leçons de théologie dogmatique* (Paris, Bloud) ; l'excellent article du P. Le Bachelet, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 1735-1756 ; et enfin, l'ouvrage si remarquable (et que personnellement l'auteur de cette réponse préfère à tout autre) du R. P. Kors, *La Justice primitive et le Péché originel*, dont nous avons parlé longuement dans le n° du 31 janvier, p. 69 et suiv.

Q. — 1° Dois-je considérer comme valide un mariage conclu et célébré avec cette condition posée par la jeune fille, « *Ut vir eam nunquam tangeret, nec procrearent liberos* » ? Cela en dehors de tout sentiment religieux de continence. Cette restriction n'est-elle pas contraire à l'essence même du mariage et ne le rend-elle pas nul *ipso facto* ?

2° Et si l'un des époux, tôt ou tard, se rend compte de cette nullité *a radice*, que doit-il ou que peut-il faire ?

R. — Deux considérations préalables avant de traiter le fond.

I. A moins d'existence EVIDENTE d'un empêchement, qui vous mettrait dans la nécessité d'une intervention personnelle pour la *convalidatio*, ce qui n'est pas le cas, vous devez, vous comme tout le monde, considérer comme valide tout mariage conclu *in facie Ecclesiæ*. Tant que l'Eglise n'aura pas déclaré ce mariage nul *ab initio*, vous devez le tenir pour valide. Il n'y a pas de mariage nul *ipso facto* ; n'employez pas cette expression, que vous pouvez garder avec avantage et à peu près exclusivement pour les peines encourues. Le mariage célébré *in facie Ecclesiæ* ne doit être tenu pour nul qu'après deux sentences d'un tribunal ecclésiastique déclarant sa nullité, et lorsque la dernière sentence, non frappée d'appel dans les dix jours, est devenue exécutoire, et qu'il y a, autant que cela puisse être dans les causes matrimoniales, chose jugée.

II. Vous savez que l'on distingue dans le mariage trois choses, un *triplex bonum : bonum Sacramenti*, l'unité et l'indissolubilité ; *bonum fidei*, la fidélité conjugale ; et *bonum prolis*, la procréation des enfants. Vous devriez savoir que de ces trois choses, une seule regarde l'essence du mariage, le *bonum Sacramenti*. Partout et toujours, le mépris de l'unité et de l'indissolubilité, la condition contraire à ce *bonum Sacramenti*, empêche le mariage d'être constitué *in esse suo*, le mariage n'existe pas. Au contraire, le *bonum fidei* et le *bonum prolis* ne sont pas le contrat de mariage lui-même ; ils s'y ajoutent pour en régler l'usage. Par leur nature ils intéressent l'usage du mariage et non son essence. Ils fixent la façon dont on se conduira par rapport aux obligations antérieurement contractées. Mais comme l'accomplissement de ces obligations n'aura lieu qu'après le mariage, lorsque le contrat sera déjà constitué *in suo esse*, on comprend que les conditions qui le déterminent ne puissent avoir d'effet sur le contrat antécédent.

Par conséquent, la condition posée au moment du contrat d'éviter la génération, de sa nature, ne s'oppose pas au mariage, puisqu'elle n'est pas contraire à la substance du mariage. Elle n'attente point par elle-même sur le contrat. La volonté d'assumer une obligation peut très bien coexister avec la volonté de la violer, et même de la violer toujours et en toutes occasions.

En d'autres termes, ces stipulations, même antérieures au contrat, sont non une *conditio*, mais un *modus*, et alors même que dans le langage ordinaire, dénué évidemment de toute précision théologique, on aura réellement parlé de condition et de condition expresse.

Cependant, ces stipulations peuvent être une véritable *conditio*, au sens canonique. Si les contractants, ou l'un seulement, font dépendre de l'acceptation par l'autre, ou de leur acceptation mutuelle, de la condition, leur consentement au mariage, il y a là évidemment un consentement qui n'est plus le consentement absolu exigé, qui n'est plus le consentement matrimonial. Dans ces cas, les canonistes disent que la condition *a été déduite en pacte*. Elle s'oppose alors à l'essence du mariage, car il est évident que ce que visent les conjoints, ce n'est pas l'accomplissement des obligations, mais l'acceptation même des obligations matrimoniales. Dans ces conjonctures le contrat ne saurait exister.

Vous pouvez, d'après cet exposé succinct, vous faire une idée des difficultés qu'offrent, pratiquement, ces sortes de cas. Les juges qui ont à instruire ces causes et à en décider doivent s'attacher à faire la lumière sur ce point précis, délicat, par-

ticulièrement obscur : Est-ce une *conditio* ? est-ce un *modus* ?

Raison de plus pour vous abstenir, vous, de tout jugement, pour ne pas parler avec une si belle confiance de mariage nul *ipso facto*, et pour tenir, au for externe, pour bien valide tout mariage de ce genre, contracté *in facie Ecclesiæ*, jusqu'à ce que l'Eglise se soit prononcée.

Ceci vous donne déjà un aperçu de ce que va être notre réponse sur le fond.

Ad I. Tout se réduit à la réponse à la question suivante : Que voulait dire la jeune fille ? Prétendait-elle exclure du consentement matrimonial donné et du contrat conclu *le droit* à l'acte du mariage, ou simplement *l'exercice* de ce droit ?

a) Si c'est *le droit lui-même* qui est exclu par cette condition, le mariage est nul. Le contrat de mariage suppose la *traditio-acceptatio juris in corpore utriusque in ordine ad copulam*. Vouloir exclure ce droit par une condition *de præsenti* et vouloir le mariage, c'est vouloir le mariage et ne pas vouloir accorder et accepter un droit qui découle nécessairement du mariage, et dans ces volontés contradictoires, le consentement matrimonial n'existe pas.

D'après tous les canonistes, le mariage, dans ce cas, est nul.

Il faut évidemment noter que cette exclusion est de pratique excessivement rare.

b) Si l'on a voulu exclure par ces paroles *le simple exercice* de ce droit, les canonistes, historiquement et théoriquement, se partagent.

Il y a eu sur ce point deux opinions opposées. Les uns disaient que le droit résultant du mariage était le droit *ad usum*, et que par conséquent, retrancher l'usage du droit conjugal, c'était ne point vouloir le mariage et refuser au fond le droit lui-même.

A quoi d'autres canonistes répondaient qu'il est très légitime de distinguer entre un droit et l'usage de ce droit. Ne pas user d'un droit ne signifie pas ne pas le posséder. Ils tenaient par conséquent le mariage pour valide en de telles conditions.

Actuellement, presque tous les canonistes admettent cette dernière théorie, à qui du reste personne, même les tenants de la première opinion, n'a jamais dénié une probabilité, et même une grande probabilité. On avait donc toujours conclu, quelle que fût la théorie que l'on adoptât, qu'avant le mariage, on ne pouvait permettre d'engagement matrimonial sous cette condition, mais qu'après le mariage conclu, il fallait le tenir pour valide.

A combien plus forte raison s'impose cette conclusion, en sa deuxième partie, actuellement, avec la diffusion de l'opinion qui tient le mariage pour valide !

Il n'y a donc aucun doute à avoir sur le point : ce mariage est réputé valide, doit être tenu pour tel. Une seule chose pourra modifier ce jugement : le fait que l'un des époux, s'étant adressé à un tribunal ecclésiastique, aurait obtenu deux sentences proclamant la nullité. Jusque-là, mariage valide.

Ad II. D'abord, il est extrêmement difficile de se rendre compte, jusqu'à la certitude, de cette nullité. Le conjoint qui a posé la condition a-t-il lui-même la notion bien précise de ce qu'il a voulu réellement exclure ? Posez-lui donc cette question : « Avez-vous voulu cependant conclure un véritable mariage ? » Soyez certain que s'il répond *oui*, ce qui arrivera très probablement, jamais un juge ecclésiastique ne déclarera ce mariage nul. Quant à l'autre conjoint, il lui est encore plus difficile de rien savoir de précis sur le point.

Admettons cependant qu'une volonté ait été si fixée, que l'un des conjoints sache qu'il a voulu exclure réellement tout droit à l'acte conjugal et par conséquent qu'il ait exclu en fait tout mariage.

Au for interne, en vertu de cette certitude, les époux ne peuvent point user du mariage. Ils ne peuvent pas néanmoins se séparer, à plus forte raison se marier chacun de leur côté, parce que leur mariage doit être tenu pour valide *au for externe*. Et il en sera ainsi, même si, s'étant adressés au juge, ce dernier avait définitivement refusé de déclarer leur mariage nul. La situation assurément ne sera pas agréable, mais à qui la faute ?

Au for externe, les conjoints peuvent recourir à la *convalidatio*, ce qui assurément serait le mieux et réparerait leur erreur initiale. Ils pourront aussi s'adresser à l'Official à l'effet de faire reconnaître et déclarer judiciairement leur mariage nul.

Rien ne servirait de se dissimuler la difficulté qu'ils éprouveront en cette dernière alternative. Jamais l'on ne se contente des affirmations des conjoints. Il en faut la preuve. Peut-être existe-t-elle, car cette condition peut évidemment avoir été exprimée devant témoins : la vie, et l'habitude des Officialités ecclésiastiques matrimoniales apprend que tous les cynismes sont possibles.

En tout cas, il est bien rare de voir cette preuve établie. On considère en pratique que de telles conditions excluant le droit véritablement sont très rares. Si elles existent, ce sont de simples résolutions, une façon d'agir, un *modus* généralement plutôt qu'une véritable *condition*. Si ce sont de vraies conditions, elles sont de preuve très difficile. La preuve devient plus difficile encore, pour ne pas dire impossible, lorsque le mariage a été conclu *in facie Ecclesiæ*, dans les formes spéciales soit du concile de Trente, soit dans celles qui leur ont succédé, car ces formes n'admettent pas de consentement conditionnel : l'un et l'autre conjoint ont dû, pour qu'on l'accepte, donner un consentement absolu.

La présomption est bien forte, et elle est non pas seulement pour la validité du mariage, comme toujours, mais pour l'absolu du consentement.

Dans le cas dont vous parlez (et c'est là une circonstance dont les juges se préoccuperaient), la prétendue condition a-t-elle été observée ? Si elle

ne l'avait pas été, vous comprenez quelle difficulté de plus s'ajouterait pour faire admettre la réalité de la condition et sa force annulante.

En toute hypothèse, ne prononcez pas de jugement ni d'avis sur le point. Nous espérons que ce que nous venons de dire vous aura convaincu sur la certitude du devoir de l'abstention. Un canoniste expert dans la pratique des officialités matrimoniales, à qui toutes les circonstances de fait, tous les témoignages ou documents devant servir à la preuve éventuelle, seront communiqués, sera seul capable... nous ne dirons pas de vous déclarer si le mariage est nul, car il sera bien trop prudent pour se prononcer si radicalement, mais de décider si une telle cause avait quelques chances d'aboutir devant des juges ecclésiastiques.

Q. — Un prêtre a obtenu, pour raison de santé, l'excardination de son diocèse ; il est depuis un an au service de son nouvel Ordinaire. Dans le pays différent qu'il habite, sa santé ne s'est pas améliorée.

Il est bien probable que le deuxième Ordinaire n'a pas rédigé par écrit les pièces exigées par les c. 112 et 116. Enfin, le prêtre en question n'a pas prêté le serment requis par le c. 117-3°. Il ne le prêtera même jamais, car il reconnaît que le nouveau pays qu'il habite n'est pas favorable à sa santé.

1° A quel Ordinaire appartient ce prêtre ?
2° Est-il libre de s'en aller ailleurs ?
3° Doit-il rentrer dans son diocèse antérieur ?

R. — Les canons 112 et suivants admettent, en dehors de la profession religieuse, deux sortes d'excardination-incardination. Il faut joindre ensemble ces deux expressions, car, vu l'impossibilité du vagabondage canonique des clercs (c. 111 §1), l'excardination d'un diocèse ne va pas sans l'incardination dans un autre diocèse, et incardination immédiate.

L'une de ces excardinations-incardinations est explicite (c. 112, 117), et l'autre implicite (c. 114). Les c. 113 et 116 règlent des modalités applicables aux deux.

L'excardination-incardination explicite se fait par la remise au clerc, 1° de lettres de son Ordinaire le désagrégeant de façon absolue et pour toujours de son diocèse ; et 2° de lettres d'un nouvel Ordinaire le faisant entrer de façon absolue et aussi pour toujours dans son diocèse (c. 112).

L'excardination du premier diocèse n'est un fait accompli que par l'incardination dans le nouveau diocèse (c. 116), en sorte que le clerc n'est à aucun moment, ne fût-ce qu'un instant, *vagus*, c'est-à-dire n'appartenant à aucun diocèse (c. 111 § 1). C'est pour ce motif que l'Ordinaire accueillant le clerc doit avertir l'Ordinaire primitif du fait de l'incardination. Le droit prescrit de faire au plus tôt cette notification (c. 116), pour que l'Ordinaire primitif sache immédiatement que, et quand, le clerc n'est plus son sujet.

Un Ordinaire ne peut agréger à son diocèse un clerc étranger (c'est-à-dire appartenant à un autre diocèse), sans avoir *au préalable* (c. 117) fait prêter à ce clerc le serment de rester attaché pour toujours à son nouveau diocèse. Cette union au nouveau diocèse s'entend évidemment suivant les règles canoniques ordinaires : ainsi ce clerc n'est pas plus lié au diocèse que les autres clercs qui lui appartiennent par l'ordination, et peut être excardiné à nouveau (c. 117-3°). Il est à noter que ce serment n'est pas requis pour la validité ni de l'excardination ni de l'incardination ; il est simplement imposé de façon grave à l'Ordinaire incardinant de le recevoir par lui-même ou son délégué.

La deuxième sorte d'excardination-incardination, qui se fait implicitement, se produit *ratione accepti beneficii* (c. 114).

Si un clerc appartenant au diocèse de X... reçoit de l'Ordinaire de Z... un bénéfice qui oblige à la résidence, cette acquisition d'un bénéfice résidentiel entraîne par le fait même l'excardination du diocèse de X... et l'incardination dans le diocèse de Z..., sans qu'il soit besoin des formalités scripturaires prévues au c. 112, pourvu que l'Ordinaire de X... ait donné par écrit son consentement à l'obtention du bénéfice, et ait concédé au clerc, également par écrit et à cette occasion, liberté de quitter le diocèse de façon définitive et perpétuelle.

Dans le cas proposé, laquelle de ces deux sortes d'excardination-incardination a-t-elle eu lieu ? Y en a-t-il même eu une ? C'est ce que nous ne saurions dire d'après les renseignements donnés.

Le prêtre est au service de son nouvel Ordinaire. Quel service ? A-t-il un bénéfice résidentiel au sens du droit ? Nous l'ignorons.

« Il est *probable* que ... » La lettre exigée par le c. 112 existe-t-elle, oui ou non ? Si elle existe, elle devrait être, de par le c. 112, entre les mains du prêtre : *obtinere debet (clericus)... ab Ordinario alienæ diœcesis litteras...* Si elle n'existe pas, il n'y a pas eu excardination.

Quant à la notification de l'attribution de ces lettres, le droit ne la requiert pas à peine de nullité (c. 116).

Il en est de même pour le serment que le nouvel Ordinaire devait faire prêter : il est requis *sub gravi*, mais non sous peine de nullité (c. 117-3°).

Par ailleurs, les expressions employées au début : « Un prêtre a obtenu... de son nouvel Ordinaire, » semblent indiquer qu'il s'agit de l'excardination-incardination du c. 112.

Nous ne pouvons donner, en l'absence de renseignements précis, de réponse plus ferme.

Ad I. Il nous est impossible de le savoir.

Ad II. Une chose certaine, c'est que ce prêtre appartient soit à son ancien diocèse, soit à celui dans lequel il vit présentement. Il ne peut donc pas « s'en aller ailleurs. » Il n'y a pas de clerc *vagus* (c. 111 § 1). Ou bien les solennités requises par le c. 112 ou 116 ont eu lieu, et alors le clerc appartient au diocèse qu'il habite ; ou bien elles n'ont pas eu lieu, et alors il appartient toujours à son premier diocèse.

Ad III. Non, il ne doit pas quitter son poste actuel sans avoir tiré au clair sa situation réelle. Le meilleur moyen pour arriver à ce résultat est de s'adresser à l'Ordinaire de sa résidence et de

ses fonctions. Il y a présomption que c'est cet Ordinaire qui est canoniquement le sien, et cet Ordinaire lui donnera les précisions utiles.

Mais, encore une fois, ce prêtre devrait avoir en sa possession les pièces prévues par le c. 112 ou le c. 114, qui règleraient évidemment la question de fait.

Q. — Je soutiens qu'il n'est pas plus permis à quelqu'un qui n'est pas en guerre, d'avoir une délectation morose de l'action de tuer un ennemi à la guerre, qu'il n'est permis à quelqu'un non marié d'avoir une délectation morose de l'acte charnel. Péché mortel dans les deux cas.

Pierre me réplique sans pouvoir me donner de raisons, sinon que « ça n'a pas de bon sens. »

R. — Mais si, la question a du bon sens, et beaucoup. Toute délectation *de malo* qui est *approbatio* et *complacentia in malo,* fût-elle seulement dans la « pensée, » est péché, dont la gravité s'estime d'après la note morale de l'objet mauvais qui est en cause.

Nous ne voulons point entrer ici dans tout le détail de la théorie morale des délectations moroses. Disons seulement, pour satisfaire notre correspondant, qu'il y aurait d'abord à distinguer la délectation *sensitive* de celle qui est de pur ordre *rationnel.* La première est facilement plus grave, en raison des contrecoups prohibés que peut entraîner dans la sensibilité la délectation, v. g. de re venerea. Dans l'ordre rationnel, cet élément aggravant fait défaut, et c'est déjà une première raison de ne point apprécier avec la même sévérité les délectations des deux ordres.

Notez encore que la mauvaise pensée « rationnelle, » à cause de son abstraction même et du jeu automatique de la mémoire, peut aisément présenter des excuses *a tanto,* et même *a toto,* si l'objet mauvais n'est pas approuvé avec complaisance délibérée sous sa formelle raison peccamineuse.

Remarquez enfin que la délectation portant sur la pensée du mal et non sur le mal lui-même, n'est pas en soi chose illicite ; et il en faut dire autant de la délectation qui se réfère, non à l'œuvre mauvaise en soi, mais v. g. à l'habileté avec laquelle elle a été exécutée.

Tout cela explique pourquoi l'on est pratiquement porté à ne s'inquiéter guère, comme de sérieux cas de conscience, que des délectations *contra VI*m. N'empêche que vous avez théoriquement raison d'admettre, pour les autres, des fautes graves possibles quand elles comportent réellement l'approbation d'une immoralité gravement caractérisée.

Q. — Une personne pieuse veut s'adresser à un dentiste, ministre protestant américain, qui est seul dans notre localité. Le dentiste le plus proche est à plus de 400 kilom. d'ici.

Cet Américain n'exige aucun honoraire pour ses services, et si quelqu'un lui demande ce qui lui est dû pour sa peine, il répond : « Vous ne me devez rien. »

Donc, une personne catholique, très pieuse, a besoin de s'adresser à ce dentiste. Elle sait que ce dernier ne voudra pas accepter de rémunération, et elle se demande si elle pourrait se servir de cette formule : « Voilà pour vos œuvres, » en lui glissant un petit billet dans la main.

Cette catholique n'a nullement l'intention de contribuer à la diffusion de l'erreur. Il n'y aura pas non plus scandale, puisque cela se passera en tête à tête avec le dentiste. Elle ne veut se servir de cette expression que pour décider le ministre américain à accepter son obole.

En se plaçant au point de vue de la moralité de l'acte humain, les protestants comme les catholiques ont des « œuvres » qui peuvent être en soi bonnes, utiles, ou indifférentes, v. g. faire l'aumône à des pauvres, habiller des personnes nues, procurer des remèdes pour soigner les maladies, construire ou réparer des habitations, etc., etc. Il semble qu'un catholique peut participer à des « œuvres » de ce genre, surtout s'il s'agit de rémunérer un service rendu.

Personne, je crois, ne blâmerait un hérétique qui dirait à un dentiste catholique, même si ce dentiste était prêtre : « Daignez accepter ceci pour vos œuvres. »

J'ai sous les yeux le travail de l'*Ami* sur la coopération dans la vente des mauvais livres (1922, p. 804 et 805), et les règles III et IV de la 2e col. de la p. 805 peuvent, à mon humble avis, s'appliquer au cas présent.

R. — Nous sommes de votre avis. La formule vague : « Pour vos œuvres, » n'entraîne pas une coopération spécifique déterminée à l'erreur, comme le ferait par ex. cette autre formule : « Pour votre chapelle, » qui ne serait pas admissible. Du reste, l'expression « Pour vos œuvres, » dans le cas présent surtout, a pluiôt pour but de couvrir poliment un cadeau, que de contribuer à une « œuvre » quelconque. Assurément, celui qui reçoit ne se tient pas pour obligé d'affecter la somme offerte à une « œuvre. » Il sait fort bien que cela veut dire : « Faites-en ce que vous voudrez, cet argent est votre propriété personnelle absolue ; » d'autant plus qu'il est la rémunération équivalente d'un travail qui mérite d'être payé. Pour couper court à tout scrupule de conscience, mieux vaudrait conseiller de dire simplement : « Pour vos pauvres, » ou d'indiquer une œuvre v. g. philanthropique, dépourvue de caractère confessionnel.

Q. — J'habite une maison en dehors du couvent de religieuses dont je suis aumônier. Leur chapelle n'est que semi-publique. Puis-je faire dans cette chapelle les visites requises pour le gain des indulgences, me regardant comme assimilé aux personnes qui habitent le couvent ?

Et ma mère qui habite avec moi ?

R. — Le c. 929 accorde sur ce point les plus larges facilités qui aient été jusqu'ici données, en reproduisant les facultés concédées par le décret du St-Office du 14 janvier 1909.

1o Tout fidèle, de l'un et de l'autre sexe, sans aucune distinction d'âge, ou de santé, sans aucune mention d'empêchement que ce soit, — membre d'un établissement religieux au sens propre, où l'on se retire pour acquérir la perfection, ou d'un établissement d'éducation et d'instruction, d'une maison de santé, d'un hospice, d'un hôpital, pourvu qu'il s'agisse d'un établissement érigé avec le consentement de l'Ordinaire, soit du lieu, soit religieux, — et y menant la vie commune ;

2° De plus, tout le personnel de la maison, — pourvu qu'il habite réellement l'établissement,

Lorsque ces établissements n'ont pas d'oratoire public, ou une église à eux annexée, peuvent gagner les indulgences, sans visiter une église ou un oratoire public, comme il est requis, pourvu :

a) Qu'ils visitent l'oratoire ou chapelle de l'établissement ;

b) Que cet oratoire ou chapelle soit un lieu sacré où ils peuvent régulièrement satisfaire au précepte d'entendre la messe. Il n'en serait pas ainsi s'il n'y avait dans l'établissement qu'un oratoire strictement privé à l'usage soit des religieuses, soit d'un pensionnaire, soit d'une catégorie de pensionnaires ;

c) Que la visite de l'église ou oratoire public, dans les conditions du gain des indulgences, soit mentionnée sans *aucune détermination*, c'est-à-dire qu'il ne soit pas fait mention d'une église particulière, église consacrée à tel Saint, église de tel Ordre, église paroissiale, etc.

L'aumônier pourrait être compris dans le personnel de la maison, sa famille aussi, pensons-nous. Mais il vous manque, à vous personnellement et à votre mère, une condition nécessaire : vous n'habitez pas l'établissement. Vous ne pouvez évidemment habiter que *sous toit séparé*. Mais si vous habitiez *dans l'intérieur des murs*, vous seriez dans les conditions voulues. Si non, non.

Q. — Vu le c. 522 § 2 et § 3, quels sont les droits des confesseurs-adjoints ?

Ont-ils seulement le droit de se présenter au couvent dont ils sont adjoints *sur demande explicite* de telle ou telles religieuses ?

Ont-ils le droit de se présenter d'eux-mêmes à des époques déterminées, — tous les quinze jours, p. ex., ou tous les mois, — dans une communauté assignée, se mettant ainsi à la disposition de toutes les religieuses, au moins indirectement, faisant indiquer leur présence par la Supérieure de la communauté, et devenant ainsi plus ou moins le confesseur ordinaire d'une ou plusieurs religieuses, ce qui pourrait être contre le c. 520 ?

R. — Voudriez-vous, le Code en mains, nous dire ce que sont ces personnages nommés « confesseurs-adjoints » ? Où le Code les nomme-t-il « confesseurs-adjoints » ? Où les nomme-t-il « adjoints, » et à qui ? Où les nomme-t-il même « confesseurs » à titre fixe et ferme ? Quand vous aurez établi ces points, vous pourrez parler des DROITS de ces personnages.

Reportez-vous à ce que nous avons dit l'an dernier, p. 551, col. 1, n. 2. Vous y verrez le rôle de ces *prêtres* à qui les religieuses *peuvent recourir*, si elles le jugent bon, dans *les cas particuliers*. Ce qui exclut évidemment, de la part de ces prêtres, toute fonction *régulière* et *suivie*, tout *titre* plus ou moins hiérarchique, et tout droit *d'élever confessionnal* dans la chapelle des religieuses.

Vous y verrez également qu'ils doivent bien se garder de faire intervenir dans leur rôle la Supérieure, que le droit exclut formellement de toute ingérence sur ce point, c. 521 § 3.

Défiez-vous donc des dénominations nouvelles, généralement peu précises, bien que prétendues commodes pour vulgariser la doctrine, et qui entraînent à des idées fausses, à des constructions étrangères au droit, quand on les prend à la lettre et qu'on en déduit les conséquences rigoureuses.

Le droit reconnaît de façon permanente deux confesseurs : l'ordinaire (c. 520 § 1) et l'extraordinaire (c. 521 § 1). De façon transitoire, il admet la possibilité du confesseur spécial, ou du directeur spirituel spécial (c. 520 § 2). En dehors de ces trois cas, et dont l'un, répétons-le, est transitoire, personne ne reçoit du droit le nom de confesseur. Aucun n'a de fonction *fixe*, qu'il *doive* remplir.

Que les « quelques prêtres » désignés par l'Ordinaire « pour chaque maison, à qui *puissent facilement recourir les religieuses* pour le sacrement de pénitence, dans *les cas particuliers* » (c. 521 § 2), attendent donc, dans l'humilité de leur service, que le cas particulier se réalise, que les religieuses recourent librement à leur ministère. Et que Dieu garde son Eglise de cet abus qui consisterait à *faire naître le cas* pour user du *pouvoir !*

Q. — L'opinion suivante d'un confrère m'a paru plutôt audacieuse que réfléchie. Il s'agissait de l'observation de la loi de l'abstinence dans un hospice cantonal où sont hébergées une vingtaine de personnes âgées ou impotentes, ou peu intelligentes, parfois aussi des pensionnaires bien dispos. Cet hospice est desservi par des religieuses. Le confrère en question prétendait que non seulement les personnes hébergées dans cet hospice, mais encore le personnel et les religieuses étaient dispensées de la loi de l'abstinence.

Que pense l'*Ami* de cette opinion ?

R. — L'interprétation d'une dispense s'établit, soit d'après l'intention de son objet, soit d'après la concession qui en a été faite par l'autorité légitime. Le personnel en question — et les religieuses en font partie — se trouve-t-il objectivement, à cause de son service, dans des conditions telles qu'une dispense accordée à une partie des hôtes de l'hospice puisse lui être appliquée aussi ? On ne nous le dit pas. C'est fort possible, et si ce personnel a interprété ainsi la dispense accordée, il n'y aurait pas lieu de l'en blâmer.

Mais il est peu probable que les choses se soient passées ainsi. La dispense accordée a dû l'être sans doute à l'hôpital *in globo*, et alors nous ne comprenons pas la raison de la question posée par notre correspondant. Il n'est d'ailleurs guère vraisemblable que les religieuses aient d'elles-mêmes fixé cette interprétation.

Que s'il s'agit, non d'une *dispense*, mais du seul fait de l'*exemption* de la loi constaté chez les malades, en raison de leur état de santé, il est tout clair que pareille exemption ne profite qu'aux infirmes.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 20 februarii 1924.
ETIG LINDECKER, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNEE (5e SÉRIE) N° 9 28 FEVRIER 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que faut-il penser du privilège de réciter le bréviaire mentalement, accordé, paraît-il, aux Franciscains ?

1° En quoi consiste au juste ce privilège ?
2° Est-il authentique ?
3° Est-il accordé à tous les Ordres par participation ?
4° Existait-il encore au moment de la promulgation du Code ?
5° Le nouveau droit canon l'a-t-il supprimé ?
6° S'il existe encore actuellement, les Tertiaires dans les ordres sacrés peuvent-ils en user ?

R. — La question que vous posez a été agitée ces dernières années. Comme le dit Mgr Melata, dans les *Analecta Ecclesiastica*, 1910, p. 417, n. 3 : « Il s'agit là d'une question qui n'est pas purement spéculative. Elle est au contraire souverainement pratique. Elle intéresse en effet une des principales obligations du clergé, et touche, à cause de la communication des privilèges, presque tout le clergé, non seulement régulier mais séculier. » Par la diffusion des tiers ordres, si le privilège est authentique, si les privilèges des grands Ordres sont assurés aux tiers ordres, il résultera de cette prétendue concession, que plus personne bientôt dans l'Eglise ne récitera le bréviaire, qui est une prière essentiellement vocale. La prière publique de l'Eglise, quotidiennement offerte par les clercs des ordres sacrés, disparaîtra, et radicalement.

Les *Analecta Ecclesiastica* ont publié successivement, en 1910 et 1911, deux longues études sur ce sujet. L'une, de Mgr Melata (1910, p. 417-423 et 458-463), est opposée au privilège. L'autre, du P. Victorius d'Appeltern, Capucin, essaie de maintenir la probabilité du privilège (1911, p. 419-427).

Nous inspirant de ces deux études qui exposent les opinions opposées, et élargissant le sujet, comme nous y invite notre correspondant, nous allons donner notre avis sur le point, en appliquant les règles de la critique historique, théologique et canonique.

I. Teneur du prétendu privilège. — On lit dans une lettre adressée à l'Ordre des Frères Mineurs par le cardinal Laurent Pucci, du 15 avril 1516, que, entre autres concessions, le Pape Léon X, par un *oraculum vivæ vocis*, avait répondu favorablement à la demande suivante : « *Et similiter placeat Sanctitati Vestræ, ut ne Fratres mutuo se impediant in officio divino, aut aliis sint fastidiosi, quod illa, quæ in Ordinario jubentur dici secreto sub silentio tam in horis canonicis, quam etiam in Missa, non teneantur proferre vocaliter, sed satis faciant dicendo mentaliter, aut legendo intra se per librum, quia aliqui devotius sic dicunt, et absque impedimento et fastidio aliorum, et eodem modo possit facere, qui dicit officium per se solus, cum prolatio verbalis sit præcipue ut ab aliis intelligatur.* »

Ou nous nous trompons fort, ou cette concession constitue un privilège, et même tel que personne ne refusera de le qualifier d'exorbitant. Il convient donc de l'interpréter dans l'exacte rigueur des termes, sans ajoute comme sans restriction.

En effet, la loi est formelle sur ce point : *Privilegium ex ipsius tenore æstimandum est,* NEC LICET *illud extendere aut restringere* (c. 67) ; *Rescripta intelligenda sunt secundum propriam verborum significationem et communem loquendi usum, nec debent ad casus alios præter expressos extendi* (c. 49).

Les termes de la lettre de Pucci sont très clairs, et n'ont besoin d'aucune interprétation. Si cependant quelqu'un les trouvait douteux, nous devrions lui citer le c. 50, d'après lequel il y aurait lieu, vu le cas de doute, à interprétation stricte : personne en effet sain d'esprit et de bonne foi qui n'admette que cette concession soit de celles dont parle ce canon, qui « *adversantur legi in commodum privatorum.* »

Remarquons que ces règles d'interprétation, bien que tirées par nous du Code, lui sont antérieures, et qu'elles sont nettement exposées, en dernier lieu et sous forme très précise, dans le Sexte de Boniface VIII, dont les règles du droit 15, 28, 30, 48, 61 et 74, s'imposaient à tous les commentateurs, en 1516, depuis plus de deux cents ans. (Const. *Sacrosanctæ Romanæ Ecclesiæ,* du 3 mars 1298, qui promulgue le Sexte).

En appliquant ces principes d'interprétation, nous trouvons, dans le passage cité de la lettre du card. Pucci, les concessions suivantes :

1° Concession aux Frères Mineurs qui disent l'office divin en commun, de dire mentalement, ou par lecture seulement intérieure et sans prononciation vocale, les parties de l'office que la rubrique ordonne de dire secrètement, silencieusement, c'est-à-dire à voix basse.

2° Même concession aux mêmes, et dans les mêmes circonstances, pour la messe.

3° Même concession, relativement à l'office divin, pour le Frère Mineur qui dira l'office seul.

Les trois concessions sont faites aux Frères Mineurs. Il ne manque pas de commentateurs qui ont voulu les restreindre aux scrupuleux. Ceux-là en effet étaient plus exposés à réciter fort, au chœur, les parties récitées à voix basse ; d'où gêne pour les voisins. — Cette interprétation doit être écartée, parce qu'elle restreint, sans fondement, la teneur du privilège. Concluons ici avec le très grand canoniste Navarre : « Ce n'est pas dans le texte. » Cette conclusion s'impose d'autant plus que la même lettre de Pucci contient des concessions faites nommément à des Frères Mineurs scrupuleux : le silence du texte en prend une plus particulière valeur.

a) La première concession ne souffre pas de difficulté. D'après elle, le *Pater* et l'*Ave,* au besoin le *Credo,* au commencement ou à l'intérieur des Heures, qui de par la rubrique doivent être prononcés *secreto (secreto usque ad* Et ne nos... ; *secreto usque ad* Carnis resurrectionem..., etc.), mais qui doivent cependant être prononcés *vocaliter,* ces passages-là, en vertu du privilège accordé, peuvent n'être dits, au chœur, que mentalement par les Frères Mineurs. Au lieu de les prononcer *vocaliter,* ils peuvent se contenter de les dire mentalement, sans réelle prononciation, soit en les suivant sur un livre, soit sans les lire du tout. Mais il s'agit uniquement de ces passages que la rubrique prescrit de dire *secreto.*

b) La deuxième concession, dans la teneur même des termes, a reçu deux interprétations, suivant qu'on en a fait bénéficier ou non le Frère *célébrant* le saint sacrifice.

Il semble bien que le privilège ne s'applique qu'aux prières communes que font, d'après leurs constitutions, les Frères Mineurs assistant à la Messe, et non pas la célébrant. C'est l'interprétation du card. de Lugo *(Resp. mor.,* lib. III, n. 17). Le savant et judicieux cardinal remarque que c'est là le sens qui paraît résulter des paroles de la demande : *ne Fratres mutuo se impediant... aut aliis sint fastidiosi...* Il s'agit de ceux qui sont au chœur, assez près les uns des autres pour pouvoir se gêner mutuellement. Le célébrant, seul à l'autel, ne peut troubler personne par la prononciation à voix basse.

De plus, appliquer au célébrant le privilège, continue le card. De Lugo serait lui permettre de dire ainsi, mentalement, tout le Canon, *præter verba consecrationis et orationem Dominicam.* Même les prières de l'oblation du pain et du vin, et les autres semblables, le prêtre pourrait ne pas les prononcer, « *quod absurdissimum est.* » Le cardinal se demande comment les fidèles présents à une messe ainsi célébrée assisteraient à une messe complète, puisque la messe est un acte du culte extérieur, et qu'une grande partie de la messe ainsi célébrée serait purement et simplement omise, et se réduirait à une oraison mentale et intérieure du prêtre.

D'autres commentateurs, comme Thomas Tamburini, n'admettent pas les réflexions de De Lugo. Ils étendent le privilège au célébrant. Tamburini prétend que le privilège s'entend *de ipsis partibus Missæ cantatæ quas sacerdos submissa voce legere per rubricas debet :* ainsi, tout ce que le chœur chante, Introït, *Gloria, Credo, Sanctus,* Epître, Evangile, etc. Ceci est manifestement faux, comme contraire au texte même de la concession : *illa quæ in Ordinario jubentur dici secreto.*

Un autre Jésuite, Scortia, prétend que Léon X n'aurait concédé que la prononciation *submissa voce : ut submisse dicerent.* Ceci est pure imagination, et ce serait réduire à néant le privilège obtenu : ce qui ferait une interprétation inacceptable (c. 68). Ce qui arrêtait le Jésuite Scortia, c'était qu'il ne voyait que ce moyen d'empêcher la concession de s'appliquer aux paroles de la consécration.

De fait, nous ne voyons pas comment on pourrait échapper à cette extrémité. Tamburini dit bien : *Consecratio... semper est intelligenda exclusa, ex eo quod sit confectio Sacramenti, quod constare debet ex rebus et verbis.* Mais c'est là apporter une restriction qui n'est pas dans les termes de la concession. Il n'y a aucune raison d'exclure les paroles de la consécration : elles sont marquées, dans l'*Ordinarium,* pour être dites à voix basse, *secreto.*

Ce sera absurde et impossible, nous dira-t-on. — Nous ne prétendons pas le contraire, et cela même démontrera que le privilège est ou exorbitant, ou impraticable, et par conséquent insoutenable.

La discussion de cette deuxième concession est de nos jours inutile, puisque ceux-là même qui croient le privilège non seulement concédé, mais encore valable, déclarent que cette deuxième concession est révoquée. Aussi n'essaient-ils pas d'interpréter la concession. C'est assurément plus prudent. Outre qu'on se heurterait dans l'interprétation à bien des difficultés, on évite de se voir opposer des conséquences absurdes et inacceptables dont la valeur ne s'arrêterait pas à cette seule des trois concessions.

c) Quelle est l'extension de la troisième concession, relativement à l'office récité en particulier ? Faut-il l'entendre des seules parties qu'atteint la concession pour la récitation au chœur, ou de toutes les parties de l'office, hymnes, leçons, psaumes, etc. ?

Des théologiens se sont trouvés pour adopter l'une ou l'autre interprétation. Des auteurs graves et renommés sont dans les deux camps opposés, De Lugo dans l'un, les *Salmanticenses* dans l'autre [1]. Constatons cependant, avec Ferraris (v° *Offic. divin.,* art. III, n. 101), que l'interprétation limitée est à peu près commune, *fere communiter.*

[1] Nous ne comptons guère dans le cas S. Alphonse de Liguori, étant donné qu'acceptant purement et simplement le raisonnement des *Salmanticenses* et ne connaissant que par eux soit la question soit les opinions des autres théologiens, il ne saurait, sur le point, faire nombre ou autorité distincte des *Salmanticenses.*

L'important est donc de savoir sur quelles raisons les uns et les autres basent leur interprétation.

Il faut convenir que si l'on s'en tient, et nous avons vu qu'on le doit, au sens des termes, l'interprétation limitée s'impose. « Et que puisse faire de même façon, *eodem modo,* celui qui dit l'office seul. » *Eodem modo* signifie, d'après le texte, que le Frère Mineur qui dira son office seul pourra, comme les Frères Mineurs qui récitent l'office au chœur, dire seulement *mentaliter* les parties que la rubrique exige de réciter *secreto sub silentio.* La matière des deux concessions (la première et la troisième) doit être la même. Ainsi le cardinal De Lugo.

Les *Salmanticenses* au contraire, et les tenants de l'interprétation large, appuient leur opinion sur les mots de la fin : « Puisque la prononciation verbale a pour but principal d'être entendue par les autres. » Ainsi les *Salmanticenses* : « Puisque rien dans la récitation privée n'est dit pour que les autres l'entendent, il s'ensuit que, en raison de ce privilège, tout peut être dit mentalement, de même que, en raison du même privilège, peuvent être dites *mentaliter,* dans la récitation publique, les parties dont l'audition n'est pas nécessaire aux autres. » Autrement, conclut le P. Victorius d'Appeltern, « ces paroles seraient tout à fait vaines et ridicules. »

A quoi nous répondons :

1) Même de cette façon, ces paroles ne cesseront jamais d'être « vaines et ridicules. » En effet, on ne peut admettre que la prononciation vocale de l'office divin soit surtout *(præcipue)* pour que les co-récitants l'entendent. — La vraie raison de la récitation vocale de l'office est celle donnée par S. Thomas, 2ª-2æ, qu. 83, art. 12 : la récitation de l'office est un acte du culte extérieur. — L'office divin imposé aux ministres de l'Eglise, les rend représentants de la communauté chrétienne. Comment la représenteront-ils par une récitation purement mentale ? — Il est faux, tellement faux, que la récitation vocale soit imposée pour l'audition, que : *a)* cette audition d'autrui n'est nullement exigée ; *b)* il n'est pas requis qu'on s'entende soi-même, il suffit qu'il y ait *prolatio verbalis ; c)* si c'était vrai, aucun clerc dans les ordres majeurs non astreint à la récitation chorale de l'office divin, ne serait plus obligé à la récitation verbale : en effet, si la FIN de la loi était l'audition par autrui, là où l'audition d'autrui est exclue, la FIN de la loi n'existant pas, la loi elle-même n'existerait pas.

Le motif indiqué ne vaut donc rien. Que vaut une interprétation basée sur ce motif ? Un rien égal.

Nous répondons : 2) Il n'est pas nécessaire que ces paroles ne soient pas vaines. Les motifs d'une demande, surtout dans le cas des termes et du mode de la lettre de Pucci, ne sont pas matière d'interprétation d'une concession. Rien ne prouve qu'ils aient été pour une part quelconque dans la concession faite par le Supérieur, soit comme *ratio motiva,* soit comme *ratio impulsiva.*

Le motif indiqué ne vaut donc rien. Et c'est le principal.

Le P. Victorius d'Appeltern en invoque trois autres qui sont plus faibles encore.

1° Les mots de la concession, « *qui dicit officium per se solus,* » sont universels et s'étendent à tout l'office. — Nous ne saisissons pas. Ces mots désignent bien quiconque dit l'office seul, et sont universels dans ce sens. Quant à prouver que la concession s'applique à tout l'office et non aux *Pater, Credo, sub silentio,* c'est ce qui ne paraît pas. Ces termes ne se rapportent à rien de plus et d'autre que la récitation privée de l'office.

2° Les mots *eodem modo possit facere* « ne veulent rien dire d'autre que la manière de se comporter, c'est-à-dire de réciter *mentaliter,* lorsqu'il dit l'office seul. » — Sans doute, et cela ne désigne pas la *matière* de ce mode de se comporter, qui n'est, suivant les termes du rescrit, que *illa quæ in Ordinario jubentur dici secreto sub silentio.*

3° Le P. Victorius d'Appeltern prouve par le contexte, par la fin de la demande et de la concession, que *eodem modo* se rapporte à *non teneantur proferre mentaliter,* et non pas à *illa quæ in Ordinario jubentur dici secreto.*

Disons d'abord que la FIN de la concession, il ne la connaît pas, la concession n'étant faite que sous la formule générale : « *ut fuerant petita... concessa fuerunt,* » ce qui n'indique pas la fin du concédant, ni son adoption des motifs de l'impétrant.

Ceci posé, *concedo suppositum, nego consequentiam.* Nous concédons le tout, nous tenons nous aussi que *eodem modo* se rapporte à *non teneantur proferre mentaliter ;* mais le complément de *proferre mentaliter* — c'est incontestable — c'est *illa quæ in Ordinario jubentur dici secreto.* Ils peuvent agir de la même façon, c'est-à-dire ne pas prononcer *verbaliter,* mais quoi ? uniquement ce qui fait l'objet de ce *proferre mentaliter,* c'est-à-dire : *illa quæ...*

D'où l'on voit que, après examen de toutes les raisons données par les partisans de l'interprétation large, aucune de ces raisons n'a de valeur. Elles sont toutes, soit en particulier, soit dans leur ensemble, bien loin de constituer des motifs graves sur lesquels seuls peut se baser la probabilité d'une opinion.

Nous devons donc conclure que la première et la troisième concession portent, non pas sur tout l'office, mais sur les parties de l'office que la rubrique prescrit de réciter *secreto sub silentio.*

II. Authenticité du privilège. — Ce privilège est le 12e des 20 contenus dans la susdite lettre du card. Laurent Pucci, et représentés comme obtenus en forme *d'oraculum vivæ vocis* du Pape Léon X, quelque temps avant le 15 avril 1516.

Ce cardinal Laurent Pucci est connu non seulement comme un de ceux qui firent le plus éhonté

commerce de grâces et indulgences sous Léon X, mais comme le théoricien de ce commerce. Très versé en droit canonique, dont il fut professeur à Pise, avant que Léon X payât en sa personne, de la pourpre, les services rendus aux Médicis par la noble famille florentine des Pucci, très habile théologien, et la casuistique n'ayant aucun secret pour lui, le card. Pucci déclara et établit que ce commerce et trafic des grâces et indulgences devait être considéré comme une source légitime et honnête de revenus pour un pape. Sa conduite démontra qu'il reconnaissait la même légitimité en faveur des cardinaux.

C'est donc une lettre de ce personnage, datée du 15 avril 1516, qui contient ce privilège. « *Ubinam gentium sunt istiusmodi litteræ?* » dit le théologien romain censeur de Ferraris (*Prompta biblioth.*, v° *Offic. divin.*, art. III, n. 95). Si tant est qu'elles aient jamais existé en forme authentique, nous n'avons la reproduction de ces lettres que dans deux auteurs de l'ordre des Franciscains : — 1° Emmanuel Rodriguez, *Nova Collectio et Compilatio privilegiorum Apostolicorum Regularium mendicantium et non mendicantium.* Dans l'édition de Venise, 1611, la lettre se trouve à la p. 316 Dans l'édition d'Anvers, 1616, à la p. 500. On voit à la seule pagination combien de privilèges l'auteur avait OUBLIÉ d'indiquer dans l'édition de quatre années précédente. — 2° Alphonse de Casarubios cite cette lettre dans ses *Monumenta Privilegiorum Fratrum Minorum*, et la partie qui contient le privilège en question, dans son *Compendium Privilegiorum Fratrum Minorum.*

D'après Casarubios, de nombreux Provinciaux d'Espagne avaient des exemplaires de cette lettre : c'est beaucoup pour que ces exemplaires soient authentiques, et il est étonnant qu'aucun ne nous soit parvenu sur le nombre. Un exemplaire se trouvait au couvent de St-Jacques de Compostelle.

Cette dernière particularité est évidemment ignorée de Rodriguez, qui donne la lettre de Pucci sans indiquer sa source. Cette ignorance et ce manque d'indication sont d'autant plus remarquables que, d'une part, Rodriguez appartient à la province de de St-Jacques de Compostelle, et que, d'autre part, il indique régulièrement l'endroit où se trouve l'authentique des bulles par lui citées. Personne assurément ne verra dans ces détails une preuve d'authenticité de la lettre de Pucci.

De plus, il y a, dans le commencement et la suscription de la lettre (le P. Victorius d'Appeltern le cite d'après Rodriguez et d'après les *Monumenta* de Casarubios) une différence assez notable. Ce n'est point non plus une marque sérieuse d'authenticité.

Encore : la formule « *Sacrosanctæ* Ecclesiæ Romanæ Presbyter Cardinalis, » émanant d'un cardinal de l'entourage de Léon X, bien que possible, ne laisse cependant pas que de surprendre.

Ce qui est plus grave, c'est que le *Compendium* de Casarubios est un assemblage fantastique où les privilèges authentiques sont mélangés à d'autres, nombreux, qui ne le sont pas. Casarubios le sait fort bien, puisqu'il distingue par un graphique spécial les authentiques et les non-authentiques. Pourquoi donc insère-t-il ces derniers ?... Pareille méthode devait l'entraîner à des erreurs, à des marques d'authenticité données à des prétendus privilèges non authentiques ; sans compter les fautes d'impression, si nombreuses. Cela explique que le P. Jérôme de Sorbo, plus tard Général des Capucins, ait dû publier des éditions corrigées de Casarubios. Or si dans les trois premières éditions corrigées, 1552, 1595, 1599, le privilège dont il s'agit est représenté comme authentique, dans l'édition de 1609 il est marqué comme ne l'étant pas. Si l'on réfléchit qu'à la même époque Rodriguez n'indique pas d'où il tire l'authentique de la concession, on ne pourra que conclure qu'à cette date, moins d'un siècle après la prétendue concession, l'authenticité du privilège, même chez les Frères Mineurs, ne paraissait pas bien certaine.

Il nous paraît donc que pour quiconque veut appliquer les règles de la critique historique, le privilège dont il s'agit, la lettre du card. Pucci, ne peuvent pas être tenus pour des actes d'une authenticité certaine.

III. La communication du privilège avant le Code. — Supposé l'existence et l'authenticité du privilège, il aurait été étendu non seulement aux Frères Mineurs, mais à tous ceux qui participaient à leurs privilèges. Cette participation s'était tellement élargie que l'on peut dire que tous les religieux en avaient la communication.

Il y a cependant une exception. La Compagnie de Jésus n'avait pas communication de ce privilège. C'est que la communication, pour la Compagnie, se fait uniquement au Général, et celui-ci est libre d'en faire profiter ou non les membres de sa Société [1]. La non communication de ce privilège spécial paraîtra d'autant plus remarquable que personne n'aura l'idée d'affirmer que la célèbre et si méritante Compagnie a dédaigné les privilèges et n'en a pas obtenu.

IV. Existence du prétendu privilège au moment de la publication du Code. — Ce privilège était un *oraculum vivæ vocis.* Or tous les privilèges antérieurs de ce genre ont été supprimés. Par Grégoire XV d'abord, le 2 juillet 1622, Const. *Romanus Pontifex.* Ce pontife fit cependant exception pour les privilèges ainsi obtenus à la demande de personnes royales, ou confirmés par un cardinal. Cette suppression n'aurait donc pas atteint le privilège, au cas où la lettre de Pucci serait authentique.

Urbain VIII, par sa constitution *Alias felicis,* du 20 déc. 1631, supprima tous les privilèges *vivæ vocis,* même ceux concédés à la demande des empereurs, des rois, même ceux attestés par des écrits de cardinaux. Il est clair que ce jour-là le

[1] On ne peut s'empêcher d'admirer ici la saine et intelligente organisation de la puissante Compagnie, qui tend par-dessus tout à lui conserver son esprit particulier, et qui la défend magnifiquement contre des faveurs propres à détruire ses traditions. Nous nous permettons de penser que cela vaut mieux que la course aux privilèges et ce désir, un peu enfantin, il faut l'avouer, d'user de toute faveur accordée au voisin.

fameux privilège, si tant est qu'il existât, fût révoqué.

Cependant, le 11 avril 1635, par sa seconde constitution *Alias felicis,* le même Urbain VIII revint sur la première, et maintint les *oracula vivæ vocis* attestés par les *Officiaux* ou *Ministres* des Papes *dans leurs fonctions.*

Tout se réduit donc à ce point : le cardinal Pucci était-il un *Officialis seu Minister* de Léon X ? Une seule particularité permet de répondre affirmativement : le cardinal Pucci était, en 1516, protecteur des Frères Mineurs. Le protectorat d'un Ordre religieux donnait en effet au Cardinal qui était revêtu de cette charge une certaine juridiction sur l'Ordre, et en faisait un intermédiaire entre le Pape et l'Ordre.

Mais le privilège, encore ici, joue de malheur. En 1516, comme cela ressort d'une pièce officielle émanée des Frères Mineurs, le cardinal Pucci n'était pas protecteur de l'Ordre. Le *Manuale de' Novizi e Professi chierici e laici Minori Conventuali* (Romæ, Tipog. Vatic., 1877), au chap. VII, intitulé : *Cardinali di S. R. Chiesa Protlettori del nostro Ordine,* cite comme protecteurs les cardinaux :

18. Jérôme de la Rovère.

19. Dominique Grimani, patricien de Venise, ... en 1511 évêque de Porto, puis nommé protecteur. Mort en 1523 à Rome âgé de 63 ans.

20. Marc Vigario... Ce qui ne laisse pas de place pour un protectorat de Pucci, dont le nom est d'ailleurs absent de cette liste officielle.

L'argument tombe donc complètement. Et comme c'est le seul sérieux, et le seul digne du nom d'argument, il est absolument hors de doute que ce privilège, s'il a jamais existé, a été révoqué par la Const. *Alias felicis* d'Urbain VIII, du 20 déc. 1631, sans que la seconde Const. *Alias felicis* du 11 avril 1635 ait rendu vigueur à ce privilège, qui demeura supprimé.

A cette réfutation l'on n'a rien répondu, parce qu'il n'y avait rien à répondre. Il n'y a qu'à enregistrer le fait : le cardinal Pucci, de l'avis des Frères Mineurs eux-mêmes, n'a jamais été protecteur de l'Ordre.

On a tenté d'y répondre indirectement en disant que tous les cardinaux sont les *Officiales* du pape : ce qui est faux.

Toutes les autres allégations ne méritent pas de retenir l'attention d'esprits sérieux.

V. Le privilège existerait-il après le Code ? — Le canon 613 s'exprime ainsi : « Tout Institut religieux possède les seuls privilèges qui, ou bien sont contenus dans le présent Code, ou bien lui auraient été concédés directement par le Siège Apostolique, toute communication exclue pour l'avenir. »

Les commentateurs se partagent sur la question de savoir si la communication des privilèges est supprimée pour le passé. Il ne paraît cependant pas douteux que l'on doive répondre affirmativement.

Même ceux qui prétendent maintenir la communication avouent que, si l'on s'en tient au canon 613, on doit conclure à la suppression. L'aveu est de valeur. Il faut en effet commenter un texte de loi d'après le sens qu'il présente ; ce n'est que dans le cas de doute et d'obscurité qu'il faudra recourir aux « lieux parallèles du Code » (c. 18). Or, dans le cas, ce n'est que par des considérations tirées d'autres motifs que du doute et de l'obscurité, que l'on recourt à d'autres canons qui permettront de déclarer l'affaire douteuse. D'ailleurs, comme nous allons le voir, les arguments que l'on tire de ces canons ne sont point forts et ne restent pas sans réponse.

Le plaidoyer le plus développé en faveur du maintien de la communication se trouve dans Prümmer, *Manuale Juris eccles.*, p. 312.

a) Le premier argument invoqué est que la possession d'un privilège centenaire ou immémorial entraîne présomption de la concession même du privilège (c. 63 § 2). « Or la possession des privilèges dans ce cas est souvent plus que centenaire. » — Le c. 63 § 2 n'a rien à faire ici. Il ne s'agit pas de savoir si le privilège a été ou non concédé. On *sait* qu'il a été concédé. On *sait* à qui il a été concédé. On *sait* qu'il n'a pas été concédé à qui y participe par communication. Il n'y a donc pas lieu de faire usage d'une présomption pour établir l'un quelconque de ces points.

Par contre, il s'agit dans ce c. 63 § 2 de la simple *præsumptio juris,* qui admet la preuve du contraire (c. 1826), et il sera facile de prouver que tel ou tel privilège, n'existant que par communication, n'a pas été réellement concédé directement.

Cet argument est donc absolument frivole, et n'entraîne aucune probabilité. Il n'aurait d'ailleurs qu'une utilité restreinte, beaucoup de privilèges n'étant pas susceptibles de cette possession centenaire.

b) Autre argument : les privilèges concédés restent en vigueur à moins de révocation expresse (c. 4). — Reste à savoir si les privilèges issus de la communication sont des *privilegia concessa* à ceux qui en ont seulement communication.

Mais surtout peut-on dire que des privilèges contraires à une loi claire ne sont pas *expresse revocata ?* Il ne nous semble pas. Vouloir maintenir la communication, alors que le Code déclare que seuls demeurent les privilèges *directe concessa,* nous paraît une gageure vouée à un fatal échec. Nous ne voyons pas comment il n'y aurait pas là révocation expresse. Il s'agit d'une loi sur les privilèges religieux, réglant toute la matière, et s'exprimant en termes très clairs : *vel Sede Apostolica directe eidem concessa fuerint.*

c) Troisième argument. Je traduis textuellement : « La même chose (la sauvegarde de la communication) ressort clairement des mots mêmes du canon cité. En effet chaque religion obtient des privilèges de deux sortes : 1° ceux qui sont contenus dans le nouveau Code, et 2° ceux « qui leur auront été concédés par le Siège Apostolique » (gewöhrt sein werden : on ne dit pas *ont été* concédés, *fuerunt),* exclue *à l'avenir* toute commu-

nication. Cela étant, la communication des privilèges entre les religieux est exclue pour *l'avenir*, mais une telle communication ancienne paraît avoir gardé sa valeur légitime. »

Et voilà où est la faiblesse du raisonnement... On se sent gêné pour faire remarquer à quelqu'un qui écrit en latin, qu'entre *fuerunt* et *fuerint* il n'y a pas de différence de temps, mais seulement de mode. Ce sont bien deux passés, l'un à l'indicatif et l'autre au subjonctif, mais deux passés.

La difficulté viendrait-elle des conditionnels de nos langues modernes ? Des deux choses l'une : *concessa fuerint* doit être traduit par *qui leur auraient été concédés*, ou par *qui leur auront été concédés*, c'est-à-dire avoir le sens passé ou le sens futur.

Si c'est le sens passé, pas de doute : la communication est supprimée.

Si c'est le sens futur, non seulement la communication est supprimée, mais même tous les privilèges autrefois accordés et qui ne se trouvent pas mentionnés dans le Code.

Dans le premier cas on traduit : Les religieux ont deux sortes de privilèges : 1° ceux qui sont mentionnés dans le Code ; 2° ceux qui se trouvent leur avoir été concédés auparavant directement.

Dans le second cas, on traduit : Les religieux ont deux sortes de privilèges : 1° ceux qui sont mentionnés dans le Code ; 2° ceux qui se trouveront leur être concédés à l'avenir directement.

Peu importe pour le moment le sens accepté : dans les deux cas, la communication est supprimée.

On a donc raison de dire que le c. 613, traduit littéralement, ne permet pas d'entendre que la communication subsiste pour le passé.

d) Que valent certains arguments tirés de considérations bien étrangères au texte ?

On dit qu'il sera bien difficile de distinguer les privilèges que chaque Ordre a obtenus directement de ceux qu'il n'aura eus que par communication. — Il y a bien des difficultés auxquelles on doit se soumettre pour obéir à la loi. Le principe *Dura lex sed lex* a justement cette signification. Il ne servirait de rien de chercher à se dissimuler qu'il sera pénible de renoncer à certains privilèges, plus pénible encore de n'en plus user tout en les laissant au voisin. La sévérité de la loi n'est pas un prétexte pour que la loi ne soit plus une loi, c'est-à-dire ne crée pas une obligation.

De plus, à qui fera-t-on croire que les Ordres religieux ne savent pas, et de façon précise, quels sont exactement les privilèges qui leur ont été concédés ? N'en existe-t-il pas pour chaque Ordre des catalogues ?

Donc, une raison qui ne vaut pas.

Une autre : Ce ne peut être l'esprit du législateur de priver les religieux d'une si longue possession. — Il y a un principe d'interprétation, très bon, très juste, tiré de la loi romaine, qui s'oppose à ce genre d'argumentation, dont l'abus entraînerait l'échec de toute loi et de toute réforme ; ce principe est admis par tous les canonistes : *Verba clara non admittunt interpretationem, neque voluntatis conjecturam*. C'est bien le cas de l'appliquer ici, puisque, de l'avis de tous, la seule considération du c. 613 conduit à un sens de lui-même clair.

Ne recourons donc pas à une interprétation déloyale qui tenterait de sauver ce que la loi a voulu détruire.

Quant au dernier argument, le *sic in Urbe receptum*, il n'en est pas dont on ait moins abusé. — D'abord, pour le cas particulier, c'est faux. Le P. Blat, professeur au Collège Angélique, enseigne notre interprétation, il l'a exposée longuement dans son Commentaire du livre II du Code, p. 601 et 602. — En second lieu, il peut y avoir à Rome, comme en tout lieu de l'univers catholique, des usages particuliers, des coutumes qui s'introduisent, même des coutumes *præter* et *contra legem*. Des ordonnances du Cardinal-Vicaire démontrent que des *abus* tendent aussi à s'y glisser. Tenons d'abord pour la loi.

Nous pensons donc que la communication des privilèges est abolie même pour le passé par le c. 613, et le privilège dont nous parlons, autrefois communiqué, ne saurait plus l'être, ou continuer à l'être.

VI. *Quid* des Tertiaires ? — La question n'a de sens que dans le cas où le privilège serait encore en vigueur : ce qui n'est pas.

De plus, vu l'impossibilité de la communication, elle ne se poserait que pour les seuls tertiaires de St-François.

Ceci posé, non, un membre du tiers ordre ne saurait user des privilèges du premier ou du deuxième Ordre, sans en avoir la communication spéciale. Cette communication doit se prouver. Elle n'existe pas en vertu d'une concession générale. Gennari le prouve, *Consult.*, V, p. 207 sqq. Une preuve péremptoire : les Supérieurs du grand Ordre, pour les tertiaires franciscains, obtiennent parfois pour un certain nombre d'années cette participation de leurs tertiaires aux privilèges de l'Ordre. Nous en avons eu, il n'y a guère plus d'un quart de siècle, la preuve entre nos mains. La pièce (en vertu de la participation accordée *ad quinquennium* par Léon XIII, le 7 juillet 1896) prouvait également ce que nous disons plus haut : que les religieux savent parfaitement quels sont les privilèges qu'ils ont reçus directement, et quels sont ceux auxquels ils participent grâce à la communication. Elle établissait que la communication aux tertiaires se donne par rescrit spécial, et pour un temps déterminé.

Nous pouvons affirmer que le fameux privilège du card. Pucci était absent de la nomenclature.

Le privilège de réciter le bréviaire franciscain n'entraînerait pas ce privilège, qui est tout différent.

* * *

Pour conclure, nous dirons donc :

La concession du privilège de réciter le bréviaire mentalement, ne se fonde pas sur des bases historiques dignes de foi.

Si ce privilège a jamais existé, il devait s'entendre, non pas du bréviaire en entier, mais de certaines parties, de moindre importance.

Il a été certainement révoqué par Urbain VIII.

Sa communication, si besoin était, serait supprimée par le Code.

En aucun cas les tertiaires dans les Ordres sacrés ne pourraient en user sans avoir un indult exprès les y autorisant.

Une dernière raison pour qu'un confesseur ne puisse en autoriser la pratique, c'est qu'elle entraînerait la disparition de la prière officielle de l'Eglise sur les lèvres de ses clercs.

Q. — 1° Dans une conversation entre deux prêtres, l'un dit : « Une autorité du diocèse m'a conseillé ceci : Dans les mariages mixtes, en principe, ne pas faire connaître à la partie catholique contractant mariage avec un protestant, la défense ecclésiastique de se présenter devant le pasteur protestant. »

L'autre prêtre dit : « En principe, je le dirai, sauf en certains cas où la jeune fille est de bonne foi et serait obligée de s'y présenter pour éviter des conséquences très graves pour elle. »

Qu'en pense l'*Ami ?* (La paroisse compte environ 6 mariages de religion mixte par an sur 160 mariages).

2° Une paroissienne (de la famille des futurs) sachant qu'un mariage de religion mixte allait, contre les lois ecclésiastiques, se faire à l'église pour le fiancé, au temple ensuite pour la fiancée, consulte son curé avant d'en aviser le curé voisin qui doit bénir le mariage.

Son curé lui répond : « Gardez le silence, laissez faire, ne créez pas de difficultés. »

Pouvait-il empêcher le curé voisin d'être ainsi renseigné ?

R. — Les deux questions sont toutes les deux relatives à des mariages *mixtes*, c'est-à-dire à des mariages conclus entre une partie catholique et une partie hérétique. Pour y répondre d'une manière aussi complète que possible, il faut d'abord rappeler les principes, c'est-à-dire tout ce qu'exige la loi ecclésiastique, fondée d'ailleurs sur le droit divin et même sur le droit naturel pour plusieurs de ses exigences.

I. — En principe, il faut dire que l'Eglise *a horreur* de ces sortes d'unions et les défend partout très sévèrement, comme le dit le canon 1060, qui ajoute, ce qui est à retenir tout particulièrement : « Si même il y avait danger de perversion pour la partie catholique ou pour les enfants, la loi divine elle-même proscrit un tel mariage. »

Léon XIII, dans son encyclique *Arcanum*, a parfaitement résumé les graves raisons qui expliquent la réprobation par l'Eglise de ces sortes de mariages, en disant : « On peut à peine espérer que des esprits ne s'entendant point sur la question religieuse puissent vraiment s'accorder pour le reste. Mais il faut surtout avoir ces mariages en horreur, parce qu'ils sont pour la partie catholique une occasion de communiquer *in sacris* avec la partie protestante, ce qui est gravement défendu ; il en résulte de même un danger de perversion pour la partie catholique ; ils mettent obstacle à la bonne éducation chrétienne des enfants ; et enfin ils habituent les âmes à considérer toutes les religions comme également bonnes, dès lors qu'aucune différence n'est faite, dans ces unions, entre le vrai et le faux. »

En principe donc, de tels mariages non seulement ne doivent pas être favorisés, mais « les Ordinaires et les curés ou autres pasteurs d'âmes doivent faire tout leur possible pour en détourner les fidèles et, s'ils ne réussissent pas à les empêcher, du moins doivent-ils mettre tout leur soin à ce que ceux qui les concluent n'aillent en rien contre les droits de Dieu et de l'Eglise. Ils doivent de plus, une fois ces mariages contractés, sur leur propre territoire ou ailleurs, veiller avec soin à ce que les époux tiennent fidèlement les engagements pris par eux quand la dispense leur a été accordée. » (C. 1064).

II. — Il est bien manifeste, d'après cela, que le curé ne peut nullement s'autoriser du fait que la dispense pourra être obtenue, parce qu'il y a une raison suffisante pour qu'elle soit accordée, pour s'abstenir de toute observation au sujet de cette union et ne rien tenter pour l'empêcher, sous prétexte que la dispense légitime tout.

Elle légitime tout, quand les autres prescriptions graves de l'Eglise ont été observées avant qu'elle ne fût demandée et obtenue ; mais elle ne légitime rien et laisse au curé toute la responsabilité de cette malheureuse union, lorsqu'il n'a pas fait, pour l'empêcher, tout ce que lui impose l'Eglise, en raison même de sa charge de pasteur.

III. — Si le curé savait, de science certaine, que les futurs ont l'intention de se présenter devant le ministre hérétique agissant comme tel, pour célébrer devant lui leur mariage comme devant le ministre catholique, ou qu'ils l'ont déjà fait, il devrait *refuser* d'assister à leur mariage. Il ne lui serait alors permis d'y assister que dans le cas où de *très graves* inconvénients résulteraient de son refus, et encore à condition que tout scandale fût écarté et qu'il ait auparavant recouru à l'Ordinaire. (C. 1063).

Ce recours à l'Ordinaire est rigoureusement obligatoire en pareil cas, surtout en raison du jugement à porter sur la *gravité exceptionnelle* des inconvénients qui pourraient provenir du refus, jugement qui lui est expressément réservé.

Le curé ne pourrait être autorisé à assister *de lui-même* à un tel mariage, qu'en cas d'*urgence* assez pressante pour empêcher tout recours à l'Ordinaire. Encore faudrait-il que tout scandale fût écarté et que la *gravité spéciale* des inconvénients du refus fût assez manifeste pour motiver un jugement vraiment *prudent*.

Si les époux s'étaient déjà présentés devant le ministre *hétérodoxe*, le curé ne pourrait assister au mariage, même dans ces circonstances *spéciales*, que si l'époux catholique repentant de sa faute accepte la pénitence qui lui sera imposée et se fait relever d'abord de l'excommunication encourue par lui. (St-Off., 17 fév. 1864 ; 10 déc. 1902).

On ne pourrait pas tolérer que les époux se présentent devant le ministre hétérodoxe, même dans le cas où la partie catholique aurait déclaré *par*

écrit que, en s'y présentant, elle serait purement passive et ne se prêterait à participer à aucun rite religieux. (St-Off., 10 déc. 1902).

IV. — D'autre part, le curé ne peut assister à ces sortes de mariages avant que dispense de l'empêchement de *religion mixte* ait été accordée par le Saint-Siège ou par l'Ordinaire délégué *ad hoc*. Un tel mariage contracté sans dispense étant *très gravement illicite*, le curé se rendrait coupable de coopération à la faute *grave* des époux, s'il les admettait au consentement sans s'être assuré que la dispense a été obtenue.

Or, dit le canon 1061, « l'Eglise ne dispense jamais de cet empêchement, 1° sans qu'il y ait de justes et *graves raisons* qui réclament la dispense ; 2° sans que la partie non-catholique garantisse expressément qu'elle écartera de la partie catholique tout danger de perversion ; 3° sans que les deux parties s'engagent à faire baptiser et à élever dans la religion catholique *tous* les enfants ; 4° sans qu'il y ait la certitude morale que ces engagements seront tenus. Ces engagements doivent généralement être écrits. — L'époux *catholique* est d'ailleurs obligé de travailler prudemment à la conversion de l'époux non-catholique. »

Les conditions énumérées par ce canon au 2°, 3° et 4° sont *de droit divin* et, par conséquent, ne peuvent être l'objet d'une dispense, comme l'a déclaré expressément le St-Office, le 3 janvier 1871.

1° Il faut donc que, avant d'accorder la dispense de l'empêchement *prohibant* de droit ecclésiastique, on se soit assuré de la volonté des parties à ce sujet et que, en toutes circonstances, on ait acquis la *certitude morale* que les promesses faites par elles seront réellement tenues.

Par conséquent, l'on doit non seulement faire connaître ces conditions aux futurs, mais encore *exiger absolument* leur acceptation par eux et s'assurer de la *sincérité* de cette acceptation; de telle sorte qu'il ne reste aucun doute *sérieux et prudent* sur leur non-exécution ; une simple *probabilité* qu'elles seront observées ne suffirait pas. Ce n'est qu'après avoir obtenu cette garantie, que la dispense peut être *légitimement* accordée. En effet, si les conditions de droit divin n'étaient pas acceptées par les futurs, la dispense serait non seulement *illicite*, mais *nulle*. (St-Office, 21 juillet 1881).

2° La bonne foi sur la nécessité d'observer ces conditions et de s'y engager n'excuse pas, et on ne peut y laisser la partie catholique. « Le curé ne peut donc pas faire état de cette bonne foi pour s'abstenir de prévenir la partie catholique de ses obligations à ce sujet, quand même elle serait exposée par suite de cette monition à pécher *formellement*. » (St-Off., 3 janv. 1871).

Dès lors, en effet, qu'il y a à prévenir un *grave scandale* et le *danger de perversion* de la partie catholique et des enfants, l'obligation d'avertir subsiste, même s'il y a *ignorance invincible :* ce qui d'ailleurs se rencontre assez rarement parmi les fidèles.

3° On ne saurait non plus se contenter de l'assertion de la partie catholique affirmant, même sous serment, que la partie non-catholique lui a promis toute liberté de suivre sa religion et de la faire suivre aux enfants. Il faut exiger *régulièrement*, et à moins de circonstances vraiment *extraordinaires*, l'engagement *formel et exprès* de la partie non-catholique, pris devant le curé ou l'Ordinaire et par écrit ou même sous serment, si l'on craignait qu'il ne soit pas tenu sans cette garantie.

Même dans un cas *extraordinaire* où l'Ordinaire jugerait, *onerata conscientia*, qu'il y a des raisons d'une *toute spéciale gravité* de ne pas exiger rigoureusement l'engagement *formel* de l'époux non-catholique, — l'attestation de la partie catholique que les garanties lui ont été formellement promises ne suffirait pas pour autoriser la dispense, — et il faut, pour légitimer celle-ci, que l'Ordinaire ait, par une autre source sûre, certitude que les conditions exigées sont acceptées et seront tenues. (St-Off., 10 déc. 1902).

Le fait que la loi civile détend, comme cela avait lieu en certains pays, de signer, ou de prendre même seulement de vive voix, l'engagement de tenir les conditions requises de droit divin, n'est pas à lui seul une raison suffisante de ne pas les exiger, même quand on connaîtrait par ailleurs la volonté des futurs de les respecter : il y faut de plus les raisons *spéciales* dont il a été parlé ci-dessus. *(Ibid.)*.

4° Si même en certains lieux le droit particulier exigeait que l'engagement fût pris devant témoins ou confirmé par serment, ou même par acte *notarié* signé par l'auteur, par les témoins et par le curé et muni du sceau de la paroisse, il faudrait s'y conformer : l'Ordinaire ayant certainement le droit d'imposer ces précautions si, en raison de la fréquence des violations des promesses faites, par exemple, il juge ces solennités nécessaires pour rendre ces promesses plus fermes et assurer leur future exécution.

V. — Il y a encore, pour le curé, un autre *devoir grave* à accomplir dans ces sortes de mariages : celui de s'assurer de la *validité* du baptême de la partie hétérodoxe. En effet, s'il n'y a aucun doute sur la validité du baptême administré dans les Églises orientales ou slaves séparées, il n'en est pas de même des sectes protestantes, dont plusieurs n'admettent plus le baptême ou l'administrent de telle manière qu'une enquête s'impose pour chaque cas.

Si après enquête le baptême reste vraiment douteux, il faut demander la dispense de la *disparité de culte ad cautelam*, en même temps que celle de *religion mixte*.

VI. — Quand tout est en règle (engagements pris, promesse de ne pas se présenter devant le ministre hétérodoxe, dispense accordée), le curé qui doit présider au mariage mixte devra sans doute recevoir le consentement des futurs comme dans les mariages entre catholiques, mais *hors de*

l'église et *sans aucune cérémonie religieuse* (c. 1102).

De sorte que, pour recevoir le consentement des futurs dans ces sortes de mariages, le prêtre doit ne pas avoir l'étole ni le surplis ; il ne doit pas faire de discours, mais tout au plus une courte exhortation ; il ne doit pas bénir l'anneau, ni prononcer la formule *Ego vos conjungo,* ni surtout donner la *bénédiction nuptiale,* qui ne se donne d'ailleurs qu'à la *messe,* laquelle est toujours *interdite* pour ces mariages-là ; il peut recevoir le consentement à la sacristie ou dans un oratoire privé, mais pas à l'église ; il ne pourrait pas non plus célébrer une messe devant les époux après le mariage, si cette messe faisait comme un tout avec la réception du consentement.

Si cependant des inconvénients *particulièrement graves* (comme seraient l'animosité et la haine des hérétiques contre les fidèles et les lois de l'Eglise ; la crainte fondée que les époux n'aillent devant le ministre hétérodoxe sans se présenter devant le prêtre catholique ; la crainte surtout que, par suite de ce refus, les conditions de droit divin ne soient pas gardées et que l'époux catholique ne passe à l'hérésie ou au schisme) étaient à redouter (St-Off., 26 nov. 1862), l'Evêque pourrait permettre les cérémonies qu'il jugerait devoir être permises, selon les circonstances, mais toujours en excluant la messe et par suite la bénédiction nuptiale proprement dite, qui en est inséparable. (C. 1102, § 2).

A remarquer que la réponse citée du 26 nov. 1862, et celle à laquelle elle renvoie du 15 nov. 1858, insistent toutes les deux pour que les Evêques n'usent de la faculté ainsi accordée, que dans les cas où ils constateraient, *onerata conscientia,* que les maux à redouter en raison du refus de faire aucune cérémonie, seraient vraiment graves ; encore doivent-ils tenir secrète cette faculté autant qu'ils le pourront, pour ne pas laisser croire que l'Eglise se relâche de sa sévérité à proscrire de tels mariages et à en détourner les fidèles.

On voit par là combien serait éloigné de l'esprit de l'Eglise et de ses prescriptions le curé qui se prêterait à la célébration des mariages mixtes, comme s'il n'y avait là rien de contraire à la pureté du catholicisme !

VII. — Si le mariage avait été célébré devant le curé catholique sans la dispense de la *religion mixte,* il n'y aurait pas lieu de faire renouveler le consentement, puisque le mariage serait *valide.* Mais avant d'admettre la partie catholique aux sacrements, il faudrait l'amener à reconnaître ses torts et à réparer le scandale donné, ensuite la relever de l'excommunication encourue si elle était allée devant le ministre hétérodoxe, et après cela on pourrait l'admettre aux sacrements, pourvu, bien entendu, qu'elle soit disposée à tenir les engagements pris d'élever les enfants dans la religion catholique et de s'efforcer d'y amener prudemment l'autre époux.

Si le mariage était *nul* par défaut de la forme canonique, il faudrait en outre, après avoir obtenu *des deux époux* les engagements nécessaires, faire renouveler le consentement, après que l'époux catholique serait venu à résipiscence, comme il vient d'être dit.

Que si l'époux non-catholique refusait de souscrire aux engagements exigés, on pourrait revalider quand même le mariage, dans les cas *extraordinaires* où la revalidation serait l'unique moyen de faire cesser le scandale d'une union connue comme illégitime, et en même temps de remettre l'époux catholique dans la bonne voie, surtout en danger de mort. Mais il faut que celui-ci se montre vraiment résolu à exécuter, autant qu'il le pourra, ce qu'exige l'Eglise pour tolérer le mariage mixte. Encore faudrait-il, si le temps le permettait, recourir à l'Ordinaire pour recevoir ses ordres. (C. 1063 § 1, 1102).

VIII. — Enfin, comme il a été dit ci-dessus dans la citation du canon 1064, le curé *doit veiller,* après la célébration du mariage, à l'exécution des conditions acceptées par les époux et qu'ils ont pris l'engagement d'accomplir : c'est son devoir de pasteur envers des brebis plus exposées que les autres à s'éloigner du bercail.

* * *

Cet exposé, un peu long, sans doute, mais nécessaire, nous permettra d'être plus court dans la réponse directe aux questions posées.

Ad I. Après l'exposé qui précède, l'*Ami du Clergé,* vous vous en doutez bien, ne peut penser autre chose que ce qui découle très clairement des canons et des décisions du St-Office, savoir : qu'il y a, en règle générale, pour le curé ou pour celui qui le suppléerait, une *grave obligation* d'avertir la partie catholique de la *très grave* obligation qu'il y a pour elle de ne pas se présenter devant le ministre hétérodoxe pour la célébration de son mariage. « Le curé doit en effet mettre *tous ses soins* à empêcher que les lois de Dieu et de l'Eglise ne soient violées dans ces mariages. » Or elles le sont, *toutes les deux,* par le fait que la partie catholique communique *in sacris* avec la partie non-catholique.

« Que les curés et autres pasteurs d'âmes sachent donc, dit le St-Office, 12 déc. 1888, que s'ils sont interrogés par les contractants, ou s'ils savent de science certaine que les futurs iront devant le ministre hétérodoxe pour donner ou renouveler le consentement, il ne leur est pas permis de se taire, mais ils doivent *les avertir du très grave péché* qu'ils commettent. »

Si cependant, sans avoir été interrogé par les futurs, qui n'auraient fait d'ailleurs aucune déclaration explicite de leur intention, le curé prévoyait que les époux iraient *peut-être* se présenter au ministre hétérodoxe, alors que d'autre part il y aurait de sérieuses raisons de croire que son avertissement n'aurait pas d'autre effet que celui de tirer les futurs de leur bonne foi, il pourrait ne rien dire, à condition toutefois que tout

scandale fût écarté et que les conditions requises eussent été acceptées et souscrites de telle sorte qu'on aurait la certitude morale de leur exécution. *(Ibid.)*.

Qu'on remarque bien qu'il s'agit là, d'une part, d'un cas où le curé *craint* avec certaine raison, mais *sans en être sûr,* que les futurs iront trouver le ministre hétérodoxe, pour formuler le consentement matrimonial devant lui ; tandis que, d'autre part, il a tout lieu de croire que l'avertissement n'aura d'autre effet que de faire commettre le péché *formel* aux futurs en les tirant de leur bonne foi, sans les amener à se soumettre, pour ce point-là, à la loi.

Si donc ces deux *conditions* ne se réalisent pas, le curé reste tenu *sub gravi* à avertir les futurs de ne pas se présenter devant le ministre hétérodoxe.

On suppose toujours, en parlant ici du ministre hétérodoxe, qu'il s'agit du ministre accomplissant un *ministère religieux,* entraînant donc communication *in divinis ;* car s'il s'agissait du même ministre faisant seulement fonction d'*officier de l'état civil,* sans rien de religieux, il serait toujours permis aux futurs de se présenter devant lui, pour assurer les effets temporels de leur mariage. (C. 1063, § 3).

Il est donc bien manifeste que le prêtre affirmant que, « en principe, on ne doit pas notifier à la partie catholique la défense ecclésiastique de se présenter devant le pasteur protestant, » est dans une profonde erreur, et qu'il serait gravement coupable s'il mettait en pratique un principe si pernicieux.

On ne peut se persuader qu' « une autorité du diocèse » lui ait fait une telle déclaration et lui ait donné le conseil de s'y conformer. Il aura sans doute pris comme ligne de conduite habituelle ce qui, ainsi qu'on l'a dit plus haut, ne peut être qu'une *rare exception,* motivée sur des raisons d'une *particulière gravité.*

On saisira mieux, pensons-nous, la gravité de la coupable erreur que commettrait un prêtre en suivant la ligne de conduite ici condamnée, si l'on a sous les yeux les conditions qu'un document tout récent impose aux Evêques en leur donnant la *faculté* de dispenser de l'empêchement de *religion mixte.*

Pour dispenser, l'Ordinaire doit avoir de *justes et graves* raisons ; avoir essayé auparavant, sans y réussir, d'amener la partie *hétérodoxe* à la foi catholique ou de détourner la partie catholique d'un tel mariage ; avoir exigé régulièrement (et ce, sous peine de nullité de la dispense) l'engagement, par la partie *non catholique,* de sauvegarder la foi de la partie catholique, par les deux celui de faire *baptiser* et d'*élever* dans la religion catholique *tous* les enfants ; être moralement certain *lui-même* que ces engagements seront tenus ; avoir aussi *fait connaître* à la partie catholique l'*obligation* qui lui incombe de travailler prudemment à la conversion de la partie *hétérodoxe.*

Les futurs *doivent être avertis* qu'il leur est interdit, et cela sous peine d'excommunication pour la partie catholique (c. 2319, § 1, n. 1), de se présenter, avant ou après le mariage contracté devant l'Eglise, devant le ministre non catholique pour donner ou renouveler devant lui le consentement, selon le sens du canon 1063, § 1. Le curé doit d'ailleurs observer *strictement* ce que lui prescrit en pareil cas le canon 1063, § 2, c'est-à-dire ne pas assister au mariage s'il vient à savoir que les époux se sont présentés ou veulent se présenter devant le ministre hétérodoxe, à moins que de très graves raisons ne demandent qu'il passe outre, mais après avoir consulté l'Ordinaire et à condition que tout scandale soit écarté.

Si les époux vivaient actuellement en concubinage, il faudrait remédier au scandale, s'il existe, et disposer comme il convient la partie catholique à rentrer en grâce avec Dieu, après lui avoir donné l'absolution de l'excommunication qu'elle aurait contractée en se présentant devant le seul ministre hétérodoxe, et lui avoir imposé une pénitence salutaire convenable. (St-Office, 16 sept. 1922).

Certainement donc, aucune *autorité diocésaine* n'a pu conseiller que « dans les mariages mixtes, on ait comme principe de ne pas dire à la partie catholique contractant mariage avec un protestant, la défense ecclésiastique de se présenter devant le pasteur protestant. » C'est exactement le contraire qui est vrai et, sauf le cas où de très graves raisons (dont l'Ordinaire seul est juge) commandent le silence, il y a *grave obligation* pour le curé comme pour l'Ordinaire, d'avertir de cette prohibition la partie catholique et d'exiger la promesse qu'elle s'y conformera.

C'est de plus une grosse erreur que de ne voir, dans cette communication *in sacris,* qu'une défense ecclésiastique, alors qu'elle est de droit divin, très certainement.

Ad II. A moins de supposer que, dans le cas mentionné, il n'y eût lieu de redouter les *très graves* inconvénients qui seuls peuvent permettre de laisser les futurs dans la bonne foi, relativement au fait de se présenter devant le ministre protestant après avoir contracté devant le curé, le curé interrogé par sa paroissienne a manqué gravement à son devoir de pasteur, tel que le lui trace le canon 1062, § 2.

Son devoir grave, même sans intervention de la tierce personne qui est allée le consulter, était de prévenir lui-même, si c'est lui qui a fait l'enquête préliminaire, le curé voisin qui devait assister au mariage, de la volonté perverse des époux de se présenter devant le pasteur protestant.

Il aurait encore manqué gravement à son devoir en ne recourant pas, sachant ce qu'il savait, à l'Ordinaire pour lui soumettre la chose et recevoir ses ordres.

Concluons donc que le curé interrogé, non seulement ne pouvait pas, de son autorité privée, détourner la personne de faire son devoir en avertissant le curé voisin, mais que, au contraire, il devait l'engager à faire cette démarche et, s'il était le

propre curé de la partie catholique, avertir lui-même le curé appelé à présider le mariage. Il lui était même gravement défendu dans ce cas, sauf décision expresse de l'Ordinaire en sens contraire, d'accorder une délégation pour un mariage si expressément interdit.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Vie du cardinal Richard, archevêque de Paris, par M Clément, vicaire général de Paris. — In-8 de 546 p., 15 f. — Paris, de Gigord.

Le procès informatif pour la Cause de Béatification du cardinal Richard († 1908) a été ouvert à Paris au printemps de 1922. La même année, Mgr Odelin publiait, sur celui dont il fut le collaborateur dévoué, un volume de *Souvenirs* qui ne sont que des souvenirs, qui ne sont pas une histoire suivie, mais qui n'en faisaient pas moins revivre en traits singulièrement expressifs la physionomie du vénéré Cardinal.

C'est une Vie proprement dite que nous offre aujourd'hui M. Clément. C'est le cardinal Amette lui-même qui lui en a confié la mission, dès 1909 ; et le cardinal Dubois le félicite de s'en être acquitté excellemment.

C'est la première Vie qui paraît ; ce ne sera pas la dernière. D'autres suivront, plus complètes. M. Clément a dit tout ce que l'on peut dire aujourd'hui, à si peu de distance des événements. Mais ce qu'il dit ne nous laisse qu'entrevoir l'activité du cardinal Richard. Elle fut immense, incessante. Les profanes n'en soupçonnaient rien ; les profanes croyaient le cardinal abîmé dans ses oraisons. Il fut certes homme d'oraison ; et c'est l'homme d'oraison qui a inspiré à M. Clément un de ses plus beaux chapitres, le plus beau peut-être (ch. XL, p. 480-521), celui qui nous donne la clef de cette âme et de cette activité. Mais, comme tous les grands contemplatifs, il n'approfondissait le règne de Dieu en lui que pour marcher plus sûrement ensuite à la conquête des âmes et du monde. Il a gouverné cet immense diocèse de la capitale de la France parmi les difficultés exceptionnelles suscitées à l'intérieur par le modernisme, à l'extérieur par les persécutions officielles et les premières applications de la Loi de Séparation ; il a suivi les affaires de l'Eglise universelle, tout le mouvement de la pensée religieuse et anti-religieuse ; il a partout dit le mot qu'il avait à dire et fixé la direction qu'il était de son devoir de fixer ; et partout on sent l'*homo Dei* que S. Paul demande à l'évêque Timothée d'être, l'homme qui n'est que de Dieu, qui ne voit que Dieu, l'homme dont on sent que la pensée et l'action sont toujours commandées par un état d'union parfaite avec Dieu.

Déjà M. Clément nous apporte beaucoup d'inédit sur toute cette action du cardinal Richard, sur le Conclave de 1903, sur la Séparation et la résistance aux inventaires, sur le modernisme surtout et sur les origines du Décret *Lamentabili* (publié le 3 juillet 1907), qui reproduit pour une bonne part le contenu d'un mémoire remis au Vatican par le cardinal Richard dès le 9 novembre 1903 (mémoire où M. Letourneau, curé de St-Sulpice, et le P. Pierre Bouvier, S. J., avaient sélectionné les erreurs les plus caractéristiques de M. Loisy en ses petits livres rouges). Le cardinal commentait un jour instamment à son clergé le mot par où l'Eglise (Office du 19 juillet) caractérise l'horreur de S. Vincent de Paul pour les tout premiers symptômes de l'hérésie : *serpentes errores, quos simul sensit, et exhorruit :* de ce flair doctrinal, de cette sûreté d'instinct orthodoxe lui-même restera pour notre âge un magnifique modèle.

C'est une belle monographie épiscopale que M. Clément nous offre. Ancien élève de l'Ecole des Chartes, il écrit avec une sobriété de chartiste, étrangère à toute préoccupation oratoire : l'impression produite n'en est que plus sûre, et plus profonde. Il a voulu expliquer devant le grand public les raisons de cette *fama sanctitatis* qui s'est attachée dès le premier jour à la mémoire du cardinal Richard : il y a réussi. — M. Gardey, parlant au nom du clergé de Paris lors de la première présentation au nouvel archevêque au lendemain même de la mort du cardinal, disait : — « Si nous avions vécu en ces temps où l'acclamation populaire suffisait à canoniser les Saints, nul doute qu'aujourd'hui même nous n'eussions à honorer sur les autels l'Eminentissime cardinal Richard. »

Mgr Grente. **Œuvres oratoires et pastorales.** Tome II. — Un vol. gr. in-8 de 362 p., 12 f. — Paris, Beauchesne.

Mgr Grente, dans son tome I (cf. *Ami* 1921, p. 158), entre les nombreuses pages tombées de ses lèvres sacerdotales avant son épiscopat, faisait un choix de celles qui lui semblaient le mieux faites pour continuer à travailler à la gloire de Dieu et au salut des âmes. Avec ce tome II, il aborde la publication de son œuvre épiscopale, puisqu'il l'ouvre par sa Lettre de prise de possession de son siège (24 mars 1918) et la ferme sur sa Pastorale du Carême 1921. Oserons-nous lui demander respectueusement de ne plus faire désormais de choix du tout, de nous donner intégralement son œuvre ? Rien n'est à en perdre ; les plus brèves pages en sont riches d'enseignements. Sa lettre sur la réorganisation de la *Semaine du fidèle* (Avent 1918) est un cadre superbe de ce que doit être une Semaine religieuse, « le grand organe diocésain, la revue religieuse de ce pays, que tous les vrais catholiques devront lire. » Ses paroles de bienvenue au Cardinal Dubois, ses avis aux prêtres mobilisés, pendant et après la guerre, son allocution en sa cathédrale pour le *Te Deum* de la paix, sa lettre pour le cinquantenaire du Collège Sainte-Croix du Mans, sa lettre sur les Conférences ecclésiastiques, sa lettre sur le repos dominical des agents des Postes : autant de morceaux qui tiennent en quelques pages, mais d'une densité rare.

Et puis, il y a ses grands discours, où de toutes parts, depuis qu'il est évêque, on l'invite à porter la parole au nom de la France, au nom de l'Eglise : discours, à Jérusalem même, sur *la gloire de Jérusalem,* sur *la Basilique du Sacré-Cœur à Jérusalem* (pour la pose de la première pierre, 2 janvier 1920), sur *sainte Catherine* (en la cathédrale Ste-Catherine d'Alexandrie), sur *la Syrie, l'Eglise et la France* (en la cathédrale latine de Beyrouth), sur *les souvenirs chrétiens de Constantinople,* ce *Panégyrique de S. Norbert,* qui, en même temps qu'une page d'hagiographie, est une incomparable fresque d'histoire ecclésiastique, etc. Quelles vues élevées encore, et si puissamment génératrices de chaleur apostolique, sur la grandeur et la mission de l'épiscopat, dans sa lettre de prise de possession, dans son discours d'intronisation, dans son discours au sacre de Mgr Louvard, dans son discours pour le Jubilé épiscopal de Mgr Bardel ! Il intitule *Etude et Piété* une allocution prononcée à l'Eglise des Carmes à Paris, un jour de Présentation : ah ! le beau titre ! n'est-ce pas le plan même de l'Encyclique de Pie XI sur S. Thomas ? — Il a commencé, en 1919, une série de Pastorales de Carême sur les vices actuels de l'éducation familiale : les deux premières seulement ont trouvé place dans ce t. II : celle de 1919, sur *l'oubli de Dieu* dans la famille ; celle de 1920, sur *le fléchissement de l'autorité* dans la famille. Combien nous serions heureux que ces Pastorales, dont l'ensemble formera tout un traité d'éducation familiale, pussent être recueillies en un volume spécial qui leur assurerait la plus vaste diffusion, dans tous les milieux sérieux !

Mgr Latty. **Les Vertus morales et les Vices du siècle.** — In-8 de 420 p., 12 f. — Paris, de Gigord.

Mgr Latty recueille en ce volume neuf Pastorales publiées avant la guerre et dont la guerre a mis en nouvelle lumière la solidité, la guerre, « grande révélatrice de l'état moral d'un peuple, » la guerre, qui a « révélé ou suscité des âmes d'élite dont les vertus et les actions témoignent d'une profondeur d'énergie capable, semble-t-il, de résister aux puissances de la mort » (p. 5, p. 58).

En tête, Introduction sur les Vertus en général selon S. Thomas, puis Pastorales sur les quatre Vertus cardinales, sur la crise de la morale et de la moralité, sur la Conscience publique, l'Opinion publique en matière de religion, le Principe d'autorité, l'état présent de la vie chrétienne.

La glorieuse misère des Prêtres, par Henry Bordeaux, de l'Académie Française. Préface de S. E. le cardinal Luçon. — In-16 de xv-230 p., 7 f. — Paris, Bloud.

Ce titre, les lecteurs de l'*Echo de Paris* l'ont lu souvent, depuis un an, en tête de leur journal. Il ne fallait pas que de si éloquents appels, si documentés, si émouvants, si vibrants de sens chrétien, s'évanouissent avec les feuilles éphémères d'un quotidien. M. Bordeaux les réunit en volume ; et il faut que ce volume aille partout, surtout en milieux laïcs, partout où l'on aime la France. Car c'est une œuvre patriotique non moins que chrétienne que M. Bordeaux nous donne là, comme le note vigoureusement le cardinal de Reims :

« Il y a ici une injustice qui pèse toujours, et lourdement, sur la conscience de l'Etat ; l'honneur du pays demande qu'elle soit réparée... C'est une des choses qui ont tant nui à la considération du pays, qui lui ont attiré l'inimitié de tant de peuples, jusque-là nos amis, mais qui maintenant, malgré le prestige que l'héroïsme de nos soldats a reconquis à la France, hésitent encore à nous rendre leur pleine amitié. »

La mauvaise presse rejette la faute sur l'Eglise, qui n'a pas voulu constituer de cultuelles. Mais, même avec des cultuelles, rappelle le cardinal, les séminaires et les presbytères nous auraient été retirés au bout de cinq ans, et les évêchés au bout de deux ans (article 14 de la loi du 9 décemb. 1905) ; et quant au traitement, il demeurait totalement supprimé.

Le cardinal Luçon bénit ce livre, parce qu'il tend à orienter les esprits dans le sens de la justice, à « créer un état d'esprit favorable à la réparation en faisant comprendre au pays son devoir. » — Avec ses articles de l'*Echo de Paris,* M. Bordeaux recueille, dans son volume, quelques discours prononcés par lui ces années-ci en diverses assemblées ou réunions d'Œuvres : l'Œuvre de secours aux églises dévastées et de l'aide aux prêtres des régions envahies, l'habitation de famille, l'Hôpital de N.-D. du Perpétuel-Secours, la fête des dots, images d'Alsace et de Lorraine (discours à la distribution des prix de l'Orphelinat du Vésinet), les œuvres de mer, l'art a-t-il une religion ? (discours à la Semaine des écrivains catholiques), etc.

P. Janvier. **La Perfection dans la vie chrétienne.** *Carême 1923.* — In-8 écu de 390 p., 10 f. — Paris, Lethielleux.

XXIe volume de l'*Exposition de la Morale catholique,* les VIII premiers étant donnés à la *Morale générale* suivant le plan de S. Thomas (Béatitude, Liberté, Passions, Vertu, Vice et Péché, Loi, Grâce), les XIII suivants à la *Morale spéciale :* Vertus théologales et Vertus cardinales. Le P. Janvier ayant achevé en 1922 ce qu'il avait à dire de la Tempérance, la IVe et dernière des vertus cardinales, certaines gens croyaient que c'était fini et que son *Exposition* allait se terminer là. — Oui, s'il ne se fût agi que de la Morale naturelle, la Morale telle que l'avaient pu concevoir les païens. Les païens ont connu les préceptes de la loi naturelle, qui embrassent les quatre vertus cardinales. Mais Notre-Seigneur, outre qu'il les a singulièrement précisés et pénétrés des lumières de son enseignement surnaturel, y a ajouté la loi de la perfection, il les a couronnés d'un idéal de perfection auquel la raison humaine ne pouvait s'élever : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait. » Au-delà et au-dessus des préceptes, il a formulé les *conseils,* réservés à l'élite.

C'est de ces conseils, des éléments de la perfection évangélique, des états de perfection, de la vie religieuse et des trois vœux, du droit d'entrer en religion, de l'Episcopat considéré comme état de perfection et de ce qui caractérise la perfection propre à l'Episcopat, que le P. Janvier a traité dans ses six Conférences dominicales.

De sa Retraite pascale la Ire Instruction a traité du désir de la perfection, et la dernière, celle de la messe de Communion pascale, de l'Eucharistie comme ouvrière de notre perfection. Toutes les autres ont été données à la Contemplation : sa notion, les dispositions requises pour icelle, ses effets, la Contemplation de Jésus pendant sa Passion.

C'est un signe du temps où nous vivons, que l'on puisse faire ainsi de la contemplation le thème principal d'une Retraite pascale de laïcs, d'une Retraite d'hommes, — de cette contemplation dont certains prétendaient faire jadis le privilège quasi incommunicable d'une élite (encore réduite à un minimum) d'âmes des cloîtres. Eût-ce été possible il y a vingt ou trente ans ? Mais on n'eût pas songé non plus, alors, à fonder une Revue destinée spécialement à l'étude, théorique et pratique, de ces questions ; et surtout, cette Revue n'eût pu compter sur le succès instantané, vraiment extraordinaire, qui a accueilli, dès sa fondation il y a cinq ans, et en milieux laïcs non moins que parmi les ecclésiastiques, cette *Vie spirituelle* que nous sommes heureux de rappeler au commencement de cette année (Bureaux et direction à l'Ecole théologique de St-Maximin, Var ; comité de rédaction formé d'un groupe de professeurs du Collège Angélique de Rome).

Saint François de Sales et notre cœur de chair, par Henry Bordeaux, de l'Acad. Fr. In-12 de 332 p., portrait, 7 f. 50. Paris, Plon. — **La Contemplation mystique** *d'après S. Thomas d'Aquin,* par le P. Joret, O. P. In-12 de VII 312 p., 7 f. Lille, Desclée. — **Solitude et Union à Dieu,** par Mgr Lavallée, Recteur des Facultés cath. de Lyon. In-12 de 252 p. Lyon, Vitte.

M. H. Bordeaux est depuis longtemps, — depuis toujours, — un fervent de S. François de Sales. Il est son compatriote ; bien mieux, il est né dans une maison qui appartint à Mme de Charmoisy (la Philothée de la *Vie dévote*) et que visitèrent l'évêque de Genève et Mme de Chantal. La dévotion au bon Saint est chez lui comme une tradition de famille. C'est dire assez que son livre d'aujourd'hui n'a rien d'un livre de circonstance, d'un livre de « centenaire. » C'est le livre de toute une vie, on y goûte le fruit d'un demi-siècle de dévotion.

Notre cœur de chair... C'est là une expression du bon Saint lui-même. Il aimait à dire qu'il avait un cœur de chair, comme nous tous. Il ne voulait être que l'un de nous, *per omnia pro similitudine.* Et c'est à ce point de vue que M. H. Bordeaux s'est attaché. Ce qu'il étudie, c'est le S. François le plus rapproché de nous, — non pas le missionnaire, ni l'évêque, ni le fondateur de la Visitation, ni le théologien de l'*Amour de Dieu,* — mais l'homme, — l'homme dont sainte Chantal a porté ce témoignage, le plus expressif de tous :

« Il se tenait dans le train commun, mais d'une manière si divine et céleste qu'il me semble que rien n'était si admirable en sa vie que cela. »

M. H. Bordeaux répartit en IV livres la série de ses reconstitutions de l'âme et de la pensée du Saint : 1° les enfances, la jeunesse, la vocation, sa promenade à Ripaille en compagnie de l'évêque de Belley, « le miracle de la vie quotidienne » ; — 2° l'amour : le mariage d'amour avant l'*Introduction à la Vie dévote*, l'*Introduction*, la jeune fille, la femme mariée, la veuve, la Salésienne ; — 3° le directeur de dames du monde : Mme de Charmoisy, Mme de La Fléchère, la présidente Le Blanc de Mions, etc. ; — 4° la vie intérieure : l'amour de Dieu ; la figure du monde s'efface ; l'amour, chemin de Dieu ; le suprême renoncement ; la croix...

Oui, vraiment il s'est tenu dans le train commun. La Bruyère nous a dit la joie du lecteur qui, ouvrant un livre où il croit trouver un auteur, est tout ravi d'y trouver un homme. C'est un ravissement analogue que S. François a donné à tant de gens qui se faisaient de la sainteté une image terrifiante, perdue sur des cimes inaccessibles, et qui, quand ils suivent cette vie, se voient en face d'un homme tout ordinaire, bon, calme, doux et honnête, et dont la vertu même est tout ordinaire, qui n'a eu qu'à se laisser aller à sa bonne nature...

Il n'y a pas de « bonne nature, » ni de sainteté innée. Tout doit être conquis, à la pointe de l'épée. Quand la sainteté en arrive à sembler se confondre avec le tempérament au point d'en paraître tout ordinaire, c'est le signe d'une victoire tellement complète sur la nature qu'il s'en faut que tous les Saints y aient atteint à un degré aussi parfait que S. François de Sales.

Une telle sainteté suppose cette perfection d'union à Dieu qui se réalise dans la vie mystique. H. Bordeaux a contemplé les incomparables manifestations du cœur de chair : la source profonde en était la vie mystique. Et c'est pourquoi, des pages d'H. Bordeaux on sera heureux de passer au beau traité que le P. Joret vient de nous offrir de **La Contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin.** La contemplation mystique n'est pas de ces charismes qui sont indépendants de la perfection personnelle et ne doivent même pas être désirés ; elle est au contraire « indispensable à la perfection surnaturelle et fait partie intégrante du développement de la vie chrétienne. » Voilà qui est très net, dès le début. Cette contemplation, qui n'est pas le produit de notre activité, qui dépend de l'initiative de Dieu, et où notre esprit se trouve passif, bien qu'il réagisse vitalement sous l'impulsion divine, le P. Joret l'étudie d'après S. Thomas, qui en a traité à la fin de la IIe Partie de la *Somme ;* et pour donner tout son sens à la doctrine du Maître, il rappelle dans son ensemble l'enseignement qui a précédé, dans la *Somme*, sur l'être de Dieu, sur sa présence comme principe de tout être au plus intime de toute créature, sur l'efficacité de son action au fond des âmes, sur les dons du Saint-Esprit, surtout sur les trois dons d'intelligence, de science et de sagesse ; puis il nous décrit l'ascension de l'âme vers la contemplation, l'élément fondamental de l'état mystique (ou mouvement passif d'amour pour Dieu qui aboutit d'ordinaire à un certain sentiment de sa présence), l'enseignement du Maître intérieur, surtout par les trois dons sus-mentionnés, l'intuition obscure de Dieu dont parlent les mystiques, l'extase spirituelle enfin (qui peut avoir pour conséquence l'extase corporelle).

Cette étude avait paru déjà dans la *Vie spirituelle*, au cours des années 1919-1922. Elle a été ici considérablement remaniée. Tout le monde en admirera la clarté, l'élévation doctrinale et le sens pratique. Ces pages sont écrites avec une force, une vigueur de style qui tout de suite pénètre toute l'âme, dans une langue riche d'images aussi sobres qu'expressives, langue chaude surtout et rayonnante d'amour. C'est un livre d'étude dont tout lecteur attentif fera un livre d'oraison.

Sous ce titre : **Solitude et Union à Dieu,** Mgr Lavallée publie des entretiens spirituels donnés aux dames de l'Œuvre des Vocations à Lyon. Tous ses lecteurs béniront les instances qui l'ont décidé à recueillir ces pages en volume. L'idée fondamentale de ces entretiens, c'est que la création de l'homme n'a d'autre sens et d'autre fin que l'union de l'homme à Dieu : nous sommes nés pour l'union, et pour l'union à Dieu. Le mal de notre vie, c'est la solitude : solitude d'abord que la vie elle-même, et combien profonde ! Solitude que la mort. Solitude surtout que le péché. Solitude irrémédiable enfin que l'enfer, et voilà pourquoi il est le seul mal sans mesure. Tout le christianisme n'a d'autre but que de rétablir l'union, de nous la faire retrouver dans l'amour de Dieu et du prochain, dans la grâce, qui est l'union cachée, au ciel, qui est la révélation et le triomphe de l'union. Bien belles pages, solides, et divinement écrites comme tout ce qui nous vient de Mgr Lavallée.

Pour être un caractère, par L. Rouzic. In-12 de 266 p., 7 f. — **Soyez joyeux,** par le P. Vittorino Facchinetti, O. F. M Trad de l'ital. par Ph. Mazoyer. In-12 de XLV-304 p., 7 f. 50. — **L'Art de mourir,** par J. Brugerette. In-12 de XII-330 p., 7 f. 50. — Paris, Lethielleux.

I. — *Pour être un caractère :* le plus conquérant des titres. Et le plus attirant des auteurs aussi : M. Rouzic est un de nos excellents écrivains ecclésiastiques ; et c'est surtout quand il s'agit de parler à la jeunesse ou de la jeunesse qu'il n'a point de rival. Ses vingt-cinq opuscules de la collection in-32, ses monographies de héros de la guerre (ses anciens élèves de la rue des Postes), son *Renouveau catholique*, ses livres sur la Douleur, sur le Prix des larmes, sur le Purgatoire : autant d'œuvres achevées et qui doivent figurer aux tout premiers rangs sur les rayons des bibliothèques de nos jeunes confrères.

Sur la volonté, sa nature, son action sur les autres facultés, sa filiation ou les modifications passagères ou durables qu'elle produit dans l'âme, quelques chapitres préliminaires où M. Rouzic évite cette terminologie technique qui chez certains professeurs de psychologie ne sert qu'à masquer l'absence de psychologie : tout ceci a été parlé devant des jeunes gens (devant des candidats à nos grandes Ecoles), en la bonne langue que parle tout le monde et qui exprime si nettement, sous les plumes qui savent la manier, les nuances les plus fines de l'âme humaine. Puis, M. R. étudie les ennemis du caractère, maladies de la volonté, mauvaise éducation, mauvaise ambiance ; le champ d'opération de la volonté, intelligence, art et génie, action, vocation, tentations, passions, sainteté, etc. ; les moyens d'acquérir la volonté : sut-on mieux vouloir dans les siècles passés qu'aujourd'hui ?

II. — Un caractère sans joie ne serait pas un « caractère. » La joie est un élément nécessaire du caractère chrétien. La joie est un fruit de la volonté. La volonté, c'est le devoir accompli ; et tout devoir accompli est principe de joie. La morosité habituelle est indice de mollesse et de lâcheté. Ce sont là vérités familières au peuple chrétien, lecteur de S. François de Sales, du P. Faber, du P. de Lombez, et de tant d'autres, — mais vérités que le démon ne se lasse pas de chercher à obnubiler et que l'on est toujours heureux de voir remettre en lumière nouvelle, en relief plus plein, comme vient de le faire un fils de S. François, le P. Facchinetti.

Son livre a paru pendant la guerre. Il a obtenu le plus vif succès en Italie. Il est sûr de retrouver la même fortune en France, et partout. Il fera beaucoup de bien partout. C'est le traité le plus complet, le plus

pratique que nous ayons de la joie chrétienne. Il est en trois parties :

1° On nous montre, dans le Séraphique Poverello le modèle idéal de la joie dans la vie : il y a là, en 80 pages, un tableau ravissant de la joie qui déborde de la vie et de l'enseignement de S. François ;

2° Cette ineffable joie de S. François, c'est un fait : comment l'expliquer ? C'est l'objet de la IIe Partie, en 100 pages : comment l'esprit franciscain entend l'éducation de l'esprit, l'éducation du cœur (le détachement, la pauvreté), l'éducation de la volonté : la vigilance, la prière ;

3° enfin, Conclusion, en 110 pages : *la pratique de la joie :* faillite de la civilisation moderne ; moyens de retrouver la joie ; l'apostolat de la joie, etc.

III. — « Madame fut douce envers la mort comme elle l'était envers tout le monde, » disait Bossuet d'Henriette-Anne d'Angleterre. Mieux que doux encore, les Saints sont joyeux devant la mort, font joyeux accueil à la « Reine des épouvantements, » à ce Thanatos qu'Homère appelait « le plus détesté des dieux. » C'est l'art des arts, un art qui est la conclusion de toute l'ascétique chrétienne. Déjà Sénèque l'avait entrevu : « L'art de vivre, dit-il, il faut toute la vie pour l'apprendre ; et toute la vie, il faut apprendre à mourir. »

Ce n'est point un nouveau traité ascétique que nous offre M. l'abbé Brugerette. Il a butiné simplement, telle l'abeille, dans le vaste champ des leçons et des expériences d'autrui. Il nous apporte, sur les leçons de la mort, sur la préparation à la mort, la fleur de toutes les antiquités, la païenne et la chrétienne, sans exclure les modernes. Tour à tour nous entendons Sénèque et Marc-Aurèle, Bossuet et Pascal, S. Augustin et S. François de Sales, S. Jean Chrysostome et S. Ephrem, Plutarque, Epictète, Lucrèce, Horace, Hugo et Lamennais, Schopenhauer (pourquoi M. Brugerette écrit-il toujours M. *de* Maeterlinck ?), Montaigne et Pierre Charron, etc., etc. Et puis, dans une troisième partie, *Nos Modèles,* c'est une « théorie » de belles morts qui défilent sous nos yeux : S. Ignace d'Antioche, Ste Blandine, Ste Monique, S. François d'Assise, Ozanam, Veuillot, nos morts de la guerre, — et quelques autres aussi qui ne sont pas des types de morts chrétiennes, mais où il y a toujours quelque heureux trait à glaner, comme la mort de Cyrano (dans Rostand), la Vieille Garde à Waterloo (Thiers), quelques pages de Tolstoï, etc.

L'Affaire du maréchal de Marillac (1630-1632), par Pierre de Vaissière. Préface de Fr. Funck-Brentano. — In-8 écu de xx-252 p., nombreuses photogravures, 10 f. — Paris, Perrin.

Louis de Marillac, maréchal de France, fut décapité en place de Grève, le 10 mai 1632. Ce fut l'une des exécutions les plus retentissantes du ministère de Richelieu : les Marillac n'étaient pas de première noblesse ; mais depuis l'avènement des Bourbons, leur famille était l'une des plus en situation du royaume : ils étaient onze frères ou beaux-frères, établis tous dans les plus hauts postes de l'administration judiciaire et financière ; Jean-Louis, le condamné de 1632, était maréchal de France ; son frère Michel, chancelier de France ; un autre frère plus âgé, Louis, seigneur de Ferrières en Brie, conseiller au Parlement, moins en vue que ses cadets, nous intéresse davantage parce qu'il fut le père, en 1591, de celle qui est pour nous la Bienheureuse Louise de Marillac, fondatrice, avec saint Vincent de Paul, des Filles de la Charité.

Le procès de Marillac a passionné les contemporains. Il continue à passionner la postérité. Il la passionne d'autant plus qu'une certaine obscurité l'environne, les actes en ayant été détruits immédiatement par ordre du roi. Il a passionné M. de Vaissière, un de nos plus sagaces explorateurs de la vie des gentilshommes d'antan. Marillac ne fut condamné à mort que par treize voix contre dix ; et ces dix voix indulgentes avaient conclu simplement à 50.000 livres d'amende envers le roi et au bannissement hors du royaume. Aujourd'hui assurément, une condamnation capitale prononcée à une si faible majorité entraînerait l'application d'une peine plus douce. Richelieu fut rigide ; M. de Vaissière, qui plaide pour Marillac, ne le fait qu'au prix d'une sévérité excessive pour Richelieu. Marillac fut condamné pour péculat : délit qui légalement entraînait peine de mort, aux termes mêmes des articles 344 et 411 du Code rédigé par son propre frère le chancelier Michel. Richelieu fut impitoyable, parce qu'il estimait que la mise en ordre de nos finances était une condition nécessaire du salut du pays ; et un exemple était d'autant plus urgent que le scandale partait de plus haut.

M. de Vaissière essaie de dire que Marillac ne paraît pas avoir eu l'initiative des concussions, des « pilleries » dont il profita, des tractations imprudentes où il se compromit, que par conséquent il n'en devait pas porter l'entière responsabilité. Ce sont là nuances et questions d'appréciation difficiles à juger à distance, et en l'absence des pièces du procès : l'opinion alors n'avait qu'un cri contre les malversations du maréchal.

Richelieu, en cette affaire, eut pour lui le roi et le P. Joseph. Et en face de ce trio : Louis XIII, Richelieu, le P. Joseph, que voyons-nous ? Une tourbe : Marie de Médicis, sotte, prétentieuse, brouillonne et pâteuse ; Gaston d'Orléans, le type du vaniteux intrigant et sans conscience, et qui eût mérité dix fois la mort pour haute trahison s'il n'eût été le frère du roi ; Marillac enfin, qu'un des juges qui lui furent indulgents, M. de Villemontée, ne put s'empêcher de qualifier avec une extrême rigueur.

Y a-t-il eu, dans cette affaire, autre chose qu'une question de péculat ? Peut-être. On a dit que Richelieu, en faisant arrêter le maréchal, voulait s'assurer un otage contre une revanche possible de la Journée des Dupes, contre une tentative de rentrée de la reine-mère en faveur. Ce qui est sûr, c'est que le salut de la France exigeait absolument que toute influence dans les conseils de l'Etat fût définitivement interdite à Marie de Médicis. Richelieu était-il fondé à craindre que celle-ci pût compter sur la complicité de Marillac, qui était de sa petite cour, qui avait épousé une de ses parentes, Catherine de Médicis ? Certaine page des Mémoires de Richelieu (ou prêtés à Richelieu) laisse entendre que « dépescher le procès de Marillac » lui est apparu comme le moyen décisif de prévenir et d'étouffer une guerre civile d'autant plus à redouter qu'il s'en fallait que tout le monde alors comprit, comme le faisait Richelieu, l'œuvre à réaliser pour le salut de la France. — Mais, sur ce point particulier, des lumières précises manquent ; et le crime de péculat suffit.

S. Vincent de Paul n'a pas voulu intervenir en l'affaire, non certes en vertu d'un principe de non-intervention qui n'était pas le sien, car, plus tard, au temps de la Fronde, il n'hésitera pas à demander à la régente Anne d'Autriche (sans d'ailleurs l'obtenir) le renvoi de Mazarin. Il n'a pas voulu non plus que sa fille spirituelle, la B. Louise de Marillac, s'embarrasse en tout ceci. Le frère du décapité, le chancelier Michel, l'intégrité même celui-ci, donnant à peu près tout ce qu'il possédait, le confident et l'appui de feu le cardinal de Bérulle, avait été, par ordre de Richelieu, relégué à Châteaudun et interné au château (où il mourra pieusement, trois mois après son frère, le 7 août 1632). Louise de Marillac voulait s'occuper de lui, peut-être simplement le visiter, peut-être travailler à son élargissement, on ne sait au juste. Ce qu'on sait, c'est que S. Vincent ne goûta point son projet. Elle insista. Alors il la laissa à sa décision (juin 1632), mais non sans lui rappeler qu'elle aurait pu s'en tenir au conseil sollicité par elle-même :

« Pour M. de Marillac, je veux tout ce que vous trouverez bon ; mais prenez garde de vous embarrasser. Il me semble en ces choses qu'il faut être disposé à prendre l'avis de celui à qui l'on se conseille ; et quand il vous dira quelque chose contre votre sentiment, qu'il n'y faudra point retourner deux fois. Faites pourtant ce que Notre-Seigneur vous suggérera. D'une chose vous assureraí-je bien, qu'il ne vous conseillera rien que de parfait. »

Le livre de M. de Vaissière est d'un intérêt palpitant. Il a l'air parfois d'épouser les rancunes des gentilshommes de ce temps-là contre Richelieu. Mais il nous fournit lui-même, par la loyauté de son exposé, de quoi remettre toutes choses au point. Et puis, la préface de M. Funck-Brentano est là, magnifique d'intelligence de l'œuvre de Richelieu.

Ma vie. *Récit d'une paysanne russe* revu et corrigé par Léon Tolstoï In-12 de 222 p., 6 f. 50. Paris, Grasset. — **Le Pantin du Diable,** par Zénaïde Hippius. In-16 de 285 p., 7 f. 50. Paris, Bossard. — **Le Calice de la vie,** par Ivan Bounine, de l'Académie russe. In-16 de 237 p., 7 f. 50. Bossard.

I. — *Ma vie* a paru en traduction française en novembre 1923. Le traducteur est M. Charles Salomon, qui est un esprit d'une rare culture, qui a beaucoup connu et aimé Tolstoï, qui a été au premier rang des amis du maître. Le livre lui-même a toute une histoire.

Il y avait, à quelques centaines de mètres de Iasnaia Poliana, le manoir de Tolstoï, à Kotchaki, une femme nommée Anissia. Les malheurs de sa vie l'avaient conduite en Sibérie. Quelques années après son retour, vers 1882, elle avait épousé le bedeau du village. Comme beaucoup de paysans russes, elle racontait bien, et la sœur de la comtesse Tolstoï, qui l'écoutait volontiers, avait recueilli son histoire.

Tolstoï s'enthousiasma du récit que sa belle-sœur lui soumit. Il était toujours disposé à placer très au-dessus de ses propres écrits ce qui sortait directement du peuple. Pourtant il fut d'abord d'avis que cette histoire n'était pas bonne à mettre sous les yeux du peuple : c'était trop une photographie, pensait-il, et l'idéal en était presque totalement absent. Il la fit paraître en 1885, dans une revue, puis, seulement en 1902, en volume, dans la collection populaire du Posrednik. Lui-même, dès 1893, engageait M. Charles Salomon à la traduire. M. Ch. Salomon se récusa d'abord, se déclarant incapable de donner une version française d'un morceau écrit dans une langue aussi imprégnée de la saveur du terroir, la langue des paysans de là-bas. Il ajouta cependant que le jour où il se sentirait capable de faire ce que Tolstoï désirait, il le ferait.

Il l'a fait cette année enfin. Et c'est très beau. On comprend l'enthousiasme de Tolstoï. Tolstoï avait dit d'abord : « Pas pour le peuple. » Il dira plus tard : « Pas pour les enfants. » Il y a là des propos de commères qui, non plus en Russie qu'ailleurs, ne sont destinés à des oreilles enfantines. Quelques esprits chicaneurs se sont demandé, cet hiver, si c'était vraiment un récit de paysanne russe, ou si ce ne serait pas plutôt purement et simplement une œuvre d'imagination de Tolstoï. Rien n'invite à révoquer en doute le témoignage de Tolstoï. Il a pu faire quelques corrections, déplacer certains détails en vue de l'effet d'art à produire. Mais, dans l'ensemble, rien ne ressemble moins à un roman, à une œuvre d'imagination que ce livre.

Anissia, à dix-sept ans, avait un fiancé de son choix. Sa famille lui en impose un autre, qu'elle épouse malgré elle, qu'elle n'aime pas, qu'elle aimera ensuite, comme il arrive souvent dans les mariages consciencieusement acceptés, après qu'ont été surmontées les difficultés des premières années. Elle aime son Danilo au point que, celui-ci s'étant fait condamner pour vol, elle veut l'accompagner en Sibérie. Danilo malade meurt à l'hôpital, sans qu'Anissia ait pu le voir sur son lit d'agonie ; pas davantage il ne lui est permis d'assister à l'enterrement. Elle retourne au pays avec les enfants qui lui restent. Huit ans après son veuvage, on lui propose de se remarier avec le vieux bedeau de la paroisse. Elle pense à la vieillesse qui arrive, et l'épouse. Et voilà tout :

« Donc, je termine ma vie avec le vieux Ivan (le bedeau). Il laisse les enfants en paix et il est bon avec moi, bien que colère. Il n'y a qu'à flatter ses manies et deviner ses caprices — et alors ça va.

« Mais jamais personne pour moi ne remplacera Danilo. Quand je pense au temps passé en Sibérie à souffrir avec lui, je sens mon cœur qui bat. C'est que je l'aimais : c'était un cœur simple. »

Le prince Serge Volkonsky, ancien directeur des Théâtres Impériaux de Petrograd (et qui est peut-être un converti aujourd'hui, car toute une famille de Volkonsky est rentrée dans le sein de l'Eglise il y a quatre ou cinq ans), présentait l'autre jour (*Figaro*, 1er déc.) ce livre en ces termes :

« Lecteurs français, lisez ce livre. Il vous rapprochera du Russe, votre frère.

« Russes, lisez aussi ce livre. Et que le peuple russe ne vous devienne pas étranger. »

II-III. — Les deux œuvres qui suivent nous viennent de Russie aussi et font partie de la Collection des *Textes intégraux de la littérature russe :* Collection qui nous a donné déjà de forts beaux livres de Dmitri Merejkovsky, d'Alexandre Kouprine, et de quelques autres, et qui nous en promet plusieurs de Dostoievsky, le plus grand nom, à notre avis, de la littérature russe au XIXe siècle, le plus sympathique surtout (en dépit de la caricature qu'a tracée de lui chez nous l'an dernier M. André Gide). — *Le Calice de la vie* est un recueil de scènes de la vie russe : cinq nouvelles en tout, imprégnées de cette simplicité que l'on sent trop voisine de la nature (de la nature russe), avec des touches réalistes que l'on aurait voulu voir plus discrètes. — *Le Pantin du Diable* est un livre d'une toute autre envergure : l'auteur, Z. Hippius, n'est autre que Mme Merejkovsky. C'est le roman de l'extrémisme. Il y a là des illuminés qui naïvement se laissent prendre au charme mystique que dégagent dans leur jeunesse les idées extrêmes : ils n'hésiteront pas à mourir ensuite martyrs de la cause. Il y a les sceptiques ensuite, point illuminés du tout, mais désintéressés aussi, et qui ne se laissent entraîner vers ces idées que par dilettantisme, par curiosité, par un désœuvrement dépourvu d'ambition autant que de prudence. Ils font de l'art pour l'art ! Ils renchérissent encore sur les autres ; ils font parade d'une effrayante absence de principes ; ils mènent droit au néant, avec la prétention, par surcroît, d'en rire : danse macabre, avec musique, fleurs et parfums au bord d'un trou. Ils sont les « *Pantins du Diable,* » de ce Diable qui, d'après Dostoievsky, cherche toujours à s'incarner, est toujours en quête de quelque fantoche en la peau duquel il puisse entrer. N'est-ce pas l'histoire de tous les mouvements révolutionnaires ? — Ceci fut écrit en 1912.

L'Institutrice et l'Educatrice dans les Ecoles libres, par C. Tezenas du Montcel. In-12 de XI-195 p., Lyon, Vitte. — **Les Jeunes Filles de l'Evangile,** par le P. Lebeau, S. J., et **Les Femmes de l'Evangile,** par le même. In-24 de 110 et 300 p., à 2 f. 50 et 6 f. Lille, Desclée.

I. — L'autre jour (*Ami* 1923, *couv.* p. 242), en présentant à nos lecteurs le premier volume qui nous arrivait sous la signature de C. Tézenas du Montcel, — un recueil d' « histoires vraies, » — je saluais dans ces pages un modèle achevé du ton à prendre pour quiconque

s'occupe des enfants. L'auteur, pensais-je, n'est pas un novice de la pédagogie, un pédagogue de cabinet, car ce n'est pas entre les quatre murs d'un cabinet que l'on trouve le secret de tant de simplicité, d'aisance et de tendresse.

Aujourd'hui, en tête de ce nouveau livre, une lettre de l'évêque d'Autun nous ouvre des jours sur la personnalité de Mlle T. du M. Mgr Chassagnon a été, « pendant de nombreuses années, dit-il, le témoin édifié et étonné de votre labeur d'institutrice, de l'influence de votre action ; il s'est réjoui de votre savoir-faire, de votre méthode de direction, de sa salutaire fécondité ; il a applaudi à vos initiatives intéressantes, aux accroissements merveilleux qu'elles donnèrent à votre œuvre. » — C'est très bien : nous voyons maintenant à qui nous avons affaire, et nous sommes sûrs que Mlle T. du M. ne nous donnera rien que d'excellent. Elle a attendu longtemps avant de publier : nous souhaitons que de nouvelles instances lui arrachent de nouveaux trésors, qui ne doivent pas dormir éternellement dans ses tiroirs.

Dans *Quelques histoires vraies,* elle s'adressait aux enfants. Dans son nouveau livre, elle parle aux institutrices elles-mêmes. En termes singulièrement précis et pressants, elle leur dit la grandeur de leur vocation, ce qu'attendent d'elles l'Eglise, la patrie, la famille, comment c'est par influence que se fait l'éducation, ce qu'exige l'autorité (l'humilité dans l'autorité), comment s'enseigne la piété aux enfants, comment se forme leur volonté, leur cœur, leur caractère, etc., etc. : de leur développement intellectuel il n'est dit que quelques mots ici, le reste est réservé pour un livre à venir.

II. — Ce sont deux petits livres de méditations que nous offre le P. Lebeau. Elles sont exquises ; et le charme de la typographie (toutes pages encadrées de filets rouges) répond au charme du texte. On ne saura jamais trop faire pour rendre attrayant un recueil de méditations. En tête de chaque méditation, le récit évangélique, puis une prière, puis trois points, enfin le colloque.

Dix méditations dans *Jeunes filles :* la fille de Jaïre, les Vierges sages, les Vierges folles, la fille de la Chananéenne, la fille d'Hérodiade, Marthe à Béthanie, Marthe au tombeau de Lazare, Marie au Temple et à Nazareth, Marie Reine des Vierges.

Et trente-deux dans *Femmes de l'Evangile :* quinze sur la Sainte Vierge, contemplée dans les différentes scènes évangéliques où elle paraît ; les autres, données à sainte Elisabeth, à Anne la Prophétesse, à la Samaritaine, à la belle-mère de S. Pierre, à l'hémorroïsse, à la veuve de Naïm, à Marie-Madeleine, à Hérodiade, à la femme adultère, à la Veuve à l'obole, à la mère des fils de Zébédée, aux Saintes Femmes le Vendredi-Saint et le jour de Pâques.

J. Calvet. **La littérature française à l'Etranger.** — In-8 écu de 131 p., 3 f. 75. — Paris, de Gigord.

M. Calvet, professeur à l'Institut catholique de Paris, ajoute ce fascicule supplémentaire à son excellent *Manuel d'Histoire de la Littérature française.* Il y a une Littérature française à l'Etranger, en Belgique, en Suisse, au Canada ; et nous avons, en France, le tort de la connaître trop peu. C'est un regret que nous formulions en 1922 déjà, à propos de la *Littérature française au XIXe siècle* de M. Halflants, un maître de la critique catholique en Belgique, qui, entre nombre d'autres mérites, a celui de nous apprendre à admirer et à aimer les gloires littéraires belges de langue française (*Ami* 1922, p. 348). C'est à M. Halflants que M. Calvet a eu l'excellente idée de confier le soin de nous parler ici de la *Littérature française en Belgique ;* la *Littérature fr. en Suisse romande* a été traitée par M. René de Weck ; et la *Litt. canadienne-française,* par M. Emile Chartier. C'est au Canada qu'a été faite la part du lion, 80 pages (sur 130 que comprend le fascicule) : très bien, on ne se lasse jamais d'entendre parler du Canada ; mais on eût aimé à entendre parler plus longuement de la Belgique, qui n'a pas même 30 pages, dont 12 pour l'exposé de M. Halflants, et 16 de morceaux choisis.

Une possédée contemporaine (1834-1914). *D'après les notes journalières de trois prêtres orléanais,* transcrites par M. Champault, l'un d'eux, Directeur honoraire de l'Institution de Gien. — In-12 de 543 p., portrait, 10 f. — Paris, Téqui.

On l'appelait, dans la région, « la possédée de Coullons, » parce qu'elle était de Coullons, gros bourg de la Sologne ; et c'est à Coullons aussi qu'elle s'éteignit dans le Seigneur, le 8 janvier 1914, dans sa quatre-vingtième année.

Son nom était Hélène Poirier. Bonne première Communion, suivie de trois années de bonheur ; puis à l'adolescence, commencent les épreuves diaboliques, vacarmes, chutes, voix obsédantes, bientôt apparitions du diable sous toutes sortes de formes et accompagnées de tortures et de tentations affreuses, mais aussi, dans les intervalles, apparitions consolantes et fréquentes de l'Ange gardien, de la Vierge, du Seigneur en croix, du Seigneur dans son Ascension et sa gloire...

M. Bougaud, alors vicaire général d'Orléans, fait, sur délégation de Mgr Dupanloup, une enquête approfondie (nov. 1868). L'évêque fait venir la possédée à Orléans ; les juges concluent à la possession, et l'évêque ordonne des exorcismes immédiats, qui amènent la complète délivrance (12-19 avril 1869).

Au mois d'août suivant, seconde invasion diabolique. Nouvelle délivrance à Lourdes, le 3 septembre 1874.

Mais le diable n'est pas près de se tenir pour désarmé. Les vingt années qui suivent cette seconde délivrance sont marquées par de nouvelles séries noires, apparitions, mauvais traitements, tentations de diverse nature, surtout de désespoir, alternant avec les consolations divines, apparitions, extases, surtout une grande soif de la perfection. Les manifestations diaboliques cessent en l'automne de 1897, de même qu'avaient cessé les divines sept ans auparavant : Hélène a mieux aimé renoncer à celles-ci que de subir comme représailles les mauvais traitements du diable : c'est le seul reproche que les prêtres qui l'ont connue aient eu à lui faire.

Toutefois la cessation des persécutions démoniaques ne supprime point les souffrances physiques. En mai 1908, après vingt-deux ans d'absence (elle a été en service à Gien), elle rentre dans sa famille à Coullons ; elle y est entourée et choyée les six années qui lui restent à vivre, et s'endort doucement dans le Seigneur le 8 janvier 1914.

C'est un livre de documentation. Pas d'éloquence ; pas de discussions : des faits, une série de faits dûment authentiqués. A des lecteurs avertis ces pages seront utiles à consulter. Et M. Saudreau (lettre-préface à l'auteur) les trouve bonnes pour les fidèles aussi :

« Je crois que le récit de ces faits préternaturels ne peut qu'éclairer et édifier. Ce que les diables font si visiblement avec les possédés, ils le font invisiblement avec le commun des mortels. Il est fort utile de le savoir pour mieux reconnaître leur perfidie et se protéger contre eux. »

IMPRIMATUR
Lingonis, die 27 februarii 1924.
Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNEE (5e SÉRIE) N° 10 6 MARS 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — On entend dire quelquefois : « Il n'y a pas de mauvaises danses, il n'y a que de mauvais danseurs. » C'est même une excuse qu'opposent volontiers les gens du monde à nos objurgations. Certains prêtres même acceptent cet aphorisme et parlent en conséquence de façon ultra-large (à mon avis) de la danse et des danses. L'*Ami* voudrait-il nous dire ce qu'il en pense ?

R. — Très volontiers, d'autant plus que ce sera une excellente occasion de renforcer, en l'éclairant sur ce point particulier de morale, la doctrine récemment développée dans nos colonnes à propos des « tentations. » *(Ami,* 1923, p. 519 et suiv.).

« *Il n'y a pas de mauvaises danses, il n'y a que de mauvais danseurs.* » La formule est spécieuse et... parfaitement fausse. Voyons d'abord en quoi elle est spécieuse et peut faire illusion à certains esprits de bonne foi. Il est des modes et figures de danses, réputées suffisamment décentes dans le monde, même catholique et « bien pensant, » où certaines consciences sont troublées, alors que d'autres restent tranquilles. C'est donc, dit-on, que ces danses sont bonnes ou mauvaises suivant les dispositions des danseurs et danseuses.

Là-dessus l'on généralise : le mal de la danse, de toute danse, vient de l'intention qu'on y met, de la manière dont on l'exécute. Il n'y a point de danses mauvaises ; il n'y a que de mauvais danseurs (le qualificatif « mauvais » pris ici, bien entendu une fois pour toutes, dans son sens moral, et non au point de vue de la technique chorégraphique).

Et n'avons-nous pas nous-mêmes, dans l'article ci-dessus rappelé de l'*Ami du Clergé,* enseigné que le mal n'est pas dans l'*occasion* mais dans la volonté mauvaise de celui qui en abuse pour violer la loi morale ? Si donc, admettons-le, les danses, certaines danses au moins, sont des occasions ou tentations de mal, il reste loisible à chacun d'y pécher ou de n'y pécher pas, et, dès lors, ce n'est pas à la danse, mais au danseur, qu'il faut imputer le mal qui s'y commet.

Que cette argumentation superficielle et boiteuse suffise à des esprits « simplistes » ou en quête d'excuses faciles, parmi les gens du monde, cela peut encore à la rigueur se comprendre. Mais à des prêtres ? à des intelligences dûment averties des choses de la théologie morale et de l'humaine casuistique ?... Voilà qui est un peu plus surprenant et nous décide à insister sur la solution du problème, puisque la bonne foi de certains « errants » prouve évidemment que cette solution n'est pas claire pour tout le monde.

En dépit, donc, de la formule fameuse, nous disons qu'il y a de mauvaises danses, tout comme de mauvaises lectures, de mauvais spectacles, de mauvaises peintures, de mauvaises conversations, etc., etc. ; et nous disons encore que ces danses, ces lectures, ces exhibitions, ces conversations sont mauvaises à priori, *in se,* indépendamment de l'attitude morale que pourront avoir à leur endroit un danseur, un lecteur, un spectateur, un interlocuteur. De cette thèse, aussi indiscutable en bon sens expérimental qu'en théorie psychologique, voici la preuve développée, pour qui en aurait besoin.

Il n'y a point d'acte d'intelligence, de volonté, d'appétit sensitif, sans un *objet* qui en est le terme et, comme disent les philosophes, l'élément externe spécificatif. Dans un sens très vrai, l'objet est, si l'on veut, l'*occasion* de la pensée, de la volition, de la poussée sensible appétitive.

Assurément, il n'en est pas la cause efficiente, le principe physique absolument déterminant, rôle qui appartient à l'activité vitale intrinsèque de la faculté ; mais il reste vrai que sans objet cette activité appréhensive (du vrai, du bien) ne s'exercerait pas, faute de chose à appréhender, à s'assimiler, tout de même que la fonction digestive ne se comprend pas sans l'*occasion* d'un élément externe à digérer.

Nous ne faisons pas ici un cours complet de psychologie. Laissons de côté la question, fort intéressante aussi dans son genre, des lois qui régissent les rapports de l'intelligence avec son objet *(verum),* du mode particulier d'appréhension-digestive qui convient aux opérations de la *connaissance.* Puisque seuls le péché et son occasion sont en jeu pour le moment, restons sur le terrain de l'ordre appétitif ; et, comme il s'agit de la danse, c'est naturellement l'*appétit sensitif* qui doit surtout faire les frais de la présente étude.

L'occasion fait le larron, dit un adage populaire très juste ; non pas qu'à toute « occasion » réponde toujours infailliblement le fait criminel d'un larron, mais parce que, l'occasion venant à manquer, l'appétit du voleur, faute d'aliment, ne s'exerce pas. Rien de plus évident que cette constatation d'ordre pratique élémentaire. Mais, si l'on veut en

pénétrer les raisons dernières dans une analyse un peu profonde, un problème se pose, plus compliqué, sinon difficile : le problème du mode d'influence qu'exerce l'occasion qui nous met en présence de l'objet sur la faculté appétitive, et des conséquences qui en peuvent résulter suivant les « dispositions » du sujet à *subir* cette influence.

Nous ne savons le tout de rien. Ce n'est pas une raison de nier ou de révoquer en doute les certitudes partielles et limitées auxquelles il nous est possible d'atteindre. L'aimant attire le fer. Voilà un fait certain. Pourquoi et comment ? Personne jusqu'à présent n'a pu l'expliquer exactement. *Influx* magnétique, *attraction,* sont des mots, vides toujours, où la toute récente physique essaie de loger des idées neuves, révolutionnaires s'il en fût dans l'ordre dit « scientifique, » et qui bouleversent les théories successivement à la mode depuis les premiers observateurs des propriétés attractives de l'ambre frotté, jusqu'à ces vingt ou trente dernières années.

Théorie électronique de la matière, théorie des « quanta, » théories relativistes d'Einstein, etc., tout cela nous donne des précisions de mouvement et de mesure inédites, nous fait pénétrer davantage dans l'observation expérimentale des phénomènes de la matière ; tout cela nous permet de mieux connaître les manifestations de l'*influx magnétique,* de les diriger, de les utiliser pour de nouveaux profits pratiques ; mais rien de tout cela ne nous apprend ce que c'est en soi que cet *influx ;* et si l'on demande pourquoi il attire le fer, nous en sommes encore, sans oser bien en convenir, à la réponse : *quia est in eo virtus attractiva.* A qui voudrait savoir aussi pourquoi le fer, et non le cuivre, le plomb, etc., est ainsi attiré, l'on n'a rien à répondre, sinon qu'il y a dans le fer une disposition correspondante, une *attractibilité* dont le cuivre est dépourvu.

Et pourtant, de notre ignorance des « noumènes, » de l'essence profonde des choses et de leurs causes adéquates, personne ne songe à tirer argument contre la parfaite certitude des « phénomènes. » Le rappel de cette vérité et cet exemple tiré de la physique du magnétisme vont nous aider à mieux comprendre la théorie psychologique de l'occasion.

S. Augustin en a merveilleusement résumé le mécanisme dans un mot célèbre : « *Ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam. Nuces puero demonstrantur, et trahitur* [1], » ce qu'avait d'ailleurs déjà exprimé la sagesse antique par la bouche du poète : *Trahit sua quemque voluptas.* Par quel mystérieux influx s'exerce l'attraction de l'herbe sur la brebis, de la noix sur l'enfant ? Nous n'en savons rien. Mais ce que nous connaissons très bien, c'est le fait en partie double, du *trahit* dans l'objet et du *trahitur* dans le sujet. Ailleurs S. Augustin dit encore : *Amor meus, pondus meum ; eo feror quocumque feror.* Tout acte d'*appétit* est amour, et tout amour est comme la poussée d'un poids qui l'entraîne *(trahitur)* par une sorte de gravitation vers l'objet aimé, dont l'amabilité le sollicite *(trahit).*

Laissons de côté les « amours » ou entraînements *(trahitur)* de la volonté pure dans l'ordre spirituel, et ne parlons que de l'appétit ou amour *sensitif,* puisque aussi bien c'est la danse qui est en question, et avec elle le genre particulier d'attraction qui s'adresse à notre sensibilité.

Notre exemple « magnétique » n'est pas sans une frappante analogie avec le cas des attractions de la volupté, dites, si vous préférez, simplement des plaisirs sensibles. L'aimant exerce son influx suivant des lignes de force situées dans un certain espace plus ou moins restreint qui l'entoure. On donne à cet espace le nom de *champ magnétique.* Projetez de la limaille de fer sur une feuille de papier derrière laquelle se trouvent, en contact avec elle, les pôles d'un aimant. Les parcelles de limaille qui tombent dans le « champ magnétique » sont happées et fixées par « l'influx » suivant les directions invisibles des lignes de force. Celles, au contraire, qui sont éparpillées en dehors de la sphère limitée du champ d'attraction, restent au hasard dispersées sur la feuille de papier, là où les maintient simplement leur propre poids. Que si, au lieu de fer, vous faites l'expérience avec de la limaille de cuivre, de plomb, etc., les parcelles se dispersent sur la feuille de papier tout comme si l'aimant n'était pas là ; elles sont « insensibles » à l'influx magnétique.

L'*occasion,* en morale, qui nous met en contact avec l'objet, est l'aimant qui attire notre limaille sensitive, dès que celle-ci se trouve, à proximité suffisante, dans son champ magnétique : *trahitur ovis, trahitur puer.* Toute substance n'est pas électro-magnétique ; de même tout objet n'est pas pour nous *aimable* ou, ce qui est équivalent, *appétible.* La puissance physique d'attraction varie avec les dimensions et la charge magnétique de l'aimant, avec l'intensité du courant qui détermine le champ d'influence correspondant dans l'électro-aimant ; de même, il est, en morale, des variations infinies d'appétibilité, d'influence attractive, dans les objets qui sont bons, désirables, pour notre appétit. Quand, enfin, le fer a une fois adhéré à l'aimant, il y reste attaché et s'y cramponne jusqu'à ce que l'aimantation cesse dans l'électro, ou qu'une force antagoniste intervienne pour opérer, avec plus ou moins d'effort de résistance, la séparation ; — même chose dans l'ordre moral, où l'on sait combien la passion sensuelle est difficile à séparer de son objet. Analogie persistante, et combien suggestive ! entre les deux ordres de phénomènes.

Mais voici la note profonde qui les diversifie dans le composé humain. Parmi les séductions attractives qu'offre le monde des créatures aux appétits de notre sensibilité, il en est qui sont moralement *bonnes,* d'autres moralement *mauvaises,* d'autres enfin *indifférentes,* suivant qu'elles sont

[1] *Tract. 26 in Joannem.* (3e Leçon du Mercredi *infra Octavam Pentecostes*).

en harmonie, en discordance, ou sans rapport avec la règle des mœurs. L'œuvre de chair dans le mariage est bonne ; mauvaise en dehors ; *fricare barbam* est indifférent. Et la qualité morale, bonne, mauvaise, s'accentue ou s'atténue suivant la mesure relative *(gravitas materiæ)* où la fin dernière est intéressée dans l'œuvre appétitive, ce dont nous sommes avertis par les *lois* (naturelle, divine, ecclésiastique, civile).

Pour la bête, pas de moralité, aucune, nulle part, ni dans l'*objet* qui sollicite son « appétit, » ni dans le déclenchement fatal, non libre, du mouvement par lequel le *sujet* y est entraîné. Chez l'homme il en va tout autrement. Bien qu'identique à celui de l'animal, et donc radicalement aveugle, primesautier, indélibéré et parfois violent dans ses poussées originelles, l'appétit sensitif est néanmoins, en raison de son union substantielle avec l'intelligence et la volonté libre, susceptible d'en recevoir les influences refrénantes ou directrices. De là sa « moralisation, » qu'on peut en un certain sens appeler indirecte, mais qui n'en est pas moins chez nous réelle et, en principe, nécessaire, l'homme étant un tout dont les parties doivent concourir à la perfection supérieure de son être, contribuer au bien spécifique de l'ensemble, qui est l'acquisition de la fin dernière surnaturelle dans l'éternelle béatitude.

Or, il s'en faut, hélas ! que la bête subisse docilement le gouvernement de la raison et de la foi. Chacun sait à quoi s'en tenir là-dessus ! Le péché originel a rompu l'harmonie tranquille des deux ordres, sensible et rationnel, non pas, certes, au point de supprimer entre eux toute relation, mais assez cependant pour rendre souvent pénible, parfois très laborieux, l'effort que doit dépenser la volonté libre dans le « freinage » des entraînements de la « concupiscence. »

Tout ainsi que dans les phénomènes du magnétisme, il est pour notre appétit sensitif (sensuel, sexuel) des « objets » dont l'*influx* exerce sur lui une attraction violente, qui exige par conséquent, pour la résistance, une dose plus considérable d'énergie dans la volonté. Inutile de préciser davantage. Tout le monde connaît ces objets-là, et le danger qu'il y a à se tenir dans l'orbite de leur *champ magnétique*. Nous dirons tout à l'heure pourquoi la danse y figure dans les premiers rangs. Revenons à l'*occasion*. On a assez compris qu'elle est l'aimant par rapport à cette « attractible » limaille de fer qu'est notre appétit animal sensible. Essayons maintenant d'en préciser la théorie morale.

A parler strictement, formellement, le mal moral n'*existe* (qu'on nous permette ce verbe) que dans la volonté. Le mal moral, c'est le péché, et il n'y a de péché possible nulle part ailleurs que dans le fait du désordre qui constitue la créature libre en révolte contre la loi supérieure de sa fin dernière, de la moralité. On convient, cependant, et avec raison, d'attribuer par extension ce qualificatif à toute chose ou toute œuvre marquée pour ainsi dire à l'avance de cette caractéristique, d'être approuvée ou réprouvée par la loi des mœurs. C'est ce que les philosophes appellent une dénomination extrinsèque.

Est donc moralement *mauvaise,* l'occasion du péché dans la mesure où par son « influx » elle est apte à en provoquer la perpétration. Cette caractéristique « mauvaise » s'atténue, jusqu'à disparaître, quand l'influx se trouve inopérant, soit à cause de sa faible puissance attractive, soit parce que le sujet, pour un motf de disposition personnelle propre, est réfractaire à son attrait. Par raison inverse, le danger de l'occasion devient redoutable lorsque l'influx est puissant par lui-même ou qu'il s'exerce sur une sensibilité prompte à en subir les entraînements, et à fortiori si ces deux conditions se trouvent simultanément réalisées. C'est précisément ce qui arrive lorsque notre appétit sensitif (sensuel, sexuel), enraciné dans les bas fonds corrompus de notre nature, est mis en contact avec tels « aimants » dont son âpre désir instinctif souvent inconscient le porte spontanément à se rapprocher. Et si le sens commun expérimental de l'humanité constate que la chute morale en pareil cas est la règle, il proclame, malgré l'hypothèse d'exceptions rares possibles, que l'occasion est alors *mauvaise à priori,* c'est-à-dire doit être tenue pour telle en vertu d'une présomption solidement fondée sur les *communiter contingentia.* Nous ne voulons pas préciser, mais l'on devine assez le genre d'attractions et de voluptés sensuelles où se vérifie surtout la sagesse morale pratique de cette présomption, et dont les occasions méritent par conséquent à l'avance, et *en principe pour tout le monde,* d'être qualifiées *mauvaises*.

* * *

Ces préliminaires posés, parlons maintenant de la danse, non pas de la danse en soi, ni de la danse honnête ou moralement indifférente qui ne sont pas en cause ici, mais seulement de la danse mauvaise.

Tout d'abord la danse peut-elle être mauvaise, nous disons bien, mauvaise à priori, objectivement, indépendamment des danseurs ? Oui, évidemment, si elle présente les caractéristiques graves de l'occasion en soi dangereuse, avec présomption commune de fautes conséquentes, dont nous parlions à l'instant. Nous sommes précisément, avec la danse, sur le terrain des contacts et attractions particulièrement *intenses* dont nous n'avons voulu évoquer que d'un mot discret les redoutables sous-entendus. « Champ magnétique » puissant, d'un côté, et, d'autre part, dispositions innées du sujet à se laisser influencer, aimanter. Qui niera que ces deux conditions puissent se réaliser dans la danse si on la prend telle qu'elle est, dans sa *réalité ?* Car la *danse en soi* n'existe pas, c'est une idée, une abstraction pure. Il n'y a que des danses concrètes, vécues, dansées avec leurs accompagnements de costume, de musique, de milieu, de circonstances aggravantes d'avant et d'*après,* etc., tous détails

accessoires qui peuvent augmenter la puissance du « champ magnétique » immoral de la danse et en faire un bloc, une redoutable occasion de mal pour les danseurs et danseuses, sans parler de ce qu'elle a de « mauvais » aussi pour les *spectateurs* d'exhibitions chorégraphiques plus ou moins déshabillées, désarticulées, obscènes.

D'accord, nous dit-on ! Il y a des danses mauvaises, très mauvaises même. Point besoin d'évoquer là-dessus les scènes classiques de la corruption païenne, ni d'aller au musée secret de Naples pour se renseigner sur les danses lascives v. g. des peintures de Pompéi. Tout le monde sait à quoi s'en tenir là-dessus. Point besoin de tant de circonlocutions, d'arguments ni de solennité pour enfoncer une porte ouverte...

Pardon ! La porte n'est pas si grande ouverte, ni la vérité des « danses mauvaises » si évidente, puisqu'il se rencontre des apologistes de la danse pour penser et dire qu'il n'y a que des *danseurs mauvais* et point de *mauvaises danses*. A vrai dire, nous n'aurions pas pris tant de précautions, si nous n'avions voulu, dans notre critique, atteindre que les danses grossièrement obscènes, franchement luxurieuses. Il était facile d'avoir gain de cause sur ce point-là. Un simple rappel de bon sens y aurait suffi.

Mais notre pensée portait plus loin. Nombreuses sont dans le « monde » les personnes honnêtes, religieuses même, qui, tout en professant une sainte horreur pour les danses absolument malpropres, abritent volontiers derrière la formule fameuse leur indulgente appréciation de nombre de danses modernes que malgré leur apparente correction, nous tenons, nous prêtres, et à juste titre, pour *mauvaises*. Les curés, dit-on, n'entendent rien aux choses de la danse. Ils ne dansent pas et ne voient pas danser. Ce n'est pas leur affaire. Aussi croit-on qu'ils sont mal informés, et portés, autant par ignorance que par une sorte d'effarouchement professionnel, à des appréciations exagérément sévères. C'est précisément pour offrir à nos confrères, prêtres et confesseurs, de bons moyens de justifier leur sévérité, que nous avons, à leur intention, insisté sur cette théorie « magnétique » de la danse mauvaise, parce que *occasion* de désordres moraux, et que nous voulons y insister encore.

L'exemple emprunté à la physique est commode, suffisamment exact, accessible à toutes les intelligences. D'autre part, en invoquant le péché originel et ses conséquences expérimentales, hélas ! universellement connues, l'on peut, en langage propre équivalent, traduire le mot un peu cru d'un poète au langage réaliste : « Tout homme a dans son cœur un cochon qui sommeille. » Avec ces deux données, l'on peut mettre au défi les gens du monde, nos bons chrétiens tout au moins, qui veulent bien raisonner loyalement, d'innocenter la liberté de contacts, de gestes, d'œillades, d'enlacements variés, de voluptés sensuelles enfin, entre danseurs et danseuses, qu'occasionnent et autorisent certaines formes nouvelles de danses modernes, condamnées d'ailleurs en bloc par nos autorités épiscopales, quelques noms exotiques qu'elles portent (tango, matchitch, très moutarde, shimmy, fox-trott, one step, jazz-band, etc., etc.).

« Correctes » tant qu'on voudra, vues de la salle des spectateurs, ces gesticulations savamment calculées pour frôler l'obscène sans y tomber, n'en mettent pas moins en présence l'aimant et la limaille, la bête affamée et sa botte de foin.

Durus hic sermo. Possible ! Mais vrai, au fond, tout ce qu'il y a de plus vrai, de plus simple, de plus vulgairement constaté par l'expérience « sensitive » de l'humanité depuis ses origines jusqu'à nos jours.

« Il n'y a pas de mal, dit-on. Demandez aux danseurs, aux spectateurs... » — Qui donc, hors de la confession, l'avouera, s'il l'éprouve ? Les confesseurs en savent long là-dessus ! D'ailleurs, ces danseurs et ces spectateurs se confessent-ils ? Atteints de cécité morale, disons de déformations singulières de conscience, ils ne voient guère le *mal* que dans le fait brutal du péché poussé à la dernière limite de sa consommation. Le reste est peccadille, scrupule de dévots. Que font-ils des mauvaises pensées, des tentations conséquentes, des mille accrocs à la chasteté et à sa gardienne la pudeur, des incendies passionnels allumés là, des émotions troublantes, des souvenirs malsains, de la passion de recommencer, des désordres dans la sensibilité, des atteintes portées au bon équilibre normal entre le corps et l'âme, les sens et la raison, au sérieux enfin de la vie morale chrétienne, à la pratique de la foi et de la vertu ?

Il est des exceptions, c'est entendu ; elles confirment la règle. Nons parlons doctrine générale, commune, de sens commun, et non casuistique. Que le *sujet*, en certaines circonstances, rares d'ailleurs, entre dans le violent champ magnétique sensuel, armé d'une force de résistance suffisante pour échapper à l'attraction, ou d'une impuissance radicale qui l'y rend réfractaire (sénilité, abus de la volupté, etc.), c'est admissible, et c'est vrai. Mais où sont, parmi les danseurs, ceux qui peuvent avec certitude se persuader à l'avance qu'ils sont assez « vertueux » ou assez « usés » pour affronter sans émotion, avec une parfaite indifférence de sensibilité froide ou éteinte, les contacts sexuels de nos danses « païennes » d'aujourd'hui ?

« La chasteté dépend du cœur comme de son origine, mais elle regarde le corps comme sa matière ; c'est pourquoi elle se perd par tous les sens extérieurs du corps et par les cogitations et désirs du cœur. C'est impudicité de regarder, d'ouïr, de parler, d'odorer, de toucher des choses déshonnêtes quand le cœur s'y amuse et y prend plaisir. » Ainsi parle S. François de Sales, psychologue, théologien et directeur d'âmes averti, s'il en fût. Aussi conclut-il, un peu plus loin, que « les meilleures danses ne sont guère bonnes. » Il ne les condamne pas toutes en bloc de façon absolue. Il sait qu'il en peut être d'honnêtes, et il indique les pré-

cautions à prendre pour qu'elles le soient. Malgré tout, il conclut : « Dansez peu et peu souvent, car faisant autrement, vous vous mettriez en danger de vous y affectionner. » *(Vie dévote,* XIII, XXIII). Et l'on ne dira pas, tout de même, qu'il y ait « danger » à s'affectionner aux occasions de pratiquer la vertu !

Telle est la pensée de l'Eglise, des saints, des chrétiens instruits et sincères, et même, au fond, quoi qu'ils en disent pour s'excuser ou étouffer leurs doutes de conscience, la pensée des danseurs et danseuses chez qui la délicatesse du sens moral sait encore constater et juger, comme ils doivent l'être, les entraînements de la volupté sensuelle.

Concluons : il y a des danses mauvaises, qui ne sont point telles uniquement par le fait des danseurs ; quant aux autres, « les meilleures ne sont guère bonnes. »

Q. — Un groupe de sept chrétiens célibataires vient me dire : « Père, nous désirons nous marier. Comment allons-nous faire, puisque tu ne reviens que dans six mois ? » (A noter que ces chrétiens ne peuvent s'adresser à aucune autre Mission).

Voici ma réponse : « Mes enfants, Dieu a fait l'homme et la femme pour s'unir et donner des enfants à l'Eglise pour peupler son ciel. Le prêtre ne donne pas le sacrement de mariage ; il est député par l'Eglise comme témoin et pour bénir l'union. Les deux parties contractantes se donnent le Sacrement. Du moment qu'il n'y a pas de prêtre pour assister, notre bonne Mère l'Eglise autorise deux chrétiens à remplacer le prêtre absent plus d'un mois. Vous avez des chrétiennes célibataires dans vos villages, payez d'abord la dot pour éviter tout palabre, et faites comme je vous le dis.

— Oui, Père, mais il n'y a que quatre filles chrétiennes chez nous, et nous sommes sept ; et de plus elles sont nos parentes, et nous ne nous marions pas entre parents.

— L'Eglise est opposée aux mariages de chrétiens à païennes. Elle les tolère cependant en certains cas, et j'estime que vous êtes dans un de ces cas. Payez donc préalablement la dot, selon votre coutume, appelez deux témoins chrétiens à votre mariage, vivez ensemble heureux et multipliez-vous.

— Ah ! merci, Père, car la mort n'est pas loin, pas si loin que toi, et nous ne voudrions pas aller en enfer. »

1° Ai-je bien fait ?

2° Et *quid* si l'on rencontre de ces cas de mariages entre chrétiens et païennes, *ignorant* ce que je crois leur droit, à 15 et 20 jours de marche de tout prêtre ? J'en ai rencontré, et les ai considérés comme mariés. Ai-je bien fait ?

R. — Ad 1. Nous sommes ici en présence du cas prévu par le canon 1098 : « Lorsque de graves inconvénients empêchent les futurs de se présenter devant le curé ou l'Ordinaire ou un prêtre légitimement délégué selon le droit, pour contracter selon la forme prescrite par les canons 1095, 1096, le mariage contracté *en danger de mort* devant les seuls témoins est *valide* et *licite*. Il en est de même *hors du danger de mort,* pourvu qu'on puisse prévoir prudemment que l'état de choses qui empêche de se présenter devant un prêtre autorisé durera un mois. — Dans l'un et l'autre cas, s'il y a là un autre prêtre sans juridiction qui puisse assister au mariage, on doit l'appeler et il doit assister au mariage avec les témoins, bien que sa présence ne soit pas nécessaire à la validité. »

Dans le cas tel qu'il est présenté, il n'y a pas à tenir compte de cette dernière hypothèse, puisqu'il est dit que les chrétiens en question ne peuvent appeler utilement aucun autre prêtre.

Il ne s'agit pas non plus du cas de *danger de mort,* puisque les jeunes gens à marier sont en bonne santé.

Il s'agit donc uniquement de savoir comment ces sept jeunes gens pourront se marier *légitimement* et *licitement,* en l'absence du missionnaire qui ne doit repasser que dans six mois.

Comme le canon, pour permettre le mariage en présence des seuls témoins, n'exige qu'une absence prudemment prévue d'un mois, il est bien évident que, à ne tenir compte que du temps d'absence du prêtre, les jeunes gens en question ont parfaitement toute permission de se marier en présence des seuls témoins, — supposé, bien entendu, comme cela ressort de l'énoncé du cas, que le missionnaire ne puisse les marier *hic et nunc,* tandis qu'il est présent de passage.

Mais voici une difficulté d'une autre nature. Il y a sept jeunes gens à marier, tous les sept chrétiens, et il n'y a que quatre filles chrétiennes nubiles ; de plus, celles-ci sont apparentées avec les jeunes gens, de telle sorte que, vu les mœurs et usages du pays, le mariage ne peut *en fait* se conclure entre eux. Nos sept jeunes gens ne peuvent donc que se marier avec des païennes. Or ce mariage avec des païennes est interdit sous peine de *nullité,* et ne peut devenir valide que moyennant dispense de la *disparité de culte*. Si le mariage en question est conclu de fait sans cette dispense, il sera *nul,* non point parce que la forme canonique du mariage n'aura pas été observée, mais parce que l'empêchement de disparité de culte aura mis obstacle à sa validité, n'ayant pas été canoniquement enlevé.

Or, peut-on dire que l'empêchement de disparité de culte a été, en fait, enlevé par l'assurance que le missionnaire a donnée aux sept jeunes gens, qu'ils étaient dans le cas où l'Eglise tolère ces sortes de mariages ?... Sans doute, ils se trouvaient dans le cas où l'empêchement *pouvait* être enlevé, *positis ponendis,* c'est-à-dire moyennant dispense expressément donnée. Mais dans la réponse du missionnaire il n'y a rien qui indique qu'il a entendu accorder une telle dispense, même quand il en aurait eu le pouvoir.

D'ailleurs une dispense ne s'accorde jamais *validement* sans qu'on sache à qui elle est accordée ; du moins, celui qui n'a qu'un pouvoir délégué selon les facultés des Vicaires apostoliques ne peut certainement accorder ainsi une dispense, d'avance, à quelqu'un qui se mariera avec personne encore inconnue. Il faudrait, pour pouvoir le faire, un indult tout particulier, comme il en existe un seul exemple dans la *Collectanea* (n. 1392, p. 59, § *Hisce ;* 18 déc. 1872).

Il faut donc conclure que le missionnaire a eu tort de ne pas tenir compte de l'empêchement de disparité de culte, qu'ainsi il a induit ses jeunes gens en erreur et qu'il leur a fait contracter un

mariage *nul* et donc à *revalider,* soit en faisant renouveler le consentement, après dispense de la disparité de culte, si les épouses sont encore païennes, soit en demandant, s'il y a lieu, *sanatio in radice.*

Ad II. Ce que nous avons dit à l'avant-dernier paragraphe de la réponse précédente, montre que le missionnaire a eu tort de tenir pour *valides* les mariages contractés entre *chrétiens* et *païens* sans dispense formelle de la disparité de culte, car l'ignorance même non coupable d'un empêchement n'enlève rien à celui-ci de sa force *irritante.*

Mais si le mariage avait été conclu entre *deux* catholiques ou même entre *catholique* et *acatholique* certainement baptisé, avec l'intention de conclure un vrai mariage autant qu'ils le pouvaient en l'absence du prêtre, ce mariage serait *valide* malgré leur ignorance de la concession accordée par le c. 1098. (Voir *Coll.*, n. 2041, St-Office, 8 mars 1899).

Q. — Je serais heureux d'avoir les lumières de l'*Ami* sur les points que voici : 1° ce qui constitue l'*ignorance,* et 2° quelle est l'influence de celle-ci sur l'acte humain.

R. — Sans nous embarquer dans les développements d'un cours de psychologie, nous allons essayer de brièvement vous satisfaire. Trois points : 1° nature de l'ignorance ; 2° sa moralité ; 3° son rapport avec l'acte humain.

I. Nature. — L'*ignorance* est proprement l'absence ou, comme disent les philosophes, la *privation* d'une connaissance qui *devrait* exister dans l'intelligence. Par opposition ils appellent *nescience* la même absence, mais dans un sujet « incapable » de la connaissance en question. L'animal ne connaît pas Dieu : c'est de la nescience ; pour l'homme c'est de l'ignorance. En fait, dans le langage courant, l'on ne tient guère compte de cette distinction, et l'on prend les deux termes *ignorare, nescire,* comme synonymes.

Une distinction bien autrement importante est celle qu'il faut faire entre l'*ignorance* et l'*erreur*. L'*ignorant* n'a pas d'idée, de connaissance ; l'*errant* en a une, mais fausse. L'ignorance est toute *négative,* néant de connaissance ; l'erreur au contraire est chose *positive,* consistant dans un jugement réel de l'esprit, entaché de fausseté.

Inutile de creuser davantage la notion d'ignorance ; elle est fort claire par elle-même.

Le moraliste ne s'embarrasse guère de l'analyse de ses diverses causes et manifestations équivalentes. Pour lui, au point de vue de l'acte humain, il y a ignorance toutes les fois que l'idée qui « devrait » *hic et nunc* être présente à l'esprit, en est absente, et occasionne par son absence l'impossibilité actuelle d'un volontaire correspondant. Quant aux divisions de l'ignorance, nous allons dans le paragraphe suivant indiquer en gros celles qui intéressent particulièrement la moralité de l'acte humain.

II. Moralité. — L'ignorance est volontaire ou involontaire (non volontaire, si l'on veut).

On la dit *volontaire* quand elle est plus ou moins délibérément cherchée, entretenue, approuvée, en un mot *voulue,* de façon consciente, en connaissance de cause. Ainsi, il y a ignorance volontaire dans le fait d'ignorer si tel livre est à l'Index, lorsqu'on pense à l'*Index* et qu'on a sous la main le Catalogue, qu'on s'abstient à dessein de consulter : c'est la forme la plus grave des ignorances volontaires ; aussi la dit-on *affectata.* Ignorance volontaire encore chez le prêtre qui néglige de lire son *Ordo*. Il y a bien des nuances de volontaires entre ces deux exemples extrêmes : nous y reviendrons. Retenons pour le moment que c'est le concours de la volonté plus ou moins (mais quelque peu au moins) délibérée et consciente qui constitue l'ignorance volontaire.

Au contraire, l'ignorance est *involontaire* si elle n'est attribuable à aucune influence antécédente de la volonté. Très nombreux sont les cas d'ignorance involontaire où l'on peut dire, en absolue bonne foi, sans avoir rien à se reprocher : « Je ne savais pas. » Inutile de nous attarder à citer des exemples dont chacun peut trouver des souvenirs dans l'expérience de sa propre vie.

Conclusion : L'ignorance volontaire est moralement coupable, dans la mesure où elle est volontaire. — L'ignorance involontaire est absolument exempte de toute culpabilité.

Le péché, la culpabilité, procède toujours d'une violation délibérée de la loi morale. Or, cette violation délibérée, nous l'avons dans l'ignorance volontaire, puisque c'est délibérément que le sujet refuse de se procurer une connaissance qu'il sait avoir l'obligation d'acquérir. Car il va de soi que l'ignorance volontaire dont il est question en morale, est celle qui se rapporte à une chose qu'on a le devoir de connaître. J'ignore totalement l'*Entremetteuse* de Daudet. J'aurais pu la lire. Je n'ai pas voulu. C'est encore, psychologiquement parlant, de l'ignorance volontaire, et même de l'ignorance méritoire. Mais ce n'est pas l'ignorance volontaire ou coupable de la morale, laquelle est la violation consciente de la loi qui impose le devoir de s'instruire.

Inutile d'insister sur la seconde partie de la conclusion. Il est évident que l'absence de tout concours de la volonté entraîne radicalement l'absence de toute culpabilité.

Notons que l'ignorance *conséquente, vincible* des théologiens, correspond pratiquement à l'ignorance *volontaire,* de même que leur ignorance *antécédente, invincible,* à l'ignorance *involontaire.* Ce sont là des nuances de distinction qui ont théoriquement leur raison d'être, auxquelles, néanmoins, nous ne voulons point nous attarder, la distinction de l'ignorance en volontaire et involontaire suffisant pour la brève réponse que nous voulons faire à notre correspondant.

Un mot, toutefois, de l'ignorance dite *concomitante.* Pierre se met en chasse avec la volonté bien

déterminée de tuer son ennemi Paul s'il le rencontre. Quelque chose remue derrière un buisson ; il croit, de très bonne foi et sans imprudence, que c'est du gibier ; il tire et tue Paul, dont il *ignorait* la présence à cet endroit-là. C'est de l'ignorance *concomitante*. En tant qu'ignorance elle est involontaire, mais cependant n'est pas *excusante*, puisque la culpabilité de Pierre est certaine en vertu de sa mauvaise détermination primitive : ce qu'on exprime en disant que l'ignorance ici ne fait rien à la chose, car si Pierre avait su que Paul était là, il l'aurait tué quand même. Ce cas particulier étant mis de côté, restons-en aux termes de notre conclusion générale sur la moralité *accusante* ou *excusante* de l'ignorance, suivant qu'elle est volontaire ou involontaire.

On prévoit sans peine la casuistique qui découle naturellement de cette conclusion générale. En dehors du cas, assez rare, de l'ignorance directement volontaire, voulue en elle-même, infiniment nombreuses sont les nuances de la culpabilité de l'ignorance « indirectement volontaire, » par où l'on entend l'ignorance résultant de la négligence coupable à acquérir une connaissance qui par ailleurs s'impose comme moralement obligatoire. En réalité, le péché d'ignorance ainsi entendu, *in causa*, rentre dans la théorie générale du péché de négligence ou d'omission. Pour le caractériser il faut donc tenir compte *a)* objectivement, de la gravité ou légèreté de la matière en cause, sur laquelle porte l'ignorance, et *b)* subjectivement, des conditions morales ordinaires de l'acte humain que nous allons rappeler tout à l'heure, parmi lesquelles il ne faut pas oublier, en plus de la connaissance de la malice morale de la négligence en soi, la prévision au moins *in confuso* des conséquences fâcheuses qui en découlent. De là, au point de vue casuistique, tantôt des *aggravations* et tantôt des *atténuations*, tantôt aussi des *exemptions* de culpabilité dans l'ignorance ainsi indirectement, mais tout de même réellement, volontaire.

Tenons-nous-en à ces quelques explications essentielles, où l'on peut trouver un critérium général suffisant pour déterminer la moralité de l'ignorance.

III. Rapports avec l'acte humain. — Ils sont déjà pratiquement indiqués dans tout ce que nous venons de dire. Nous voulons ici pénétrer un peu plus avant dans l'analyse psychologique spéculative de l'ignorance par rapport à l'acte humain. Les observations précédentes vont s'en trouver mieux éclaircies et renforcées.

Deux éléments absolument essentiels concourent, comme chacun sait, à la genèse de l'acte proprement dit *humain*, responsable, moral : une idée dans l'esprit, et l'acte correspondant de la volonté libre. Pas d'idée, pas d'acte humain : c'est là le seul point sur lequel il convient d'insister à propos de l'ignorance. Laissons donc de côté l'étude de l'acte volontaire.

Ignoti nulla volitio, puisque la volonté, aveugle par elle-même, comme on dit, ne se détermine jamais que sur la présentation d'un objet, d'un jugement par l'intelligence. Donc, à rigoureusement parler, l'absence (d'où qu'elle procède) d'une connaissance donnée entraîne l'impossibilité d'une volition correspondante : point d'acte humain, alors, par rapport à l'idée absente. Psychologiquement, la caractéristique de l'influence de l'ignorance sur la volonté est précisément d'être nulle, puisque au zéro d'idée correspond le zéro de volition.

Le mot influence n'a pas ici de signification positive. Si l'on y tient, disons que l'ignorance influe sur l'acte humain à la manière de la diète absolue sur l'estomac, avec cette très grave différence, qu'une diète peut être temporaire et par là occasionner un bien *per accidens*, quant à la fonction digestive, tandis que l'ignorance est à la fois néant d'intelligence et de volonté, sorte de paralysie radicale de l'une et de l'autre, d'où le grand préjudice, le désordre profond, qu'elle apporte avec elle dans l'être humain dont la destinée spécifique, toute la perfection, est de connaître la vérité et d'en vivre.

« Mais, direz-vous, s'il en est ainsi, comment cette chose purement négative, ce néant qu'est l'ignorance, peut-il être susceptible de moralité, et pourquoi parler d'ignorance coupable, d'actes coupables parce que posés *ex ignorantia* ? »

Réponse. Il est vrai qu'il n'y a pas d'acte humain possible portant sur un objet que l'ignorance tient caché au regard de l'intelligence. Mais autre chose est *en soi* cette carence d'idée, et autre chose les causes qui l'ont déterminée ainsi que les effets qui en peuvent résulter. Vu du côté de ses origines et de ses conséquences (car il a des origines et des conséquences dans l'ordre moral), ce néant devient objet de moralité, pour autant qu'il est voulu et ses conséquences aussi. Le volontaire de l'acte humain porte alors, non sur l'objet ignoré, pur zéro encore une fois, mais sur le fait très positif de refuser de s'instruire quand on en a le devoir, et aussi sur ce fait, très positif encore, de se complaire au mal (prévu *in confuso* au moins) de l'effet moral mauvais qui sera la conséquence de la connaissance refusée, de l'ignorance approuvée, voulue. Voilà pourquoi la culpabilité doit s'estimer, non pas d'après la gravité morale de l'idée absente, en soi, à laquelle l'ignorant ne pense pas du tout, mais d'après la malice morale de l'acte humain conscient et libre par lequel il a coupablement négligé de s'instruire et volontairement permis les effets mauvais de sa négligence. Si la gravité de la connaissance omise et de sa conséquence étaient *per se* présentes à son esprit, ce serait le cas particulier de l'ignorance voulue directement (affectée), mais rentrant encore dans l'explication que nous venons de donner, c'est-à-dire que l'acte humain aurait toujours sa raison d'être dans les origines et les effets de la chose ignorée, non dans la connaissance absente en elle-même. Ce qui revient à dire, en deux mots, qu'on pèche *ex ignorantia* ou

mieux *propter ignorantiam,* et non pas *ex re ignorata.*

Voici pourquoi nous insistons sur ce détail de psychologie analytique. Nombre de pécheurs, quand ils constatent après coup les effets de leur ignorance, sont portés à se décharger la conscience en disant : *Je ne savais pas,* ce qui serait en effet une excuse si dans cette affaire il n'y avait d'acte humain que celui (d'ailleurs inexistant et impossible) qui se rapporterait à la chose ignorée ; alors qu'ils peuvent avoir encouru de grosses responsabilités morales dans l'acte ou les actes humains relatifs à l'origine ou aux effets de leur négligence coupable à s'instruire.

D'autres, par contre, ont tendance à mesurer leur culpabilité (et à l'exagérer parfois beaucoup) d'après la grave importance de la *res ignorata,* qui les frappe plus tard en pleine lumière, alors que, innocents sur ce point-là, ils peuvent l'être aussi, ou peu coupables, quant aux causes et aux effets de leur ignorance, auxquels ils n'accordent souvent (aux causes surtout) qu'une très insuffisante attention dans leur examen de conscience.

Le terrain de la casuistique ainsi déblayé, ajoutons, à l'adresse des âmes un peu timorées, que la psychologie de l'ignorance autorise, en beaucoup de cas, des excuses *a tanto* et aussi *a toto.* D'une façon générale, la théorie morale de la négligence (péchés d'omission) est assez difficile à bien préciser. Elle paraît l'être davantage encore quand il s'agit de la négligence à apprendre ce que l'on a l'obligation de savoir. A part le cas nettement caractérisé des « professionnels » à responsabilité (publique) dans tous les ordres de la connaissance humaine (prêtres, médecins, notaires, fonctionnaires, artisans de métier ou profession, etc. etc.), combien se rendent compte exactement de leur devoir de « savoir » dans les mille contingences de la vie où tant de sottises, de catastrophes même, procèdent de l'ignorance ? Et quand ils ont quelque vague idée « qu'ils devraient consulter, étudier, se renseigner... », combien apprécient plutôt légèrement, sans mauvaise foi ni sérieuse attention, le caractère moral souvent grave de leur obligation de conscience en pareil cas ! D'où la fréquence des excuses subjectives en matière d'ignorance, surtout quand le devoir d'apprendre s'accompagne d'une certaine « difficulté » qu'on n'a guère la pensée ni le courage de surmonter.

Même considération atténuante, quant à la responsabilité morale pratique des effets fâcheux de l'ignorance. Les théologiens nous disent — toujours en vertu du même principe *ignoti nulla volitio* — que les effets ne sont imputables moralement à qui veut leur cause qu'autant que l'acte humain (advertance et volonté) se porte sur eux, et qu'ils sont prévus au moins *in confuso.*

Qu'est-ce à dire, *in confuso* ?... On le sent *in confuso,* sans pouvoir bien le définir. C'est comme une vague pensée, nuageuse, indéfinie, où l'intelligence aperçoit, sans rien préciser, dans un clair-obscur rapide, en bloc, des conséquences regrettables possibles ou probables de ses ignorances. Et voilà qui, faute d'advertance suffisante, peut déjà réduire la moralité de l'acte humain. Ce qui la réduit encore plus, jusqu'à l'annihiler entièrement, c'est l'absence fréquente de cette prévision *in confuso* d'un futur dont aucune idée ne se présente à l'esprit. En fait, les confesseurs savent bien que l'accusation du péché d'ignorance, mortel surtout, est rare, et que souvent, là où elle se présente, les âmes « délicates » qui s'en disent chargées s'en inquiéteraient moins si elles avaient une meilleure formation théologique de conscience.

Nous avons parlé des « professionnels » de la science et de l'enseignement. Les réflexions qu'on vient de lire ne sont point pour cette catégorie, qui aurait plutôt besoin d'être rappelée à une conception plus sévère, parce que plus juste, des culpabilités de l'ignorance. Qu'on nous permette d'ajouter que, parmi ces docteurs officiels et officieux du peuple, il n'en est sans doute point auxquels s'applique, mieux qu'au prêtre, le mot inquiétant de l'Ecriture : *Ignorantias meas ne memineris, Domine.* (Ps. XXIV, 7).

Q. — Peut-on se servir du privilège paulin pour les hérétiques dans les cas suivants :

1° Quand ils n'ont pas été baptisés ?

2° Quand ils sont douteusement baptisés de fait, ou avec baptême douteux ?

3° Quand l'un est baptisé et l'autre ne sait pas s'il a été baptisé, vu que dans la secte on baptise parfois les enfants, et d'autres fois non ?

R. — Le privilège paulin, d'après le canon 1120, « permet de dissoudre un mariage légitime conclu entre *non-baptisés,* même lorsqu'il a été consommé. Mais il ne peut en être fait usage lorsque le mariage a été conclu entre une partie baptisée et une partie non baptisée, après dispense de la disparité de culte. »

D'après ce texte et en supposant, bien entendu, tout ce qu'exige par ailleurs l'usage *légitime* du privilège, on peut répondre aux trois questions posées de la manière suivante :

Ad I. Quand les hérétiques en question n'ont pas été baptisés, bien qu'ils aient fait profession de l'hérésie, ils sont en réalité comme des infidèles, et il n'y a aucun doute que, de ce chef, ils puissent user légitimement du privilège paulin, lorsque l'un d'eux se convertit et est baptisé dans l'Eglise catholique, l'autre restant dans son erreur et sans baptême : il s'agit bien là d'un mariage contracté entre *non-baptisés,* comme l'exige le canon pour permettre l'usage du privilège.

Ad II. Quand on doute s'ils ont été en fait baptisés, ou du moins si le baptême qu'ils ont reçu est vraiment douteux, la première chose à faire est une enquête sérieuse sur le *fait* même du baptême : « A-t-il été reçu ou non ? » — ou sur la *validité* du baptême reçu : « A-t-il été administré comme le requiert la validité, ou non ? »

1° Si l'enquête amène à conclure qu'en fait le *baptême* n'a été reçu ni par l'un ni par l'autre,

nous revenons au cas précédent, dans lequel l'usage du privilège est permis.

2° Si elle démontre que l'un a été baptisé réellement, l'autre non, il y a une opinion exposée précédemment par l'*Ami* qui admettrait à l'usage du privilège le baptisé qui, après son adhésion au catholicisme, ne pourrait vivre *pacifiquement* avec son conjoint non baptisé, et ce, par la faute de ce dernier.

Cette opinion n'étant pas admise par tous les auteurs, le cas échéant il sera bon, tant que l'Eglise ne se sera pas prononcée, de recourir au Saint-Siège pour le faire trancher.

3° Si l'enquête conclut que les deux ont été légitimement baptisés, il n'y a plus lieu à usage du privilège, puisque nous sommes en présence d'un vrai mariage chrétien, aussi indissoluble que s'il avait été contracté entre deux catholiques, au moins depuis que les hérétiques ne sont plus tenus à la forme canonique du mariage.

4° Si le *doute* persiste après l'enquête, pour *l'un* des époux seulement, l'autre étant certainement baptisé, nous nous trouvons en présence de la 3e question à laquelle il sera répondu ci-dessous.

5° Si le doute persiste pour les *deux* époux, le baptême *douteux* devant être tenu pour *valide* quand il s'agit du mariage, il n'y a pas lieu, pour le cas présent, de recourir au privilège paulin, qui suppose que l'un des époux est certainement infidèle.

6° Lorsque le *fait* du baptême est certain, mais qu'on doute de sa *validité,* il faut faire la même enquête. Celle-ci amènera l'un ou l'autre des résultats qui ont été examinés pour le cas où c'est le *fait* même du baptême qui est douteux, et on devra tirer les mêmes conclusions.

Ad III. Quand l'un des époux hérétiques est vraiment baptisé, tandis que l'autre *ignore* s'il a été baptisé ou non, vu que dans la secte on baptise parfois les enfants et d'autres fois non, si après enquête on ne peut arriver à éclaircir le fait, il faudra tenir le second époux pour douteusement baptisé, puisque tantôt on baptise, tantôt non dans la secte.

Or, dans le cas où l'on *doute* du baptême du second époux, sans pouvoir arriver à résoudre le doute, le premier étant certainement baptisé, on ne peut permettre le recours au privilège qui, ainsi qu'on l'a dit déjà, suppose toujours l'une des parties certainement infidèle.

Le principe que le baptême *douteux* doit être considéré comme *valide* quand il s'agit de la valeur du mariage déjà contracté, est expressément affirmé par la seconde partie du canon 1070, déclarant qu'il faut tenir pour valide le mariage conclu entre une personne baptisée et une autre douteusement baptisée : ce qui ne serait pas si la seconde pouvait être tenue pour non baptisée *in ordine ad matrimonium,* car, dans cette dernière hypothèse, le mariage devrait être réputé *invalide* à cause de la disparité de culte, tandis que le canon le déclare *valide* tant qu'on n'aura pas fait la preuve que la seconde personne n'est pas baptisée.

Ainsi se trouve confirmée la conclusion tirée en dernier lieu, à savoir, qu'on ne peut recourir au privilège paulin dans le cas où le baptême du second époux hérétique étant *douteux,* celui du premier est *certain*.

Q. — 1° Une personne à conscience large, peut-être même parfois trop large, peut-elle commettre le péché mortel, sans s'en apercevoir ? Il me semble que non, vu que pour pécher mortellement, il faut plein consentement et pleine advertance.

2° *Quid,* quand cette personne, au bout de quelques années, craint d'avoir été mortellement coupable, alors que, malgré sa conscience peut-être, hélas ! trop large autrefois, elle *croit qu'elle n'aurait pas voulu* offenser Dieu par le péché mortel ?

R. — Ad I. Non, mille fois non, l'on ne pèche pas gravement sans *s'en apercevoir*. Vous donnez très bien la raison de cette réponse : tout péché, et à fortiori le péché grave, présuppose l'*advertance* au mal grave, dans l'intelligence, et le plein *consentement* corrélatif de la volonté. Entendons-nous bien, cependant ; ceci demande explication.

Le principe de « moralité » de l'acte humain, que nous venons de rappeler, est clair dans sa formule abstraite. Son application l'est aussi, à la condition toutefois de le bien comprendre.

« Sans s'en apercevoir, » dites-vous. Mais de quoi faut-il s'apercevoir, ou, en style plus direct et plus classique, quelle sorte de connaissance, d'advertance, est requise dans l'esprit pour constituer ce premier élément essentiel de la moralité peccamineuse ? — Il faut avoir conscience 1° de faire mal, 2° en matière grave. Examinons ces deux points séparément.

1° Il n'est point nécessaire de connaître explicitement, dans son entité morale technique, la loi ou le précepte qui est en cause, non plus que ses caractéristiques d'origine (naturelle, divine, ecclésiastique). On sait que tel acte est défendu, tel autre prescrit, cela suffit ; passer outre est pécher, même si, par erreur, l'on croit défendu ce qui est permis, et prescrit ce qui ne l'est pas.

2° Mais, si les précisions théologiques *de malo* ne sont pas requises, il ne faudrait pas conclure de là qu'une pensée quelconque de mal suffit à compromettre gravement la conscience. Il faut une « matière grave, » sinon d'après la taxation des auteurs, au moins dans l'appréciation du pécheur. Or cette appréciation, ce jugement, est chose subjectivement très variable et subordonnée aux dispositions actuelles de la personne. Il est très fréquent que des gens un peu simplistes, sans être pour cela laxistes, se trompent ou s'illusionnent de bonne foi sur la gravité de leurs fautes, et cela tantôt par défaut d'instruction morale personnelle, tantôt par suggestion des exemples ou des idées fausses du milieu ambiant. Il faut en dire autant, toujours au point de vue de l'*advertance,* des jugements précipités, distraits, auxquels fait défaut l'*attention* consciente à la gravité du mal, qui réclame connaissance requise pour le péché grave.

D'autre part, il faut aussi, comme dit le caté-

chisme, le *parfait consentement*. Or, se peut-il que ce consentement soit « parfait » sans être conscient, sans qu'on y prenne garde, sans qu'on « s'en aperçoive, » surtout quand il s'agit, comme dans le cas présent, nous le supposons, d'une conscience habituellement « bonne » dans laquelle la faute grave tranche assez fortement sur la vie ordinaire pour ne pas rester « inaperçue » ?

Notez que jusqu'à présent nous avons à dessein employé exclusivement le mot *grave* et non l'adjectif *mortel*, comme qualificatif de la faute. Tout péché mortel est grave, évidemment. Admettons aussi, sans en discuter, car c'est là un tout autre problème, que tout péché grave est mortel ; les deux termes « grave » et « mortel » ne sont cependant pas absolument synonymes, le premier se référant à la malice morale objective de la faute, le second à son effet subjectif dans l'âme qui est de lui faire perdre la grâce sanctifiante.

La *mortalité* donc du péché (qu'on nous permette ce néologisme) peut nous rester obscure, alors que sa *gravité* ne saurait nous échapper. Ceci dit simplement pour la précision des idées et du langage ; car pratiquement les deux termes s'appellent au point de se confondre dans la pensée des fidèles, tout comme dans la manière de parler des théologiens.

Ad II. Pour tous ces souvenirs angoissants du passé — toujours, nous le supposons, chez des personnes de bonne vie chrétienne habituelle, — voici les trois hypothèses qu'il faut envisager, avec leurs conclusions pratiques correspondantes.

1re *hypothèse*. — Il s'agit d'un ou de plusieurs péchés, qui ont été *certainement* commis, *certainement* graves, *certainement* pas confessés, qui subitement reviennent en mémoire. — Solution : Ces péchés ont été remis (indirectement mais réellement) à la première absolution valide qui les a suivis : pas d'inquiétude, donc, à avoir sur l'état de grâce subséquent. Il reste à en faire la déclaration dans la confession prochaine. C'est tout.

2e *hypothèse*. — Il s'agit de péchés passés, précis encore mais douteux à l'un des trois points de vue ci-dessus (commission, gravité, confession). — Solution : Rien à faire qu'à rester en paix, puisque 1° c'est une doctrine parfaitement probable qu'on n'est pas tenu de confesser les péchés douteux, et que 2° s'lls ont existé, ils ont été sûrement remis dans les confessions subséquentes.

3e *hypothèse*. — Il ne s'agit plus de fautes précises, mais d'une sorte de doute vague et général portant sur des fautes graves possibles du temps passé, que l'on craint de n'avoir pas accusé régulièrement en confession. — Solution : C'est là plus favorable des trois hypothèses. On peut hardiment rassurer le pénitent sur toute la ligne, comme dans le cas précédent, en lui expliquant 1° qu'il n'a aucune raison, même spécieuse ou probable, de s'alarmer, son doute étant purement négatif, ou, en tout cas, trop vague pour retenir son attention ; et 2° que, du reste, ces fautes, totalement de lui inconnues, si elles ont existé, ont été effacées au cours de sa vie chrétienne par le sacrement de Pénitence, tout comme il arrive pour les péchés oubliés qu'une contrition sincère remet avec le sacrement.

Il faut à tout prix arracher de l'esprit de ces braves consciences ainsi troublées, cette idée malheureusement trop répandue, théologiquement on ne peut plus fausse : que le Bon Dieu garde quand même dans ses registres, sans les pardonner, les péchés « de bonne foi non déclarés » en confession, sur lesquels une absolution valide aura passé l'éponge. Ils sont exactement effacés, remis devant la justice divine, tout comme au tribunal de la Pénitence.

Nous disons : *de bonne foi non déclarés* dans la première confession valide faite n'importe quand après qu'ils ont été commis. Pierre v. g. a commis des fautes mortelles caractérisées ; il ne les accuse pas dans sa ou ses confessions : sacrilège... Il reste un certain temps dans cet état. Un jour, enfin, il se convertit. Il accuse tout ce qui se présente à sa mémoire, après un examen de conscience loyal, d'absolue bonne foi. Et voilà qu'il oublie l'un ou l'autre des péchés mortels qui ont été le point de départ de sa vie sacrilège. Il se confesse admirablement. L'absolution tombe (indirectement) sur ces fautes que *de bonne foi il n'a pas accusées*. Tous ses péchés mortels sont remis sans exception, à charge seulement pour lui, comme nous le disions tout à l'heure, de faire acte d'obéissance à la loi d'intégrité de la confession en les déclarant quand il s'en souviendra (avec certitude encore), et cela non pas pour en recevoir la rémission, ce qui est chose faite, mais pour les soumettre directement au pouvoir des clefs.

Conclusion. — Fouiller scrupuleusement dans la vie passée ne sert à rien, ne vaut rien, à moins que ce ne soit pour y chercher des motifs de contrition, de pénitence et d'amour reconnaissant envers la miséricorde divine : ce qui n'est point le cas de la chasse, vaine et troublante, au péché possible, telle que la pratiquent tant de pauvres âmes mal instruites de la vraie doctrine, aussi certaine que réconfortante, du Sacrement de Pénitence.

Q. — 1° Dans notre région, les gens croient fermement aux sorcières. Assez souvent, un païen qui a perdu des bestiaux ou un membre de sa famille, conclut qu'il est persécuté par une sorcière qui habite le village. Il va aux tribunaux civils, qui lui délivrent un papier officiel moyennant lequel il peut emmener tous les hommes du village chez le « voyant, » et moyennant lequel aussi toute personne désignée par le « voyant » ne peut pas accuser celui-ci de diffamation devant les tribunaux.

Dans un village en majorité païen, quelques chrétiens habitent. S'ils refusent d'accompagner le village chez le « voyant, » ils sont frappés d'amende ; de plus, on conclut que c'est dans leur famille qu'habite la sorcière : d'où violentes querelles et expulsion du village, etc.

Chez le « voyant, » les gens du village ne font absolument rien, sinon d'attendre les paroles de ce dernier.

Les chrétiens ne croient pas au « voyant » et disent carrément que ou bien c'est un farceur, ou bien il a commerce avec le démon ; tout haut ils proclament

qu'ils détestent cette consultation du « voyant. » Mais pour avoir la paix, pour éviter les amendes et persécutions et l'expulsion du village, ils accompagnent le village. — Comme les chrétiens sont en minorité dans toute la région, la scène se reproduirait en n'importe quel village où ils iraient.

Quid ? Doit-on les accuser de faute mortelle s'ils suivent le village chez le « voyant » ?

2° Ici, je le répète, les chrétiens sont en minorité.

Les païens, quand un mariage se célèbre, font tourner le marié et la mariée sept fois autour d'un pieu. C'est en cela surtout que consiste la cérémonie, le contrat officiel du mariage. C'est comme qui dirait le mariage civil, le mariage aux yeux de la caste.

En France, le mariage civil devant l'autorité civile est permis ; et de fait, tous les mariés vont se présenter au Maire. Le mariage religieux suit, et les catholiques savent bien que celui-ci seul est réellement un mariage.

De même ici, devant la caste — représentant l'autorité civile, — le « Oui, Monsieur le Maire, » est remplacé par une promenade autour d'un bâton. Les Orientaux aiment les cérémonies et s'expriment plus par des gestes que par des paroles.

Quand on marie des chrétiens entre eux, on supprime autant qu'on le peut cette procession. Mais souvent, à cause de la pénurie des filles chrétiennes, un chrétien épouse une païenne ; aussitôt après le mariage civil, la jeune mariée vient à la Mission, est instruite, baptisée, et le mariage religieux se célèbre.

Faut-il faire un crime au marié chrétien qui a tourné sept fois autour du bâton ? Encore une fois, nos gens ne regardent cela que comme le « Oui, Monsieur le Maire, » du mariage civil français.

3° Autrefois, en certains pays, — en Espagne, je crois, — les Evêques avaient fixé le montant d'une aumône qui devait être donnée par quiconque faisait sa confession et communion pascales. Cette coutume fut sévèrement interdite par Rome.

Ici, il y a des honoraires obligatoires pour le baptême, le mariage et l'enterrement. Quelques missionnaires protestent, disant qu'un sacrement nécessaire comme le baptême ou une cérémonie comme les prières de l'enterrement, ne devraient pas être taxés d'un honoraire obligatoire. Ils prétendent que cette coutume ressemble exactement à celle condamnée autrefois en Espagne.

Ces missionnaires protestent d'autant plus que leurs paroissiens donnent chaque mois à leur curé la valeur d'une journée de salaire, pour son entretien et l'entretien du culte.

R. — Ad I. Nous supposons évidemment que le cas est bien posé tel qu'il est en réalité, avec toutes les circonstances qui le caractérisent.

En principe, il faut dire, sans hésiter, que le recours aux sorciers tel qu'il est ici décrit, pour découvrir le malfaiteur supposé, est *en soi* gravement défendu, parce qu'il suppose manifestement l'intervention du démon, au moins d'une manière *implicite,* dès lors que les païens croient vraiment à la science infaillible du sorcier pour l'objet sur lequel il est consulté. *En soi* donc, il est gravement défendu aux chrétiens de prendre part à une telle consultation, qui est un outrage à Dieu. Aucun doute possible sur ce premier point.

Mais pourrait-elle être permise, en raison des circonstances dans lesquelles elles se produit ?

Les chrétiens, dit-on, sont *obligés* d'y prendre part, au moins *passivement,* sous peine de se voir infliger des amendes, d'être désignés comme les coupables, d'être l'objet de l'animadversion des païens, au point d'être finalement contraints de quitter le village, sans savoir où se réfugier, puisqu'ils rencontreront les mêmes difficultés dans un autre village.

Il y a là, manifestement, des inconvénients graves. Mais peuvent-ils excuser vraiment les chrétiens de prendre matériellement part à la consultation du sorcier ?

Il faut, ce semble, distinguer. *a)* Ou bien c'est en haine de la religion et pour les faire *participer* à leur *superstition* que les païens et même les juges qui les condamneront à l'amende, les obligent à se rendre avec les autres habitants auprès du « voyant » pour entendre son verdict. Alors, dans ce cas, ils pèchent gravement en acceptant de s'y rendre et en s'y rendant en fait, puisqu'on leur impose ainsi un acte qui, dans l'intention de ceux qui l'exigent, est *protestatif d'un faux culte* et *contraire à la religion professée* par les chrétiens.

C'est sur ce point que l'exposé du cas aurait dû être plus explicite. On comprend, en effet, difficilement l'intervention de l'autorité *judiciaire* locale dans une affaire de cette nature, et l'animosité elle-même des païens contre les chrétiens du village qui n'assisteraient pas à la consultation, s'il n'y avait pas, au fond, la pensée que la présence de tous, même des chrétiens, est nécessaire pour obtenir du sorcier une réponse favorable, ou bien celle de leur imposer un acte opposé à leurs convictions nouvelles et les faisant adhérer par là à leur ancien culte.

Dans ce cas-là, les chrétiens ne pourraient être excusés et devraient dire le *Non possumus.*

b) Ou bien les païens et les juges, en exigeant la présence des chrétiens, n'ont aucune intention perverse, mais considèrent cette présence simplement comme une protestation de leur innocence devant tous les hommes du village. Alors, pourvu que cette présence des chrétiens reste purement *matérielle,* qu'il n'y ait aucun péril pour eux de perversion ni aucun dommage pour la foi et la religion, ni aucune approbation explicite ou implicite de la superstition, mais au contraire protestation que, s'ils vont avec les autres, c'est uniquement pour éviter amendes et mauvais traitements, sans ajouter foi en rien aux dires du « voyant, » la chose semble pouvoir être permise, tant que les *juges* n'auront pas été amenés à se désintéresser d'une pression si injuste exercée contre les chrétiens : ce à quoi il faudrait tâcher de les amener, afin que les chrétiens n'aient plus à subir cette sorte de tyrannie, peu compréhensible dans un pays où domine l'autorité européenne.

Ad II. La coutume qu'ont les païens de faire tourner sept fois les mariés autour d'un pieu, et que vous assimilez sans hésiter au mariage *civil,* pourrait être, en effet, parfaitement inoffensive s'il s'agissait seulement de la petite promenade circulaire autour du pieu.

Mais cette promenade originale, surtout dans un pays où la superstition revêt tant de formes plus ou moins bizarres, semble bien être quelque chose de

plus qu'un simple exercice corporel se bornant à signifier, de la part des deux futurs, le consentement au mariage. Il y a tout lieu de craindre que cela ne cache quelque cérémonie superstitieuse dans l'esprit des païens. Avant donc de permettre aux chrétiens qu'ils se soumettent à pareille exigence, il serait bon de vous efforcer d'en découvrir la vraie signification. Et si la cérémonie est *superstitieuse,* comme c'est à craindre, elle doit être interdite aux chrétiens, cela va de soi.

Ad III. Le canon 736 défend expressément au ministre des sacrements de rien *exiger* ou *demander* pour l'administration des sacrements ou à l'occasion de leur administration, en dehors des *oblations* prévues par le canon 1507 § 1.

Or ce dernier canon déclare non moins expressément que « c'est au concile provincial ou aux Evêques de la province réunis qu'il appartient de fixer les taxes qui pourront être perçues dans toute la province, pour les différents actes de la juridiction volontaire, ou pour l'exécution des Rescrits du Siège Apostolique, ou *à l'occasion de l'administration des sacrements* ou des sacramentaux ; toutefois, cette fixation des taxes n'a aucune valeur avant d'avoir reçu l'approbation du Saint-Siège. »

Vous voyez que, loin de condamner la perception d'une certaine taxe, non point *pour* l'administration des sacrements, mais *à l'occasion* de cette administration, le droit déclare expressément que les Evêques peuvent, moyennant l'approbation du Saint-Siège, en déterminer une, que les prêtres pourront percevoir *tuta conscientia,* mais qu'ils ne pourraient dépasser sans commettre une injustice et être, par suite, obligés de restituer le surplus exigé.

Vous voyez aussi que les prêtres ne sont pas juges de l'opportunité d'une taxe à exiger, ni de la quotité de celle-ci. C'est aux seuls Evêques, réunis en concile provincial ou autrement, que le droit réserve expressément ce pouvoir. Et une fois qu'ils ont déterminé légalement ces taxes et qu'ils ont soumis au Saint-Siège le tarif par eux fixé, ainsi que l'exige le droit, les prêtres n'ont plus qu'à s'en tenir à ce qui a été ainsi déterminé, sans vouloir se faire juges en une matière pour laquelle le droit ne leur reconnaît aucune compétence.

Il a été dit ci-dessus qu'il y aurait faute contre la justice et obligation de restituer pour le prêtre qui *exigerait* plus que ne permet le tarif légitimement fixé. Mais si *spontanément* les intéressés offrent de plein gré une aumône supérieure au tarif, il va de soi que le prêtre peut parfaitement l'accepter.

Q. — N'est-ce pas s'exposer à aller contre les desseins de la divine Providence que d'intervenir dans les questions de vocation ?

R. — Qu'entendez-vous par ce mot « intervenir » ?

Au sens général et vague du terme, ce n'est point du tout aller contre les desseins de la Providence que d'intervenir dans une affaire de vocation, pas plus qu'en toute autre question de casuistique ou direction spirituelle de conscience. Tout au contraire, cette intervention v. g. d'un confesseur, d'un directeur, voire simplement d'un ami sage et compétent, est tout à fait conforme au dessein de la Providence, qui impose comme règle de prudence, en cas de doute, de consulter et suivre les avis de personnes qualifiées pour les donner. C'est d'ailleurs la pratique aussi universelle que nécessaire, non seulement des fidèles, mais de tout homme sensé quelconque.

Cette intervention a, suivant les cas et les circonstances, ses limites, que fixe la vertu de prudence, c'est entendu. Elle n'en est pas moins, convenablement pratiquée, un droit et un devoir élémentaire de la conscience humaine, là au moins où celle-ci se sent dépourvue des lumières que réclame l'obscurité de ses doutes.

Voulez-vous parler de cette sorte d'intervention qui consisterait à s'attribuer à priori, à titre purement personnel et humain, sans respect des précautions spirituelles qui peuvent alors s'imposer, le droit d'envoyer une personne en religion ou de l'en détourner ? Il est trop clair que, s'il y a alors abus, c'est aller contre le dessein de la Providence que de le commettre.

Peut-être votre question procède-t-elle de cette idée que la « vocation » est chose sacrée à titre rigoureusement personnel et réservé, comme une sorte de conversation directe entre Dieu et « l'appelé, » où il serait inconvenant, sinon périlleux, d'admettre l'intervention « indiscrète » d'une influence étrangère. Il nous faut alors vous rappeler que c'est là une conception fausse de ce que l'on appelle la « vocation subjective. » A part le cas tout exceptionnel d'une manifeste révélation personnelle, comme il est arrivé par exemple pour S. Paul, cet « appel, » pour autant qu'on peut le nommer ainsi, ne sort pas du cadre providentiel ordinaire des préordinations et sollicitations de la grâce actuelle sous ses différentes formes. Dans la généralité des cas, il reste assez vague et obscur pour nécessiter l'intervention d'une lumière étrangère, le conseil avisé d'un conseiller averti et prudent. Que s'il se présente avec des caractères de certitude suffisamment pressante, le directeur intervient encore pour le constater et décider en conséquence.

Sans prendre parti dans la controverse récente à propos de « vocation, » nous pouvons dire que cet appel subjectif est plutôt une *vocabilité (sit venia verbo !)* qu'une *vocation,* c'est-à-dire, plutôt un signe d'aptitude à être appelé, que l'appel lui-même, formel et définitif, lequel consiste dans la volonté accueillante ou appelante des Supérieurs.

Il n'y a donc point de contradiction avec les desseins de la Providence dans le fait, v. g. pour un directeur, ou même encore pour un supérieur au for externe, de se refuser, sur motifs légitimes par ailleurs, à condescendre au désir du sujet qui se croit et se dit appelé à la vie religieuse ou au sacerdoce. Dans l'opinion même des tenants de la vocation divine subjective interne *proprio sensu,* l'on ne va pas jusqu'à affirmer qu'il y a ordre ou

précepte formel de la part de Dieu ; l'on dit seulement, et c'est soutenable, qu'il y a sollicitation pieuse, et par là-même « indication » prudente de la voie à suivre, en même temps que base prudente du jugement d'*idonéité* réservé à l'autorité des appelants officiels.

Vous voyez que, convenablement entendue, l'intervention « interne » du directeur, et externe du supérieur, est conforme au plan normal de la Providence, bien loin de lui être en quoi que ce soit opposée.

Q. — Un catéchumène X... veut se marier avec une néophyte Y... Pour une raison grave, le missionnaire ne peut baptiser X... avant son mariage, lequel mariage ne peut être retardé. Un tel mariage ne peut se faire à l'église, du moins si j'interprète bien ma théologie.

Or X... a le baptême de désir, et, s'il meurt le soir de son mariage, son corps sera porté à l'église avant d'être conduit au cimetière.

Pourquoi alors refuser à X... vivant l'entrée de l'église pour son mariage, alors que mort on le portera à l'église pour prier pour lui ?

R. — 1° Vous interprétez bien le droit, en disant que le mariage de X..., votre catéchumène, bien que se mariant avec une néophyte, ne peut être célébré à l'église, ni avec les cérémonies en usage pour le mariage entre catholiques, car le canon 1102 § 2 dit expressément que dans le mariage entre une partie catholique et une partie non-catholique, tous les rites sacrés sont prohibés, sauf les cas où des inconvénients plus graves étant à redouter par suite du refus de toute cérémonie religieuse, l'Ordinaire jugerait opportun d'en permettre quelqu'une, à l'exclusion toujours de la messe. (Voir p. 136, VI).

Or, aucun doute que le catéchumène qui ne peut recevoir encore le baptême, ne doive être rangé parmi les *acatholiques,* malgré son désir sincère du baptême et bien qu'il puisse appartenir à l'âme de l'Eglise. C'est, en effet, le baptême seul qui incorpore le catéchumène à l'Eglise et le fait *catholique*.

D'ailleurs, vous le savez, vous ne pourriez marier un catéchumène avec une néophyte sans dispense de la *disparité de culte,* laquelle cependant n'est requise que pour un mariage entre fidèle et infidèle. Si donc elle est requise pour marier un catéchumène avec une néophyte, c'est que l'Eglise considère bien le catéchumène comme un infidèle, au *for externe* du moins. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter au canon 1070, qui fait reposer toute la force de l'empêchement de disparité de culte sur le fait que l'un des deux époux n'est pas baptisé.

Il est donc bien vrai que le mariage d'un catéchumène avec une néophyte ne peut être célébré *de jure* avec les cérémonies religieuses.

2° C'est précisément pour cela que vous paraissez trouver une sorte de contradiction dans la manière de procéder de l'Eglise, qui, d'une part, interdit au catéchumène de célébrer son mariage à l'église, et, de l'autre, permet qu'il use publiquement des sacramentaux et qu'il reçoive la sépulture ecclésiastique.

Mais il est facile de voir qu'il n'y a aucune contradiction entre les deux lois, pour cette raison bien simple qu'elles sont motivées par des raisons bien différentes.

L'Eglise permet aux catéchumènes l'usage des sacramentaux, parce que cet usage, de par les supplications de l'Eglise, leur est ou du moins peut leur être vraiment utile, sans qu'il y ait par ailleurs aucun inconvénient à redouter de cet usage.

Elle permet également que leurs funérailles soient religieuses, pour cette raison bien simple qu'étant morts avec le désir du baptême, il y a lieu d'espérer qu'ils sont au nombre des élus et donc que les prières de l'Eglise peuvent leur être utiles pour les délivrer du purgatoire, sans qu'il y ait, encore ici, aucun inconvénient qui puisse résulter de cette condescendance, car ils ne peuvent plus retourner en arrière.

Mais il en est tout autrement quand il s'agit du mariage.

D'abord, l'Eglise a toujours horreur des mariages entre partie catholique et partie non-catholique, en raison des graves inconvénients que présentent ordinairement ces sortes d'unions. Elle paraîtrait relâcher de sa rigueur si, *de plano* et sans raisons vraiment graves et spéciales à un cas donné, elle permettait indistinctement aux catéchumènes se mariant avec des néophytes, de célébrer leur mariage avec toutes les cérémonies usitées, même sans la messe.

— Mais, direz-vous, les inconvénients des unions entre fidèle et acatholique n'existent pas dans le cas, puisque le catéchumène est déjà gagné à la cause de l'Eglise, fidèle dans le cœur, et tout disposé à l'être aussi en fait par le baptême qu'il aspire à recevoir.

— Tout cela paraît très vrai. Il faut cependant mettre une sourdine, car les exemples ne manquent pas de catéchumènes qui regardent en arrière et ne reçoivent pas en fait le baptême, pour une raison ou pour une autre. N'en trouverait-on pas que le désir d'épouser la personne chrétienne qu'ils voulaient avoir pour femme, a fait entrer au catéchuménat et qui, une fois ce désir réalisé, ne pensent plus à se faire baptiser, ni même à exécuter les conditions qu'ils ont dû souscrire avant d'obtenir dispense de la disparité de culte ?

Les raisons ne manquent donc pas qui justifient la conduite plus rigoureuse de l'Eglise envers les catéchumènes, quand il s'agit du mariage, que quand il s'agit des sacramentaux et de la sépulture ; dans ce dernier cas surtout, il n'y a plus de retour en arrière à redouter, ainsi qu'on l'a déjà remarqué.

On peut y ajouter *ad abundantiam* que le mariage étant, pour les chrétiens, un sacrement de la Loi nouvelle, il est plus que convenable que l'Eglise fasse bien distinguer, par le refus des cérémonies qui accompagnent le sacrement pour les baptisés, le mariage d'un catéchumène avec une néophyte,

mariage qui, dès lors, n'est certainement pas sacrement pour le catéchumène, incapable de le recevoir, ni très probablement pour la néophyte, en vertu de l'individualité du contrat.

Q. — Le canon 891 interdit aux Supérieurs de collèges d'entendre les élèves en confession. Dans la plupart des collèges ecclésiastiques, il y a à côté du Supérieur un personnage qu'on appelle tantôt Préfet, tantôt Surveillant général, tantôt Sous-directeur, qui est tout spécialement chargé de ce qui concerne la discipline. La défense portée par le canon 891 atteint-elle aussi ce chef de discipline ?

R. — Moralement, *oui ;* juridiquement, *non.*

Le *texte* et l'*esprit* de la loi sont deux choses que ne séparent point les « sujets » disposés à prendre pour règle de conduite toute la pensée du Législateur, mais qui sont cependant à distinguer. Le Code vise expressément les Supérieurs dans sa prohibition. Juridiquement donc, ceux-ci sont seuls tenus de se conformer à la loi, dont on n'a pas le droit d'étendre la portée « légale » au-delà des limites qu'elle prend soin elle-même de fixer. Un sous-supérieur ou préfet de discipline, dans l'hypothèse dont vous parlez, pourrait donc confesser ses sujets et exercer quand même sur eux son autorité disciplinaire de for externe sans violer la loi. Mais nous avons longuement déjà proposé (*Ami* du 11 sept. 1919, p. 1062 et suiv.) les raisons pour lesquelles, malgré le silence de la loi, son esprit reste assez transparent pour qu'il en soit fait application à ceux qui, de fait, par rapport aux élèves, se trouvent exactement, ou à très peu près, dans les mêmes conditions d'influence disciplinaire externe que les Supérieurs.

Q. — Le mercredi des derniers Quatre-Temps, un confrère voisin faisait un enterrement où il y avait grande affluence.

Prévoyant cela, il avait demandé à l'Evêché permission de *faire gras*. On lui avait répondu : « Consultez le canon 1245. »

Le confrère avertit donc la famille qu'en l'occurrence il lui permettait de faire gras, ainsi qu'aux invités.

Mais il en conclut que lui aussi pouvait faire gras... parce qu'il avait invité quelques confrères des environs pour cette cérémonie. Et il nous servit du gigot !

Etonnement général... Ce confrère n'a-t-il pas été un peu loin dans l'explication de ce canon ?

R. — Un peu loin ?... Oui, et beaucoup trop ! Le can. 1245 permet de dispenser *subjectos fideles, singulasve familias,* deux catégories dans lesquelles, assurément, le curé n'est pas compris. A défaut de cette simple lecture du texte, il était facile de deviner que les raisons de cette faveur occasionnelle se référaient évidemment aux « besoins » des fidèles, point du tout à ceux du curé.

Q. — 1° Un jeune homme est entré ou doit entrer au noviciat d'une Congrégation religieuse. Le Père Maître prend auprès du confesseur-directeur des renseignements confidentiels sur la mentalité de ce jeune homme et sur ses aptitudes. Le peut-il ?

2° Dans un juvénat, les professeurs sont en même temps confesseurs. Le professeur qui est en même temps confesseur-directeur d'un élève, donne son avis ou fait des remarques au sujet de ce pénitent. Le peut-il, surtout s'il s'agit du renvoi de cet élève ?

R. — Dans un cas comme dans l'autre la réponse ne peut être que sévèrement négative, *non licet,* si les renseignements « confidentiels » fournis en pareil cas se rattachent de façon quelconque aux connaissances acquises par la confession. Vu le grave danger qu'il en soit ainsi, les deux procédés sont, en principe, à condamner. C'est l'esprit très net de la théologie et du droit que la même personne n'assume pas la périlleuse responsabilité de confesser un sujet sur lequel par ailleurs elle exerce une autorité disciplinaire de for externe. Ceci pour votre second cas. La solution du premier est trop évidente pour qu'il soit besoin d'y insister.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Vie du Bienh. Pierre-Louis-Marie Chanel, *prêtre Mariste et premier martyr de l'Océanie,* par le R. P. Nicolet. — 4e édition (1923). Un vol. in-8 de XII-380 p. — Lyon et Paris, Emmanuel Vitte.

« Sa vie fut un modèle et sa mort un honneur pour le nom chrétien, » déclara Léon XIII dans le Bref de béatification du 16 novembre 1889. On ne découvre en effet dans la vie du P. Chanel aucune ombre ; rien que de pur, de tourné constamment vers le devoir, la volonté de Dieu, le ciel. Né en 1803 au hameau de La Potière, dépendant de Cuet, près de Bourg-en-Bresse, il vient bientôt à Cras, où son curé, l'abbé Trompier, l'élève au presbytère même. Jusque-là il gardait le troupeau de son père. Sa famille est une famille de cultivateurs où l'on compte huit enfants ; les parents sont chrétiens ; le foyer est un foyer de vertus. Pierre Chanel aime tous ses frères et sœurs, mais il a une prédilection pour sa sœur Marie-Françoise qui lui ressemble par les traits du visage et par la beauté de l'âme. Ils travaillent et prient ensemble dans une sainte intimité.

Il entre en 1819 au Petit Séminaire de Meximieux. Son talent est modeste, mais solide, et sa piété profonde. Le supérieur, M. Loras, qui devait être missionnaire et devenir évêque de Dubuque, devine ses aspirations apostoliques ; mais il est seul à posséder ce secret, ainsi que celui de deux condisciples de Pierre, Claude Bret et Joseph Maîtrepierre. Avant leur départ de Meximieux il leur dévoile son propre dessein et les espérances qu'il fonde sur eux.

En 1823 les trois condisciples entrent au Grand Séminaire de Belley, où Lamartine a été élevé par les Pères de la Foi. « Je suis aussi heureux qu'on peut l'être sur terre, » écrit Pierre à l'un de ses amis. La philosophie fortifie son esprit ; la théologie, sa foi et sa vertu. Avide de sainteté, il y trouve tous les moyens de perfection, l'oraison, la présence habituelle de Dieu, une vie intérieure très intense, et que soupçonnent à ses conversations quelques-uns de ses condisciples. Cela était d'autant plus frappant qu'il avait quelque ressemblance avec S. Louis de Gonzague. Il gravit avec crainte et avec joie tous les degrés du sacerdoce, et il est ordonné prêtre le 24 juin 1828.

Que devenaient pourtant ses idées d'apostolat lointain ? Il attendait que Dieu lui montrât sa voie par des signes certains. Il exposa son dessein à Mgr Devie, qui le nomma, en attendant, vicaire à Ambérieux, puis curé à Crozet, pays ravagé par le calvinisme. Il prend avec lui sa sœur Marie-Françoise pour conduire les œuvres

de jeunes filles, visite sa paroisse, fait donner une mission, répare son église ; mais il songe toujours à sa grande affaire. Il n'en est pas moins attaché à ses paroissiens : « Je ne les quitterai, écrit-il, que pour travailler au salut des infidèles. L'abbé Maîtrepierre, supérieur actuel du pensionnat de Marboz, et l'abbé Bret doivent être mes compagnons de route. Il est convenu que tous trois nous nous donnerons la main pour aller rejoindre Mgr Loras aux Etats-Unis. » (1831).

Heureux diocèse de Belley qui était alors évangélisé par Pierre Chanel et à l'autre extrémité par l'abbé Vianney, qui comptait un évêque comme Mgr Loras avec un futur évêque de Saint-Paul de Minnesota, l'abbé Cretin !

Pour l'abbé Chanel, sa décision est prise : « Je serai religieux et apôtre, » se dit-il. Mgr Devie lui rend enfin sa liberté. Il choisit la Société des Maristes dont il connaît le fondateur, le P. Colin.

Mais avant de partir, il prend soin de placer sa sœur au couvent du *Bon Repos,* où elle deviendra une fervente religieuse.

Successivement professeur, directeur spirituel, supérieur au Petit Séminaire de Belley, il est envoyé en 1836 par le P. Colin comme missionnaire dans l'Océanie Occidentale, que la Propagande a assignée à la Société de Marie. Mgr Pompallier, nommé Vicaire apostolique de cette contrée, le choisit pour vicaire général. Après une traversée de dix mois il aborde dans la Polynésie à l'île de Foutouna. Ses confrères se dispersent dans les autres îles, et il reste seul avec le frère Marie-Nizier. L'île a pour roi Niouliki, qui est à la fois chef de l'Etat et grand-prêtre de son peuple. Le P. Chanel apprend la langue, travail ingrat, parcourt l'île, se fait connaître, s'interpose entre deux partis qui se livrent bataille, et cherche les enfants en danger de mort pour les baptiser. Au bout de dix-huit mois il écrit : « Vingt baptêmes, dont trois d'adultes ; tout le reste d'enfants sur le point de mourir : voilà toute la moisson que j'ai recueillie. » Il a tout contre lui, le roi, le peuple en proie aux plus étranges superstitions, les chefs païens qui s'inquiètent de ses prédications et qui multiplient les embûches et les persécutions. A quel degré d'ignorance, de perversité, de bassesse, le démon a réduit ces malheureux qu'il garde sous son joug ignoble et barbare ! Cependant la beauté de la religion a tant d'attrait qu'un certain nombre se réunissent autour du missionnaire, quand il peut parler leur langue, et ils changent totalement de vie. Le fils du roi, Méitala, se fait inscrire parmi les catéchumènes. Mais le gendre du roi va trouver Niouliki et lui dit : « Ce que fait ce blanc tend à la destruction du royaume, de la nation, des festins publics et des réjouissances à l'occasion des mariages. »

— S'il en est ainsi, répond le roi, que la religion périsse ! C'est le principe du mal.

La perte du P. Chanel était jurée. Les exécuteurs de la volonté royale envahissent la maison du missionnaire. L'ayant trouvé seul, ils le frappent à coups de casse-tête, le renversent avec une lance, et l'achèvent à coups de hache, le 28 avril 1841. Le Père n'a dit qu'un mot : « Ma mort n'est pour moi qu'un grand bien. » Au même instant un coup de tonnerre terrible retentit, alors que le ciel était serein.

Le roi mourut bientôt d'une mort horrible, ainsi que plusieurs des plus acharnés persécuteurs.

Tel fut le premier martyr de l'Océanie, vénéré de tous, enflammé d'un zèle extraordinaire ; et cependant les résultats de son ministère furent plutôt à peu près nuls. Dieu lui réservait de magnifiques triomphes après sa mort. De celle-ci les insulaires éprouvèrent de la stupeur, de la honte et des regrets.

Cinq mois s'étaient à peine écoulés que toute l'île était convertie. Le principal persécuteur du P. Chanel tomba malade, implora le baptême, et son témoignage fut précieux dans les informations juridiques pour la béatification de l'héroïque martyr.

Cet honneur lui a été décerné par Léon XIII en 1889. La Société de Marie, Foutouna, les diocèses de Belley et de Lyon attendent les miracles qui permettront de procéder à la canonisation. Des miracles présentés un seul a été retenu jusqu'ici par la Congrégation des Rites.

Dans le Journal du P. Chanel, qu'on a gardé rougi de son sang, tout respire une foi, une résignation, une joie, une sainteté héroïques.

Mgr Daniel de Francheville, *Evêque de Périgueux 1693-1702, surnommé « le Père des Pauvres,* » par M. le chanoine L. Entraigues. — Un beau vol. orné de six phototypies hors texte, 20 f. — A Périgueux, chez l'auteur, aumônier de la Visitation, 5, rue Littré.

Ce livre est un ouvrage de grande et solide érudition locale, mais l'histoire générale y trouve aussi son compte, particulièrement touchant l'état du clergé à cette époque, la famine en Périgord, et la révocation de l'édit de Nantes.

Né le 2 juin 1648 dans l'hôtel de Francheville, à Vannes, le futur évêque de Périgueux, aîné de la famille, devait être de robe et non d'Eglise. Mais il a une tante, la Vénérable Catherine de Francheville, fondatrice des Filles de la Retraite de Vannes, qui paraît avoir eu une grande influence sur sa vocation ecclésiastique. Il était avocat-général au Parlement de Bretagne quand il céda son droit d'aînesse à son plus jeune frère, et entra dans les ordres. Prêtre en 1682, il est nommé évêque de Périgueux en 1693. Dans sa prestation de serment devant le Chapitre, il dit : « Je promets et jure en tant que rien ne sera contraire à mes droits et aux coutumes de l'Eglise gallicane... » Il maintiendra en effet les droits de l'évêque avec fermeté, malgré son grand amour de la paix ; le reste n'est qu'une formule.

L'évêché de Périgueux était un « évêché crotté, » comme celui de Richelieu à Luçon, mais le nouvel évêque voudra parcourir et instruire son diocèse. Il ne paraît guère à la cour, et quand il meurt jeune, en 1702, on l'appelle « martyr de la résidence. » A son arrivée il trouve un Séminaire déjà florissant dont fait partie Belzunce, le futur évêque de Marseille, et il y consacre tous ses soins.

La Mère Angélique Brûlart est supérieure des Visitandines. C'est une professe de Dijon. Elle est pleine d'admiration pour la cité de Périgueux, « abondante en bons et beaux esprits, et par conséquent en secours spirituels, » pour le Chapitre, les Prêtres Missionnaires, le collège des Jésuites. Le monastère est plus riche en vertus qu'en ressources matérielles, elle y établit la dévotion à la divine Providence, dont l'évêque paraît être le meilleur agent. Elle y établit surtout la dévotion au Sacré Cœur. Mgr de Francheville veut qu'on trouve à la Visitation de Périgueux les mêmes pratiques qu'à Dijon. Sainte Marguerite-Marie vient de mourir. Les Jésuites, si chers au cœur de l'évêque, sont chargés d'instruire le peuple de la nouvelle dévotion, et il y a à la Visitation des fêtes qui attirent un grand concours dans la nouvelle chapelle. Mgr de Francheville a amené de Bretagne avec lui le vieil évêque de Nantes, Gilles de la Baume Le Blanc de la Vallière, l'oncle de Louise de la Vallière, devenue Carmélite ; il le nomma supérieur et père spirituel des Sœurs de la communauté, et celui-ci, malgré son grand âge, leur fait de fréquentes et très pieuses exhortations. L'évêque de Périgueux leur est tellement attaché qu'il choisit son tombeau dans leur église. Les chanoines réclament pour la cathédrale, il leur dit : « Vous oublierez bientôt de prier Dieu pour moi, mais mes filles de la Visitation s'en souviendront toujours. »

Il place aussi à Périgueux les Filles de la Foi qu'il a vues à l'œuvre à Bergerac et qui travaillent avec succès tant à l'éducation des jeunes filles qu'à la persévérance des nouvelles converties.

De Bretagne il a apporté l'idée des retraites fermées, et il donne « à ses frais et dépens » des retraites séparées aux prêtres, aux bourgeois, enfin aux artisans et aux gens de la campagne. Les retraites durent huit jours et se font à la ville. Ainsi tout le diocèse en éprouve les bienfaits.

Vinrent les affaires avec les Protestants. Le protestantisme avait brisé l'unité religieuse. Henri IV essaya de la rétablir par l'édit de Nantes. Or Mazarin s'aperçut en 1651 qu'ils voulaient aussi briser l'unité politique. Ils rêvaient de constituer pour le midi de la France une république dont la capitale serait Bordeaux. Condé et Conti en avaient préparé le plan, d'accord avec les Anglais. Le chef des réformés du Périgord, Pierre de la Force, était allé en conférer avec Cromwell. Mazarin avait eu le plan entre ses mains. Telle fut, avec les imprudences des protestants, la cause de la Révocation de l'Edit de Nantes en 1685. Dans le Périgord, le duc de la Force fit d'abord un ardent prosélytisme, mais sur les menaces de Louis XIV il se convertit et c'est lui qui fut chargé de la répression. Il y apporta parfois un zèle outré et l'on n'a pas oublié les agissements des cavaliers garnisaires. L'évêque de Périgueux était animé d'un autre esprit, et il employa d'autres procédés. Il ne songe qu'à convertir les âmes. Il pénètre donc chez les réformés, va les voir chez eux, les embrasse comme des frères, les invite à sa table, leur exprime ses désirs, partagés par le roi, d'une parfaite conversion. Il le leur dit « d'un air si touchant, raconte le P. Dubois, que cette multitude de gens, encore mal convertis, ne pouvaient retenir leurs larmes à la vue des siennes. »

Mais la manière forte ne réussit pas à convertir le fond des âmes. Louis XIV consulta les évêques sur la conduite à tenir. Mgr de Francheville répondit qu'il faudrait que tous les évêques de France se concertassent pour porter des peines d'excommunication contre les nouveaux catholiques qui n'observaient pas les lois de l'Eglise. « Nous croyons, ajoutait-il, qu'il est très important de ne plus parler de controverse... » Rien n'était plus sage.

Mais c'est pendant la famine de 1696 que l'évêque de Périgueux montra ce que c'est qu'un cœur d'évêque. Lui-même possédait de grandes ressources, il les dépensa. Il écrivit ensuite au ministre des finances : « J'offre de donner tout ce que j'ai, ne me réservant que ce qui est absolument nécessaire pour ne pas mourir de faim... J'ai quelquefois à ma porte près de mille pauvres ensemble. Le nombre en augmente tous les jours. Je donnerai, Monsieur, tout ce que je serai en état de donner ; mais, sans la charité du roi, la plus grande partie du peuple mourra... »

A la famine s'ajoute la peste. L'évêque fournit les remèdes, visite les malades, descend dans les basses rues et les taudis, panse lui-même les plaies et ensevelit les morts. Toute la France admire ces prodiges de dévouement. Enfin il organise la charité en envoyant aux malheureux les Filles de la Miséricorde, les hospitalières de Sainte-Marthe, les Filles de la Charité qui commencent à apparaître en Périgord.

Il est vraiment le Père des Pauvres, et c'est en portant la Sainte Eucharistie à un malade, au cours d'une tournée pastorale, qu'il est frappé d'une insolation.

Ce livre, dont nous ne faisons que donner une idée, est écrit avec une louable impartialité. L'auteur pense avec Léon XIII que l'Eglise n'a besoin que de la vérité et il la dit toute nette. En lisant ces pages sobres et documentées, on revit cette époque où il y eut tant de gloires et tant de misères. Les misères y sont encore moins déguisées que les gloires. Mais l'on y voit passer de douces et consolantes figures, celles de Fénelon, de Fléchier, de Mascaron, de Madame de Miramion, de Catherine de Francheville, d'Angélique Brûlart, qui rayonnent dans les coins bleus de ce ciel chargé de nuages.

Le Politique, par Louis Barthou, de l'Acad. fr. — In-16 de 128 p., 5 f. — Paris, Hachette.

Fait partie de la Collection inaugurée l'année dernière sous ce titre générique, repris de La Bruyère : **Les Caractères de ce temps.** Un volume pour chaque « caractère » : le « paysan » sera confié à H. Bordeaux ; le « prêtre, » à M. Bremond ; l' « homme d'affaires, » à M. Loucheur, etc. M. Barthou s'est chargé du *Politique :* personne connaît-il mieux que lui les détours du sérail... ? Ce n'est pas une plaidoirie qu'il apporte ; c'est un témoignage. Témoignage théorique, et témoignage vécu : comme La Bruyère, il procède par idées générales, dont ensuite il fait l'application à des personnages contemporains, désignés, selon la tradition classique, par un sobriquet transparent qu'ennoblissent une consonance et un sens latins. Quand il nous peint, par exemple, l'insinuant *Fuxus* sous le regard dominateur de *Tigris,* qui n'a reconnu feu Freycinet conversant avec Clemenceau ?

M. Barthou rappelle que tout l'essentiel a été dit déjà par La Bruyère, dans ses chapitres sur le *Mérite personnel,* sur la *Cour,* sur les *Grands,* surtout sur le *Souverain* ou la *République.* Aujourd'hui comme au temps de La Bruyère, il y a *l'habile homme,* « qui entend ses intérêts, » *l'honnête homme,* « qui ne vole pas sur les grands chemins, » *l'homme de bien,* qui, sans être un saint ni un dévot, s'est borné à n'avoir que de la vertu. Tout est dans La Bruyère ; nous y sommes tous ; chacun de nous est toujours prêt à y reconnaître... son voisin. Mais, si le fond reste le même, le temps a amené des changements : en mieux, ou en pis ? Nous, qui sommes témoins et victimes, nous ne nous sentons nullement portés à l'indulgence. La Bruyère non plus, d'ailleurs ; et c'est en ceci qu'éclate sa supériorité sur M. Barthou, qui a été peut-être trop mêlé à tout ce monde pour formuler des maximes d'une justice aussi exacte que La Bruyère. M. Barthou est très intéressant en soi ; il sera mille fois plus piquant encore si on le lit parallèlement avec La Bruyère. Celui-ci demeure à la fois chef-d'œuvre littéraire et document d'histoire. Les historiens n'auront guère de lumières à prendre chez M. Barthou. Mais ce ne sera pas le moindre mérite de son livre que de nous avoir remis La Bruyère en mains.

En trois parties il étudie : 1° *la préparation* du politique : le mandat par devoir ! les compétences ! etc. ; 2° *l'action :* les premiers pas, la tribune, le Ministère et la Présidence du Conseil, la Présidence de la République, l'action hors du Parlement ; et 3° enfin, hélas ! *la retraite.*

C'est à la *tribune* qu'il consacre les plus longues et les meilleures de ses pages : il y a là un ensemble d'aphorismes qui constituent un excellent petit traité de l'art oratoire, et des jugements où l'on est heureux de relever ce qu'il dit de Veuillot : après avoir opiné que « Lacordaire est, je le crains bien, devenu de toutes façons illisible, » il ajoute : « La réputation de Veuillot grandit, et la postérité ne refuse pas à son talent de polémiste la justice dont il ne fut pas toujours prodigue envers les autres » (p. 73). Veuillot a eu, l'été dernier, les honneurs de la Sorbonne (thèse pour le Doctorat ès-lettres, *Ami* 1923, p. 587) ; et voici qu'une grande maison d'édition parisienne (Lethielleux) vient de lancer la publication de ses *Œuvres complètes* en 40 vol. gr. in-8 de 5 à 600 pages (voir couverture de l'*Ami* du 24 janvier, p. 19).

IMPRIMATUR

Lingonis, die 5 martii 1924.

EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNEE (5e série) N° 11 13 MARS 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Il y a des religions fausses qui se réclament de leurs martyrs. Peut-on s'autoriser de ce fait pour infirmer la valeur probante des nôtres en faveur de la divinité du christianisme ?

R. — Votre question a été maintes fois déjà agitée. Vous connaissez très certainement l'objection formulée par Gaston Boissier contre la valeur apologétique du martyre :

« Nous pouvons conclure avec d'autant plus d'assurance (contre cette valeur), écrit cet auteur, que la question n'est pas, à proprement parler, une question religieuse. Elle le serait si on pouvait affirmer que la vérité d'une doctrine se mesure à la fermeté de ses défenseurs. Il y a des apologistes du christianisme qui l'ont prétendu ; ils ont voulu tirer de la mort des martyrs la preuve irrécusable que les opinions pour lesquelles ils se sacrifiaient devaient être vraies. On ne se fait pas tuer, disaient-ils, pour une religion fausse. Mais ce raisonnement n'est pas juste, et d'ailleurs l'Eglise en a ruiné la force en traitant ses ennemis comme on avait traité ses enfants. Elle a fait elle-même ce qu'elle ne voudrait pas accorder aux autres. En présence de la mort courageuse des Vaudois, des Hussites, des protestants qu'elle a brûlés ou pendus, sans pouvoir leur arracher aucun désaveu de leurs croyances, il faut bien qu'elle renonce à soutenir qu'on ne meurt que pour une doctrine vraie [1]. »

Quoi qu'il en soit des prétendus martyrs Vaudois, Hussites ou protestants, mis à mort par les soins de l'Eglise catholique elle-même, il n'en est pas moins vrai que, dans les persécutions de la primitive Eglise, juifs, hérétiques et schismatiques ont été parfois confondus avec les catholiques et ont partagé leur sort sanglant. Et, dernièrement encore, en Russie soviétique, plusieurs prêtres et évêques orthodoxes, c'est-à-dire schismatiques, ont subi une mort qui, en réalité, est un véritable martyre, puisque c'est en haine du Christ qu'ils ont été sacrifiés. Devant ces faits que l'histoire impartiale est obligée d'enregistrer, la question posée par notre correspondant prend une réelle opportunité, que nous serons les derniers à méconnaître.

* * *

1° *Une première solution* de la difficulté consiste à déclarer qu'en dehors de la religion catholique il ne saurait y avoir de véritables martyrs.

[1] *La Fin du Paganisme,* Paris, 1907, 5e édit., t. I, p. 344.

M. Allard a préconisé cette thèse dans plusieurs de ses ouvrages et l'on ne peut nier qu'elle trouve un solide appui dans les affirmations de nombreux théologiens et apologistes [1]. Sans doute, « on peut mourir avec courage et bonne foi pour une doctrine fausse, » mais il y a entre les martyrs chrétiens et les hérétiques morts pour leur « foi » une différence essentielle et irréductible. Le martyr, en effet, est un témoin. Les martyrs sont témoins, non d'une opinion, mais d'un fait, le fait chrétien. « Les uns l'ont vu naître sous leurs yeux, ils ont connu son auteur, « leurs mains, » selon l'expression de S. Jean, « ont touché le Verbe de vie. » Les autres connaissent le fait chrétien par une tradition vivante, pour quelques-uns très proche encore des origines et dont tous ont pu compter et vérifier les anneaux ininterrompus. Entre l'attestation qu'ils en donnent par leur sang et la mort d'hérétiques qui refusent de renoncer à une opinion nouvelle, presque toujours étrangère à la tradition et destructive du fait chrétien, il n'y a pas de « commune mesure. » En d'autres termes, le martyr chrétien meurt pour attester un *fait historique,* l'hérétique ou le schismatique meurt pour une *idée.* « Les hérétiques, écrit de son côté M. G. Sortais, sont morts en affirmant des opinions personnelles. Ils ne méritent pas le nom de martyrs, parce qu'ils ne sont pas tombés en témoins. » Et le P. Monsabré développe cette considération avec son éloquence habituelle :

« Les faits originels du christianisme sont écrits en caractères sanglants : malheur à qui ne sait pas lire cette lumineuse manifestation de la vérité, contre laquelle il n'y a plus d'argumentation possible ! L'homme peut mourir pour une opinion ; mais l'opinion se forme dans un milieu faillible : l'héroïsme ne nous enlève pas le droit de l'examiner, sur le cadavre même du malheureux qu'elle a tué. A celui qui s'offre à prouver, par le sang, la vérité d'une proposition, nous pouvons toujours répondre : C'est inutile, donnez-nous une démonstration rationnelle. Votre sang nous dira peut-être que vous êtes sincère : mais nous dira-t-il que votre opinion se soit formée dans un esprit sain ? détruira-t-il les principes éternels qui la condamnent ? Le fait, au contraire, tombe dans un milieu dont il est facile, moyennant certaines conditions déjà mentionnées, de déterminer l'infaillibilité : le milieu des perceptions extérieures. Le fait ne se démontre pas : il s'affirme. Il est ou il n'est pas. Le témoignage seul nous décide à

[1] Paul Allard, *Dix leçons sur le martyre,* Paris, 1906, 9e leçon, p. 309 et suiv. ; *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* de M. d'Alès, v° *Martyre,* t. III, col. 333-335 ; — G. Sortais, *Valeur apologétique du martyre,* Collection *Science et Religion,* Paris, Bloud, p. 53-54 ; — Monsabré, *Introduction au dogme catholique,* 37e conférence ; — Wilmers, *De Religione revelata,* l. IV, c. 2, a. 3, prop. 114 ; — etc.

reconnaître son existence. Sacrifier sa vie pour affirmer un fait, c'est en attester au plus haut point la réalité ; car c'est exprimer, avec la plus grande énergie, et qu'on le connaît certainement, et qu'on veut sincèrement en transmettre la connaissance. Ici, la force conjecturale est inhabile et impuissante. Il n'est aucun tribunal qui n'admette cette preuve de la mort libre et spontanée, comme la preuve suprême et décisive de la vérité des faits. Nous respecterons donc, si vous le voulez, la victime infortunée d'une opinion, lors même qu'elle se tromperait ; mais nous croirons la victime d'un fait, parce que, dans les flots de sang qu'elle a répandus, l'erreur n'a pas de place. Toute la force testimoniale du martyre est là, Messieurs : c'est l'affirmation des faits divins, des phénomènes sensibles qui attestent l'intervention de Dieu, par le langage sublime et irrésistible du sang et de la mort. »

Nous avons voulu citer tout au long ce beau passage du grand orateur de Notre-Dame, car il met en un relief saisissant toute la valeur apologétique du martyre, telle qu'on la peut concevoir dans la solution préconisée par les auteurs que nous avons cités. Il y a, d'ailleurs, en cette solution, une part considérable de vérité. Il est certain, en effet, que le témoignage des martyrs de la primitive Eglise peut être utilisé comme une *preuve historique* de la réalité des faits évangéliques. Mais ce n'est alors qu'un témoignage humain, tel qu'on le peut rencontrer, en d'autres siècles, rendu en faveur d'autres faits religieux dont l'historicité ne peut être mise en doute. Un Musulman, supplicié quelques années après la mort de Mahomet pour avoir affirmé sa foi en la mission surnaturelle du « prophète, » prouverait aussi l'existence historique de Mahomet. C'est donc là, conclut avec justesse le P. de Poulpiquet [1], « une raison beaucoup trop générale pour constituer une propriété de la religion catholique. » — De plus, si le témoignage des martyrs doit être interprété de cette manière, sa valeur apologétique se trouve nécessairement restreinte aux martyrs de la primitive Eglise. Or, il est incontestable qu'en faisant appel à la valeur apologétique du martyre en faveur du catholicisme, personne n'entend exclure les martyrs des âges postérieurs et même les martyrs contemporains. M. Allard a senti la faiblesse de sa théorie sur ce point particulier, et dans le *Dict. apol. de la Foi cath.* il essaie de la pallier :

« L'argument tiré du témoignage historique des martyrs ne doit pas être poussé au delà de ses justes limites. Ce témoignage n'a toute sa valeur, comme attestation de « choses vues, » que s'il a été rendu par des témoins assez rapprochés des origines pour avoir de celles-ci une connaissance directe. A mesure qu'on s'est éloigné d'elles, l'affirmation de la doctrine, la foi de « ceux qui n'ont pas vu, mais qui ont cru, » et que le Sauveur proclame « bienheureux » (Jean, xx, 29), l'ont emporté, dans le témoignage des martyrs, sur l'affirmation des faits. Ces martyrs des temps moins anciens meurent pour attester la divinité du Christ, la divinité de l'Eglise, la divinité de la religion : ils sont, selon l'expression de S. Thomas d'Aquin. les témoins de la foi chrétienne, *testes fidei christianæ (Somme théol.,* IIª-IIæ, q. 124, a. 4), et leur témoignage, à ce point de vue, garde toute sa *valeur morale ;* mais il n'a plus le caractère en quelque sorte documentaire de celui qu'avaient rendu les martyrs des premières générations chrétiennes, contemporains des apôtres ou des disciples des apôtres. »

C'est là, nous dit-on, un second aspect du témoignage des martyrs, aspect qu'on rencontre dans les martyrs de tous les temps. Est-on bien sûr que le témoignage des martyrs présente ce double aspect : tout d'abord, pour les martyrs de la primitive Eglise, témoignage historique, attestation de choses vues ; puis, pour les martyrs plus récents, témoignage rendu en faveur d'une doctrine, et dont la valeur morale seule doit être retenue ? Qu'on nous permette, ici encore, de citer le P. de Poulpiquet :

« Cette différence entre l'hérétique mourant pour une doctrine, pour une idée et le martyr chrétien pour un fait n'est pas aussi irréductible qu'on le prétend. Sans doute, les dogmes chrétiens sont des faits, mais ce sont des faits *transcendants,* inaccessibles à la raison, des objets non de démonstration historique, mais de foi religieuse. Or, c'est précisément cet aspect surnaturel et doctrinal des faits chrétiens que les martyrs affirment : leur témoignage porte *formellement,* non sur leur réalité historique constatable empiriquement, mais sur leur qualité dogmatique. « Ce n'est pas, comme le remarque très justement M. Laberthonnière, pour attester l'existence de Jésus-Christ devant les Juifs que meurt S. Etienne, premier des martyrs. Là-dessus, les Juifs qui le lapidèrent savaient aussi bien que lui à quoi s'en tenir. Et c'est autre chose et beaucoup plus qu'en mourant il confesse. Et, dans la suite, lorsque les chrétiens comparaissaient devant les tribunaux de l'empire et que les juges leur demandaient de renier le Christ, ce que ceux-ci voulaient ce n'était pas de faire dire à ceux-là que le Christ n'avait pas existé ou qu'il n'avait pas accompli tels ou tels prodiges. Ceci, ils ne s'inquiétaient même pas de le mettre en question. Et ce n'est pas non plus à certifier des faits que les chrétiens s'appliquaient devant leurs juges. Ce qu'ils confessent directement, c'est leur foi en Jésus-Christ et l'idée qu'ils se font de lui. Et c'est toujours là-dessus qu'ils sont condamnés... A l'injonction du proconsul de Smyrne lui disant : « Insulte le Christ, » Polycarpe répond : « Il y a quatre-vingt-six ans que je le sers, et il ne m'a jamais fait de mal ; comment pourrais-je injurier mon Roi et mon Sauveur ? » Le Christ n'intervient pas ici comme un personnage sur l'existence duquel il y aurait à se prononcer. C'est à ce qu'il faut penser de lui, à sa qualité et non à sa réalité historique qu'on s'intéresse de part et d'autre. » A cet exemple que donne M. Laberthonnière on pourrait en ajouter beaucoup d'autres. S. Ignace repond au juge : « Il n'y a qu'un Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, de l'amour duquel je suis assuré. — Qui nommes-tu là ? dit le juge. Quoi ! ce Jésus que Pilate fit attacher à une croix ? » — Et le martyr de répondre : « Dis plutôt que ce Jésus attacha lui-même à cette croix le péché et son auteur. »

« Ne sais-tu pas, scélérat, dit le juge au martyr Probe, que celui que tu invoques est un malfaiteur qui fut mis en croix par l'autorité d'un gouverneur nommé Pilate et que nous en avons les actes ? — Il ne t'est pas permis de dire cela, répond le martyr, car tu n'es pas digne de parler de lui... Tu n'as point part à son espérance... Pour moi, j'aurai une grande récompense en souffrant pour lui. »

On le voit, c'était la *qualité* du Christ qu'on demandait aux martyrs de renier, et non la réalité historique de sa vie. »

Il faut donc en revenir, sur la nature même du témoignage donné par les martyrs à la vérité du

[1] *L'objet intégral de l'Apologétique,* Paris, Bloud, 1912, p. 150. — Ce chapitre du livre du regretté Dominicain avait paru précédemment en articles, sous le titre : *L'Argument des martyrs,* dans la *Revue pratique d'Apologétique,* t. VII, p. 881-893, et t. VIII, p. 33-41.

catholicisme, à la doctrine formulée par S. Thomas : « *On appelle martyr celui qui rend en quelque sorte témoignage à la foi chrétienne, laquelle nous fait mépriser les biens visibles, selon l'expression de S. Paul* (Héb., XI). *Il appartient donc au martyre que l'homme rende témoignage de sa foi, en montrant par ses œuvres qu'il méprise les biens présents pour arriver aux biens futurs et invisibles.* » Et le témoignage souverain qu'il puisse donner de cette foi est de sacrifier sa vie pour elle [1].

* * *

2° Cette notion du témoignage des martyrs une fois fixée, il faut maintenant en déterminer la valeur apologétique. Et, en éliminant l'interprétation du P. Monsabré et de M. Allard, nous nous retrouvons en face de la difficulté soulignée par notre correspondant et exploitée par Gaston Boissier.

M. Laberthonnière, dont nous avons tout à l'heure approuvé les remarques opportunes contre la thèse de M. Allard, a tenté de fournir *une deuxième solution* de la difficulté. Cet auteur admet pleinement la possibilité, l'existence même de véritables martyrs dans l'hérésie et dans le schisme. Mais, précisément, ces martyrs, eux aussi, rendent témoignage à la vérité :

« M. Allard reconnaît que des hérétiques condamnés et suppliciés parce qu'ils étaient hérétiques, sont morts « avec courage et bonne foi. » Seulement, faisant tout de suite abstraction de ce courage et de cette bonne foi, pour ne retenir que leur hérésie qu'il appelle leur idée, il se refuse à voir en eux des martyrs. Mais pourquoi ne retenir que leur hérésie ? Admettons qu'elle n'était que leur idée et que par suite il ne faille voir en elle que du négatif. Leur courage et leur bonne foi en tous cas étaient positifs. Pour être du courage et de la bonne foi, ils s'inspiraient de quelque chose de bon et de quelque chose de vrai ; ils avaient un sens et une portée ; ils étaient méritoires et par conséquent salutaires. Et, en effet, on ne les conçoit pas autrement qu'impliquant la foi en un idéal, c'est-à-dire en une réalité éternelle à laquelle généreusement ils sacrifiaient leur individualité temporelle ; et tandis qu'au dedans ils étaient une participation à cette réalité, ils en étaient une affirmation au dehors, ils l'attestaient à la face du soleil et des hommes. Ceux qui ont eu ce courage et cette bonne foi ont donc, en cela, suivi le chemin du salut ouvert par Jésus-Christ à l'humanité et dans lequel l'Eglise a pour mission et pour fonction de nous diriger. Et, en le suivant eux aussi, ils l'ont montré aux autres. En leur conscience, ils sont morts pour la vérité. Et si néanmoins, d'autre part, ils n'ont eu de cette vérité qu'une idée incomplète, ou si même dans leur manière de s'exprimer ils l'ont dénaturée, ce n'est pas à ce qu'ils ont pensé et à ce qu'ils ont dit explicitement qu'il faut regarder, mais à la générosité et à l'intention qui dans leur erreur même les faisait déjà vivre de la vérité [2]. »

Avec cette solution, — nous dirons tout à l'heure la part de vrai qu'elle renferme, — il semble bien que l'on tombe dans un autre extrême, qui, sous prétexte de mieux sauvegarder la valeur apologétique du martyre, la ruine en fait complètement. Le témoignage des martyrs, entendu à la façon de M. Laberthonnière, atteste la sincérité, la bonne foi, le courage, la grandeur morale des martyrs eux-mêmes ; mais il n'atteste pas directement la vérité des croyances religieuses pour lesquelles ces martyrs sacrifient leur vie. Bien plus, il semble même assez indifférent que ces croyances répondent à la vérité pure ou à une vérité entachée d'erreur : le témoignage, en effet, n'a de valeur qu'en raison de la générosité et de l'intention qui, dans l'erreur même, faisait vivre les hérétiques de la vie de la vérité.

Rien d'étonnant donc si la Congrégation de l'*Index* a paru réprouver semblable doctrine, en condamnant en bloc les *Annales de philosophie chrétienne,* où avait paru tout d'abord l'étude de M. Laberthonnière [1].

Il s'agit, rappelons-le, de trouver dans le témoignage des martyrs un motif de crédibilité en faveur de la foi catholique, *telle que l'enseigne l'Eglise visiblement constituée par N.-S. Jésus-Christ.* Or, la thèse de M. Laberthonnière nous permet simplement de conclure à la sincérité des martyrs de toutes religions. La crédibilité de l'Eglise, comme maîtresse de la vérité enseignée par le Christ, disparaît complètement. Encore que, dans les documents officiels de l'Eglise, rien ne nous oblige expressément à trouver dans le témoignage des martyrs un motif spécial de crédibilité, cependant le consentement unanime des théologiens sur ce point doit nous empêcher de révoquer en doute l'existence et la valeur apologétique de ce témoignage.

A bon droit, le P. de Poulpiquet fait remarquer que la sincérité des martyrs est insuffisante pour constituer un motif de crédibilité :

« Reste à savoir, en effet, s'ils n'ont pas été trompés. Suffira-t-il donc du simple *fait* de leur témoignage, même scellé de leur sang, pour prouver la vérité de son contenu : la divinité de Jésus-Christ, par exemple, sa survie glorieuse à la droite du Père, la résurrection des corps ? Mais ce sont là des mystères dont l'affirmation humaine toute seule ne saurait garantir la crédibilité. Il faut donc qu'il y ait, dans leur *manière* de témoigner, quelque chose de transcendant aux forces créées, et qui, prouvant une assistance spéciale de Dieu, élève leur témoignage *au rang de miracle moral,* de motif de crédibilité. C'est ici au *sujet* à prouver *l'objet ;* autrement il y aurait une pétition de principe évidente. Et comme l'objet est surnaturel, je dois trouver le surnaturel dans le sujet [2]. »

* * *

3° Comment donc le témoignage des martyrs constitue-t-il ce miracle d'ordre moral, qui manifeste l'intervention spéciale de Dieu en faveur de la vérité ? C'est ce point précis qu'il convient d'élucider, afin de proposer la véritable solution de notre difficulté.

Avant tout, il est nécessaire de distinguer très nettement dans la notion même du martyre le point de vue *théologique* et le point de vue *apo-*

[1] *Somme théol.,* IIa-IIæ, q. 124, a. 4. Il faut également lire le beau commentaire du cardinal Cajétan sur cet article.
[2] *Le Témoignage des martyrs,* p. 36-37.

[1] *Le Témoignage des martyrs,* dans *Annales de philosophie chrétienne,* octobre 1906 ; publié ensuite en brochure dans la Collection *Science et Religion.*
[2] *L'objet intégral de l'Apologétique,* p. 151.

logétique, le premier étant bien plus compréhensif que le second. C'est un maître de la théologie qui nous fournira les éléments de la distinction, à propos du *baptême de sang*.

« Sous cet aspect (comme moyen de justification), le martyre n'est pas considéré de la même façon que dans le traité de la *Vraie Religion,* lorsqu'il s'agit de proposer les martyrs comme motif de crédibilité de la foi et de la religion chrétiennes. Dans ce traité, en effet, qui est comme un préambule des études théologiques, et où, par hypothèse, on suppose que la vérité révélée n'est pas encore connue, le martyre est étudié au seul point de vue *philosophique,* c'est-à-dire en tant qu'acte d'une force vraiment héroïque, laquelle, en la plupart des cas, ne peut s'expliquer sans un secours très spécial de Dieu ajoutant aux forces humaines. Sous cet aspect, le martyre constitue un miracle de l'ordre moral, confirmant la vérité de cette religion pour laquelle tant de victimes volontaires, de toute condition, de tout âge et de tout sexe, ont subi cette mort héroïque. Il ne peut être question que du martyre des adultes, et encore du martyre se produisant dans telles circonstances déterminées où il apparaît nettement que les victimes ont librement fait le sacrifice de leur existence. En ce cas, on ne se demande pas si l'appartenance à l'Eglise est déjà une condition prérequise au martyre : la démonstration apologétique cherche en effet quelle est la vraie Eglise et ne la suppose pas connue. En ce cas aussi, on ne considère dans le martyre que son *héroïcité,* qualité facilement discernable, et qui nous permet ensuite de conclure que vraiment a été révélée et instituée par Dieu la religion que recommande un miracle si considérable de l'ordre moral. — Mais ici (dans le traité du Baptême) le martyre est considéré sous son aspect *purement théologique, en tant qu'il est un moyen de justification aussi bien pour les enfants que pour les adultes :* réelle imitation de la passion du Christ, à laquelle — la révélation nous l'enseigne — est attaché un privilège spécial. Aussi, le martyre, considéré sous son aspect purement théologique, diffère formellement du martyre considéré sous son aspect philosophique : on ne peut même pas dire qu'il y ait, entre ces deux martyres, identité matérielle, en ce sens du moins que, théologiquement parlant, il y a beaucoup de morts qui méritent le nom de martyres, et qui, philosophiquement considérées, ne sont nullement des martyres [1]. »

Cette distinction féconde nous permet, dès le principe de la discussion, d'éliminer quantité de martyres vrais, au sens théologique du mot, qui ont pu se produire dans des religions différentes de la nôtre, et qui, au point de vue apologétique, n'existent pas comme martyres : martyres de Juifs, de Protestants, de schismatiques, englobés par une aveugle persécution avec les catholiques dans la même haine du nom de Dieu ou du nom du Christ. Au point de vue théologique, aucune des conditions nécessaires au martyre ne fait peut-être défaut à ces victimes ; au point de vue apologétique, la question de l'héroïcité de leur mort reste entière [2].

Mais ce n'est là qu'un premier aspect de la solution. On peut, en effet, émettre l'hypothèse (quelquefois vérifiée par les faits) de morts héroïquement supportées dans l'hérésie ou dans le schisme pour attester une fidélité réelle à la doctrine du Christ, ou du moins à la doctrine que l'on croit être du Christ. En cette hypothèse, la difficulté proposée reste encore non résolue. Ces martyres n'infirment-ils pas la valeur probante du martyre catholique ?

La vraie manière de résoudre la difficulté est de montrer que le motif de crédibilité invoqué par nous dans le témoignage de nos martyrs, résulte d'une synthèse *de beaucoup d'éléments divers* qui, en fait, ne se rencontrent et ne peuvent se rencontrer que chez les martyrs catholiques.

Dans sa pénétrante étude sur l'*Argument des martyrs,* le P. de Poulpiquet essaie de résumer d'un mot l'impression d'ensemble que laisse dans l'esprit le spectacle des martyrs chrétiens : « Les martyrs, écrit-il, réalisent, à un degré éminent, les vertus les plus rares et les plus difficiles, dans les circonstances les moins favorables à leur dévelop-

[1] Card. Billot, *De Sacramentis,* t. I. Rome, 1906, p. 234-235, note — La distinction apportée par l'éminent théologien avait déjà été enseignée, quoique avec moins de netteté, par Benoît XIV : « Theologi communiter, duce S. Thoma, docent hæreticum morientem pro vero articulo martyrem esse non posse, utpote fide et informi et formata carentem. *Addunt eumdem esse posse martyrem coram Deo, non coram Ecclesia, si invincibiliter hæreticus sit et dispositus ad credenda omnia, quæ a proponente legitimo proponerentur.* » *(De servorum Dei beatificatione,* l. III, c. 20, n. 3).

[2] C'est ainsi que nous pouvons résoudre la question de nombre de « martyres » de la persécution soviétiste. Avant d'admettre que ces « martyres » constituent un argument en faveur de l'Eglise orthodoxe, il faudrait prouver que la mort des victimes de l'athéisme russe a été une mort héroïque. Or, nous avons déjà rappelé que la mort subie pour le Christ, quoique salutaire, n'est pas toujours héroïque. Qu'on veuille bien se reporter à un article de l'*Ami* de 1922, p. 776-779, et l'on verra que nous admettons pleinement, avec de grands théologiens, comme Suarez et S. François de Sales, qu'on peut subir le martyre avec fruit, et cependant ne pas posséder la charité parfaite. Qu'on nous permettre de reproduire la partie de cet article intéressant le problème présent :

« Serait-il possible d'admettre qu'un vrai martyre se vérifiât dans ses conditions objectives, et que son effet fût subjectivement empêché par la mauvaise disposition actuelle ou habituelle de celui qui le subit ? Les théologiens soutiennent ordinairement l'opinion négative : *Pie credendum est,* dit le cardinal Billot, *quod divina providentia non permittet verum esse martyrium, quin simul adsint dispositiones requisitæ ad fructum.* La disposition requise, en ce cas, est au moins l'attrition des péchés commis... Il est très possible, en fait, qu'un pécheur, mis en demeure de renier sa foi ou de subir le martyre, se détermine à supporter la mort pour un motif surnaturel autre que le motif d'amour parfait de Dieu : — motif de justice, ne voulant pas rendre à une idole le culte dû à Dieu seul ; — motif d'obéissance à la loi divine ; — motif de crainte des châtiments éternels dont Dieu pourrait punir le crime d'apostasie ; — ou simplement motif de force. (Cf. Suarez, *De Sacramentis,* disp. XXXIV, sect. 2, n. 6). S. Thomas laisse entendre qu'il en peut être ainsi, en expliquant que la circonstance qui rendrait le martyre *nécessaire* au salut (dans le cas précité de l'alternative du martyre ou de l'apostasie) n'enlève pas au martyre son caractère d'acte très parfait : car il peut se présenter d'autres cas où le martyre dépend uniquement de la bonne volonté de celui qui le désire ou le recherche. C'est le sentiment intérieur de l'âme qui fait ici la valeur du martyre. S. François de Sales, à son tour, distingue nettement le martyre libre et spontané, où éclate sans contredit l'amour parfait de Dieu, et le martyre qui s'impose comme nécessaire au salut, où l'amour parfait de Dieu peut exister, mais ne se trouve pas nécessairement. *(Traité de l'Amour de Dieu,* liv. VIII, ch. 9). D'ailleurs, s'il n'était pas possible à un pécheur de *subir le martyre* avec la simple *attrition* de ses fautes, c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de S. François de Sales, de « *souffrir la mort et le feu pour Dieu sans avoir la charité,* » à quoi rimeraient les affirmations dogmatiques concernant la justification du pécheur par le martyre, *quasi ex opere operato* ? Si le martyre, en effet, impliquait toujours dans l'âme de celui qui le subit la présence de l'amour *parfait* de Dieu, on ne pourrait parler d'une telle justification : la première grâce, si elle devait être l'effet de la volonté de subir le martyre, serait déposée dans l'âme *ex opere operantis.* »

Avant d'opposer les martyres vrais qui peuvent exister dans les religions différentes du catholicisme aux martyres que l'Eglise romaine revendique pour siens, il convient donc d'éliminer, de ces martyres « étrangers, » tous ceux qui, vérifiant la notion théologique du martyre, n'ont cependant rien du miracle moral que requiert l'héroïsme surhumain, dans lequel se trouve précisément marquée l'intervention divine, motif de crédibilité. Ces martyres, tout vrais qu'ils soient, n'ont aucun caractère apologétique et ne prouvent absolument rien en faveur des religions non catholiques. S. Thomas lui-même fait explicitement la distinction entre les deux sortes de martyres dans le *Quodlibet* IV, a. 19 : *Utrum aliquis absque perfecta caritate se possit martyrio offerre.*

pement, » et cela, en nombre considérable, dans toutes les conditions sociales, et d'une façon ininterrompue au cours de l'histoire de l'Eglise. En ce qui concerne les vertus pratiquées par les martyrs dans l'acte même de leur sacrifice, le regretté dominicain cherche les éléments de ses appréciations dans l'analyse faite par S. Thomas de la vertu de force pratiquée par les martyrs : vertu surnaturelle, n'excluant pas la crainte naturelle, mais la dominant dans la mesure où l'exige la gloire de Dieu et, partant, juste estimation des biens temporels qu'il faut sacrifier dans la mesure exacte où ils s'opposent aux biens éternels ; absence de fanatisme et d'orgueil ; humilité réelle et profonde ; répression des sentiments humains d'audace, de témérité, de présomption : toutes vertus, en un mot, qui ne se rencontrent point, du moins dans leur synthèse, chez ceux qui se sacrifient, même avec générosité, pour le triomphe d'une idée humaine. — Les conditions dans lesquelles s'exercent ces vertus servent encore à mettre en relief leur caractère surhumain. Souvent, en effet, à l'inverse des héros humains qui cependant excitent déjà notre admiration, les martyrs doivent accomplir leur austère devoir de fidélité au Christ dans des conditions humainement très défavorables : contre eux se dressent, pour les détourner de leur fidélité à Dieu, les défaillances de la chair, les défections des amis, le blâme de leurs pairs, l'ordre même de leurs supérieurs temporels, la perspective d'un avenir misérable pour les leurs, la perte de leur fortune et de leur réputation civique, sans compter, s'il s'agit de vieillards, de femmes et d'enfants, la faiblesse, l'inexpérience, l'impuissance de l'âge ou du sexe [1].

Des actes héroïques de ce genre multipliés cent fois, mille fois, constamment, d'une façon continue, au cours des âges, et toujours, dans l'ensemble, en faveur de la même foi religieuse à laquelle ils apportent le témoignage de leur conviction, représentent, dans l'histoire du monde, un véritable miracle d'ordre moral, lequel ne se peut expliquer que par une sollicitude particulière de Dieu à l'endroit de cette foi religieuse. Or, une telle sollicitude providentielle ne s'exercera jamais en faveur de l'erreur. L'argument tiré de la constance héroïque des martyrs, au cours des siècles, est unique. On ne le trouve que dans l'Eglise catholique et chez ses martyrs : il est, au point de vue apologétique, une des multiples formes de cette sainteté héroïque, dont la manifestation, au cours des âges, est un véritable miracle d'ordre moral. Et, sous cet aspect, il est absolument probant. A ce miracle, constitué par l'ensemble des héroïsmes des martyrs chrétiens, nous pouvons appliquer les remarques très justes de M. de Grandmaison à propos des miracles du Christ :

« On n'a plus affaire à un fait insolite, isolé, aberrant : c'est toute une série de phénomènes convergents, donnant prise à des constatations multiples, à des témoignages divers, dont les différences de notation ne font que mieux ressortir l'accord sur la substance. L'interprétation devient du coup beaucoup plus rassurante : elle rentre dans le genre des certitudes « vitales. » C'est, en effet, sur des conclusions de cette sorte, fruit d'inductions nombreuses et concordantes, que réellement nous vivons... S'il s'agit, non d'événements quelconques à interpréter, mais de *miracles*, le nombre, la diversité et la qualité des faits sont encore plus à considérer... : chaque élément de ce vaste ensemble prête à une estime réfléchie, permet à la longue de discerner l'orientation, d'apprécier la dignité morale et la valeur religieuse du tout. »

Même en supposant que les religions étrangères à la religion catholique possèdent des martyrs authentiques, pourront-elles offrir, comme l'Eglise romaine, cette longue théorie de martyrs, de tous les temps et de toutes les conditions, donnant leur vie dans un ensemble de circonstances qui font resplendir avec la dernière évidence l'héroïcité de toutes les vertus qui accompagnent leur sacrifice et l'héroïcité du sacrifice lui-même ? Non certes, les martyrs des religions autres que la religion catholique pourront appartenir à une époque déterminée, auront offert leur sacrifice en certaines circonstances exceptionnelles : le martyre ne sera jamais, dans ces religions, une marque *normale* de la vérité. De plus, l'héroïcité du martyre suppose, chez ceux qui ont sacrifié leur vie pour la gloire de Dieu, l'ensemble de toutes les vertus, ensemble qui donne à leur sacrifice le caractère surhumain par lequel nous avons diagnostiqué un miracle d'ordre moral. Or, cette synthèse ne se retrouve que chez les martyrs catholiques. Chez les autres « martyrs, » il manque souvent l'un ou l'autre des éléments de cette synthèse [1] ; et toujours l'élément de multiplicité et de continuité quant au nombre des martyrs et quant aux époques où ils se produisent, fait défaut à l'argument que les fausses religions voudraient tirer de leur témoignage.

* * *

4° Mais si nous admettions *(dato, non concesso)*, au moins à titre d'exception, c'est-à-dire à certains moments de crises plus pressantes, l'existence de martyres *vraiment héroïques* dans des religions différentes de la nôtre, ne serions-nous pas obligés d'avouer qu'il y a, dans ces martyres mêmes, pris individuellement, un miracle d'ordre moral qui garantit en quelque façon la vérité des religions où ils éclosent ?

Nullement.

Rappelons-nous, tout d'abord, que l'argument tiré de la constance des martyrs n'est pas basé sur l'existence d'un ou deux cas particuliers, mais sur tout un ensemble de cas où se trouvent réunies, en

[1] Cf. A. Michel, *La guerre et le martyre*, dans *Questions théologiques du temps présent*, Paris, Beauchesne, 1918, p. 150-154.

[1] « Si in gentibus veræ virtutes morales reperiri possunt, nil prohibere videtur, quin etiam ad gradum heroicum, spectata rei natura, pertingere possint. Verum, *cum ad constituendum verum heroem collectio omnium virtutum moralium requiratur*, quotquot autem inter gentiles propter alicujus virtutis moralis excellentiam herois nomen consecuti sunt, aliis ut plurimum virtutibus caruerint, et vitiis inservierint, neminem ex illis stricte heroem fuisse statuendum est. » (Benoît XIV, *op. cit.*, l. III, c. 21).

des personnes de condition, d'âge, de sexe différents, à des époques bien diverses et sous toutes les latitudes, les vertus héroïques qui ne peuvent humainement s'expliquer et constituent ce miracle moral qu'est la sainteté héroïque dont l'Eglise est la source et qu'elle manifeste en plusieurs de ses membres, comme une marque de sa divinité. Or, dans les religions autres que le catholicisme, ces martyres héroïques (si tant est qu'ils existent) ne seront jamais que l'exception : à eux seuls, quelques cas isolés au cours des siècles ne sauraient constituer cette *marque* de sainteté héroïque, motif puissant de crédibilité.

Mais, même si nous accordions (par impossible) qu'un seul cas de martyre héroïque renferme une indication suffisante en faveur de la religion qui l'inspire, il s'en faudrait encore de beaucoup que les martyres subis en dehors de l'Eglise catholique soient une marque de vérité pour des sectes dissidentes. C'est le cas de « la sainteté héroïque en dehors de l'Eglise catholique, » que M. de Grandmaison a si opportunément étudié dans les *Recherches de Science religieuse*, 1922, p. 1-29. Avant de reproduire ici les conclusions de l'éminent directeur des *Recherches*, rappelons que le martyre, considéré du point de vue apologétique, est spécifiquement un acte de force, ayant pour fin un témoignage en faveur de la vérité chrétienne. Il faut donc qu'une connexion extérieure et facile à discerner existe entre la mort du confesseur de la foi et la confession même de cette foi ; autrement le martyre ne pourrait être un argument en faveur de la vérité révélée. Pour que les martyres subis par des adeptes de confessions religieuses différentes du catholicisme aient une valeur apologétique réelle en faveur de ces confessions, il faudrait qu'ils fussent expressément un témoignage rendu en faveur de la « vérité » de ces confessions dissidentes. Or, Dieu pourrait permettre des martyres héroïques dans des confessions dissidentes, pour le bien de l'idée catholique ; mais il ne les permettra jamais se manifestant comme un témoignage rendu à la vérité des Eglises séparées de Rome. Bien au contraire, l'étude attentive des faits nous montrera toujours une certaine connexion entre ces martyres ou ces actes héroïques de sainteté et les principes du catholicisme.

Cela dit, voici comment M. de Grandmaison, — après avoir signalé, en faisant d'ailleurs les réserves nécessaires, le cas de Sundar Singh, parvenu dans l'Inde, avec le secours de la seule prédication protestante, à un haut degré de vie mystique et contemplative, et celui de Séraphin de Sarov, moine russe, modèle de haute perfection dans l'Eglise orthodoxe, — rappelle les principes nécessaires pour juger sainement de ces cas de sainteté héroïque se manifestant en dehors de l'Eglise catholique :

« Il est manifeste, d'abord, que ces cas sont exceptionnels, au sens fort du mot. Séraphin de Sarov est le seul moine moderne dont, parmi tant de dizaines de milliers, aspirant tous à la perfection, l'Eglise orthodoxe ait jusqu'à présent proclamé ouvertement les vertus héroïques. Sundar Singh est sans doute le seul Hindou chrétien dont le monde religieux anglo-saxon ait accepté des leçons de vie intérieure. Il serait puéril de prétendre fonder, sur les vertus du premier et de ses rares émules, la sainteté de l'établissement orthodoxe, considéré dans son ensemble et comme Eglise. C'est *en* cette Eglise, bien plutôt que *par* elle (sinon à titre d'intermédiaire pour les sacrements valides et la tradition antique), que l'ermite de Sarov est devenu un ami de Dieu. A plus forte raison, Sundar Singh, qui décline positivement l'appartenance à toute confession particulière, ne peut-il autoriser par ses vertus l'une quelconque de ces confessions.

« L'immense majorité de ceux que l'héroïsme de tels hommes a pu toucher ne se posait pas, d'ailleurs, la question de choix d'une Eglise. Les pèlerins du P. Séraphin allaient chercher près de lui des leçons de vie meilleure, la paix de leur âme, une aide contre les tentations de désespoir ou d'abandon à leurs sens. Parmi les milliers de Russes ainsi consolés, éclairés, gardés fidèles au Christ, la plupart n'élevaient aucun doute sur la légitimité de l'orthodoxie : ceux qui regardaient au-delà étaient attirés, non par l'attrait du catholicisme qu'ils ignoraient, mais par l'appel troublant de sectes où leur bon sens et leur foi même risquaient de sombrer dans le pire fanatisme. Les auditeurs du Sadhu, dans l'Inde actuelle, sont amenés par lui à se demander s'il ne faudrait pas chercher dans le Christ Jésus, hors des voies séculaires de leur ascèse et de leur dévotion traditionnelles, cette paix intérieure qui est l'appel foncier de leur race. Ce qui importe avant tout, c'est que leurs préjugés tombent, que leurs objections soient écartées ou du moins ébranlées...

« Ce sont là des biens inestimables qui, même à nos yeux infirmes, justifient l'effusion de dons spirituels extraordinaires à ces lointains annonciateurs du Christ. A ceux de leurs disciples que la grâce mènerait plus avant, dans des conditions permettant l'accès de la véritable Eglise, les prérogatives de celle-ci (magnifiquement énumérées par les Pères du Concile du Vatican) apparaîtraient d'autant mieux qu'ils auraient commencé de goûter le Maître. Loin de fermer devant eux la voie de la lumière, les leçons de ces spirituels incomplets les y acheminent : dans les paroles de l'Eglise catholique, leurs disciples reconnaîtront l'accent qui les a déjà touchés.

« Car (est-il interdit de le faire remarquer en finissant ?) les types et les normes qui s'imposent à tous les hommes de bonne volonté, en cette matière, sont presque toujours empruntés, ou apparentés, à la dévotion catholique. Les différences portent sur des modalités par lesquelles un même Esprit s'adapte et s'attempère à des races diverses ; pour le fond, et, plus manifestement encore, pour l'élément de choix et de discrétion qui juge et hiérarchise les opérations de la vie spirituelle supérieure, un fidèle catholique peut presque dire : « Tout est nôtre ! »...

Ainsi donc, dans les cas (si ces cas existent) où hérétiques et schismatiques subiraient pour leur foi un martyre héroïque, il conviendrait de leur appliquer le même raisonnement. Jamais leur martyre héroïque — miracle d'ordre moral — ne sera offert au monde en vue de témoigner en faveur de l'erreur comme telle, et toujours (c'est par là que la thèse de M. Laberthonnière doit être complétée) leur sacrifice marquera une connexion extérieure et facilement discernable avec la vérité catholique, même ignorée des victimes elles-mêmes. L'âme de l'Eglise apparaîtra resplendissante en ces membres séparés du corps [1]. C'est en ce sens très exact que M. Tanquerey explique le

[1] Voir ce que nous avons dit des miracles attribués au pape Jean Serguief de Cronstadt (*Ami*, 1900, p. 117-121) et la doctrine exposée dans l'article suivant (p. 121-122).

cas des martyrs protestants de l'Ouganda, qui, en 1885-1886, versèrent héroïquement leur sang pour confesser la religion qu'ils croyaient de bonne foi être celle du Christ. « Ils pouvaient donc être secourus par la grâce divine pour sacrifier leur vie à une religion qui, quoique incomplètement, renfermait cependant les vérités nécessaires au salut. En ce cas, l'intervention divine démontre la vérité du christianisme, mais non point la vérité du protestantisme, en tant qu'il s'oppose au catholicisme [1]. »

Quant aux martyres, vrais théologiquement, mais non héroïques, leur cas ne souffre aucune difficulté : Dieu les a permis pour le salut de ceux qui ont donné ainsi leur vie, et, pour reprendre l'expression de S. Irénée, comme une adjonction à la troupe glorieuse des témoins du Christ, *veluti adjectio quædam donata eis* [2].

Q. — J'ai une grande difficulté à résoudre au sujet du baptême. On dit qu'il est *proximum fidei* que le baptême par aspersion est valide. Comment faut-il entendre cette aspersion ? Faut-il qu'elle soit faite par celui qui prononce les paroles, et faut-il qu'une goutte d'eau tombe sur chaque personne à baptiser ? Si ces gouttes n'atteignent pas chaque personne, le baptême sera-t-il valide ? Si elles tombent sur n'importe quelle partie du corps, sur les cheveux, même sur les habits, le baptême sera-t-il valide ?

Comment se faisait cette aspersion autrefois ? Saint Pierre, dit-on, et S. François-Xavier ont baptisé de cette manière. Est-elle défendue aujourd'hui sous peine de faute grave ?

R. — Répondons à cette question *per partes*.

1° Le baptême par aspersion est certainement valide ; mais il n'est plus permis dans l'Eglise latine. Cf. le can. 758 : « *Licet baptismus conferri valide possit aut per infusionem, aut per immersionem, aut per aspersionem, primus tamen vel secundus modus, aut mixtus ex utroque, qui magis sit in usu, retineatur.* » Il ne paraît pas douteux, d'autre part, que la présente prescription soit faite *sub gravi :* en sorte que, si nous sommes obligés sous peine de faute grave de baptiser par infusion, nous ne pouvons pas recourir à l'aspersion sans encourir cette même faute. « *Ad liceitatem quod attinet, servandus est, et quidem sub gravi generatim, ille abluendi modus, qui in usu est apud singulas Ecclesias.* » (Cappello, *De Sacramentis*, t. I, n. 134).

2° Quant aux conditions générales de validité, elles ne changent pas d'un baptême à un autre. Pour que le baptême par aspersion soit valide, il faut donc évidemment que l'aspersion soit faite par celui qui prononce les paroles ; et il faut évidemment aussi que l'eau tombe sur chaque personne à baptiser : une personne qui ne serait pas touchée par l'eau ne serait certainement pas baptisée. Si l'eau ne touchait que les cheveux, le baptême resterait pratiquement douteux ; et il serait positivement nul, si elle n'atteignait que les habits. Encore une fois, les conditions de validité demeurent aussi précises et aussi rigoureuses pour le baptême par aspersion que pour le baptême par infusion ; et l'on ne saurait rêver du baptême par aspersion comme d'un baptême plus facile, dans l'administration duquel tous les accommodements pourraient être tolérés.

3° Enfin, comment faut-il entendre cette aspersion ? Comment se faisait-elle autrefois ? C'est ici le point le plus délicat de la question ; et il n'est guère possible de l'élucider d'une façon satisfaisante.

Drouin (*De re sacramentaria*, t. II, p. 40) ose écrire que les choses sont claires et n'ont pas besoin d'explication : « *Triplex vero ablutio sive lotio intelligitur, quia vel immersione, vel infusione, vel aspersione fieri potest ; hæc quoniam perspicua sunt ipsisque sensibus obvia, explicatione non indigent.* » La vérité est que, si l'on consulte attentivement les textes, on se trouve dans le plus grand embarras : les canonistes et les historiens, généralement si bien informés, sont ici d'une réserve désolante.

Il semble cependant que les auteurs les plus anciens ne mettent guère de différence entre l'aspersion et l'infusion, ou, pour parler plus exactement, qu'ils nomment *aspersion* ce que nous nommons aujourd'hui *infusion*. Ainsi S. Cyprien, dans sa lettre à Magnus, n. 12, écrit au sujet du baptême des cliniques : « *Nec quemquam movere debet quod aspergi vel perfundi videntur ægri, cum gratiam dominicam consequuntur.* » S. Bonaventure écrit de son côté (IV, dist. 3, p. 2, a. 2) : « *Baptismus potest ministrari aspergendo ; convenientius autem fit immergendo ;* » et il ajoute plus loin, à propos du passage des Actes, II, 41 : « *Præsumitur quod Apostoli baptizaverunt aspergendo, et mos ille servatur adhuc in pluribus ecclesiis et maxime in ecclesia gallicana.* » Encore une fois, l'aspersion dont il est ici question n'est autre que notre infusion ; et ces textes, je l'avoue, me laissent singulièrement pensif. N'a-t-on pas interprété trop à la lettre l'aspersion, sans prendre garde à ce qu'elle représentait exactement ? A un mot distinct, n'a-t-on pas assigné une chose distincte ? Si le texte du *Codex* n'était pas si clair, c'est vers cette interprétation que je pencherais ; mais le *Codex* marque une distinction véritable entre le baptême par aspersion et le baptême par infusion : « *aut per infusionem, aut per aspersionem.* » Alors, quoi ? La difficulté revient toujours ; et notre correspondant a raison de demander avec insistance : Comment concevoir l'aspersion, quand on la distingue de l'infusion ?

Des auteurs la conçoivent résolument comme une aspersion proprement dite, au moyen d'un instrument ; et on les croira facilement quand ils écrivent qu'un tel baptême est fort précaire. Ainsi Gihr (*Les Sacrements*, trad. Mazoyer, t. I, p. 258) : « Dans l'aspersion proprement dite au moyen d'un

[1] *Synopsis Theologiæ dogmaticæ fundamentalis*, Paris, 1914, t. I, p. 291. — On consultera également avec profit R. Garrigou-Lagrange, O. P., *De Revelatione*, Paris, 1918, t. II, p. 290 et suiv.

[2] S. Irénée, *Adversus hæreses*, l. IV, c. 33, n. 10 : *P. G.*, t. VII, col. 1078.

instrument (goupillon ou rameau), il ne tombe sur la tête ou sur le corps du catéchumène que des gouttes d'eau qui ne découlent ni facilement ni toujours de façon à constituer une ablution convenable et suffisante : aussi ce mode de baptême n'a-t-il été employé que très rarement, comme étant trop peu certain. »

D'autres auteurs, sans exclure l'intervention de tout instrument, paraissent pourtant exclure toute aspersion proprement dite. Sylvius (in III, q. LXVI, a. 7) écrit : « *Sed cum Apostoli, Act.* II *et* IV, *baptizaverunt uno die tria, altero quinque millia, quod aspersione vel effusione baptizaverunt, probabilius est, aspersione, inquam, non qualis fieri solet in ecclesiis dum populus aspergitur aqua benedicta; hæc enim multos non contingit, nisi in vestibus aut capillis; sed quæ singulis adhibetur, uni per unum, alteri per alium, sive discipulum sive Apostolum.* » Devant ce texte décevant, on conviendra que la question n'est pas facile : on ne voit pas bien ce que peut être une aspersion qui, quoique distincte de l'infusion, n'a rien de commun avec l'aspersion proprement dite.

Ne pourrions-nous pas cependant, à notre tour, en nous aidant de toutes ces indications, proposer une interprétation nouvelle, assez compréhensive et assez souple pour mettre d'accord tous les auteurs ? Il semble, en effet, que l'aspersion ne doit pas être définie dans une forme déterminée et exclusive. Ce qui a dû faire le fonds de l'aspersion, c'est que l'eau y était projetée au lieu d'y être versée, comme elle l'est aujourd'hui dans notre infusion : tel paraît être, au surplus, le sens du mot lui-même. Or l'eau peut être projetée soit par la main, soit par un instrument ; elle peut être projetée soit sur un individu, soit sur plusieurs à la fois. Si cette interprétation est exacte, nous obtenons un rite extrêmement souple, qui a pu passer par des formes différentes. Il y aurait eu une forme primitive et rigoureuse, aspersion par la main sur un seul individu, qui serait devenue notre infusion, laquelle lui ressemble assez bien : ainsi l'infusion nous apparaîtrait comme une forme détachée et fixée d'un rite plus général. Les autres formes d'aspersion, les plus précaires et les plus incertaines, en auraient dès lors conservé seules le nom : ce sont les seules aussi que nous aurions à notre tour conservé l'habitude de considérer comme telles.

Q. — Je viens de lire dans *L'Interdiocésaine*, nov. 1923, p. 335, des extraits d'un article des *Etudes* du 20 août 1923, où le cardinal Billot laisserait croire qu'il admet l'opinion que lui prête Dom Démaret et que vous avez critiquée dans l'*Ami* du 15 novembre, p. 725.

En effet : « *l'attache à une chose comme à sa fin dernière est, de sa nature, irrévocable et définitive...* » ; si de fait il n'en est pas ainsi sur la terre, cela tient à ce que « *nous sommes encore en marge des conditions normales de l'agir spirituel en tant que tel,* » parce que tributaires des sens, etc. « *Il reste bien entendu que ce mode de connaître et de vouloir ne dure que ce que dure la vie d'ici-bas. En effet aussitôt rompus les liens du corps mortel, l'âme devient participante du mode d'être et, conséquemment aussi, du mode d'opérer des purs esprits.* »

La fixation de la volonté dans l'amour suprême de soi ou de Dieu comme fin dernière est le plus grand acte spirituel de l'homme, le plus grave. Cet acte doit donc être posé dans « *les conditions normales de l'agir spirituel.* »

Or, ces conditions normales ne peuvent se réaliser « *qu'aussitôt rompus les liens du corps mortel et seulement lorsque l'âme devient participante du mode d'être et du mode d'opérer des purs esprits.* »

Il est donc tout naturel qu'aussitôt libérée des sens, c'est-à-dire aussitôt mise dans les conditions normales de son agir spirituel, l'âme soit mise en demeure, par une grâce d'illumination spéciale, d'opter entre l'amour de soi ou l'amour de Dieu.

Ne semble-t-il pas illogique que tous les actes de l'homme étant, sur la terre, révocables, aient des conséquences irrévocables dans une autre vie, sous prétexte qu'une cause étrangère, accidentelle, involontaire (mort subite), est venue interrompre arbitrairement une vie à tel ou tel moment de son évolution ? — « *Participant à la versalilité propre à la nature corporelle,* » l'homme passe par des périodes où chez lui, c'est tantôt l'amour de Dieu qui domine, tantôt l'amour de soi. Dans beaucoup de cas, vu les antécédents et le caractère de l'individu, on peut légitimement supposer que tel ou tel, après s'être complu dans l'amour de son « moi, » retournera à l'amour de Dieu. Or, il suffit d'une cause aveugle étrangère au sujet pour interrompre la vie par hasard à tel ou tel moment et décider par là irrévocablement d'une éternité bienheureuse ou malheureuse.

Il semblerait que la conséquence irrévocable du ciel ou de l'enfer dût dépendre d'un acte irrévocable de sa nature, lequel encore une fois n'est possible, au dire du card. Billot, « *que dans les conditions normales de l'agir spirituel,* » c'est-à-dire une fois l'âme débarrassée du corps.

La vie éternelle du ciel ou de l'enfer étant une vie, une fin de pur esprit, doit être la résultante d'un acte de pur esprit, donc de l'âme seule, sans le corps, immédiatement après la mort, « *dans les conditions normales de son agir spirituel.* »

Naturellement ce n'est là qu'une objection, non une opinion ; objection suscitée par la lecture de cet article sur « la peine éternelle » du card. Billot, faite immédiatement après celle de la discussion des idées de Dom Démaret dans l'*Ami*.

R. — Vous avez mal interprété la doctrine si nette et si exacte du cardinal Billot, en déduisant de son exposé la nécessité, pour l'âme humaine se dégageant des liens du corps à l'heure de la mort, d' « une mise en demeure, par une grâce d'illumination spéciale, d'opter entre l'amour de soi ou l'amour de Dieu. » La doctrine théologique reprise dans l'article des *Etudes* avait déjà été proposée ailleurs par l'éminent auteur. Lisez, par exemple, son traité *De Novissimis*, Rome, 1903, p. 66-67 ; lisez surtout le traité *De personali et originali peccato*, Prato, 1910, où vous trouverez longuement expliquées les raisons pour lesquelles, dans l'autre vie, la volonté s'attache irrévocablement et sans retour possible à ce qu'elle aura choisi comme sa fin dernière.

Mais voilà. Ce qui vous semble « dur », c'est notre affirmation qu'il n'est pas nécessaire qu'intervienne un choix nouveau de l'âme au moment même où elle entre dans son éternité. — « Il suffit, dites-vous, d'une cause aveugle étrangère au sujet pour interrompre la vie par hasard et décider par

là irrévocablement d'une éternité bienheureuse ou malheureuse. » Un coup du hasard, décidant d'une éternité malheureuse, alors que peut-être, que vraisemblablement, vu les antécédents et le caractère de la victime de ce coup du hasard, il y aurait eu place en son cœur pour le repentir salutaire, si le choix définitif du bien ou du mal avait été possible... Non, dites-vous, une pareille conséquence n'est pas selon les lois de la psychologie humaine : il faut un nouvel acte, celui-ci irrévocable, de la volonté, s'attachant en pleine connaissance de cause au bien ou au mal. Il faut donc en revenir à la thèse que l'*Ami* a réfutée et qui semble impliquée par les prémisses posées dans l'article même des *Etudes*.

1. Eh bien ! non. Tout votre raisonnement croule par la base. Vous oubliez, en effet, que nous vivons dans l'ordre surnaturel et que notre bonheur éternel n'est que la suite, l'achèvement, le couronnement de l'état de grâce possédé tout au moins au moment de la mort. Mais, à l'inverse, notre malheur éternel n'est que la suite, l'achèvement, le couronnement de *l'état* de péché mortel dans lequel nous nous trouvons à l'heure du trépas. C'est même là le mystère de la persévérance finale.

Etat, ai-je dit, et non *acte*. Sans doute, Dieu dans sa miséricorde peut, par l'action victorieuse de sa grâce, susciter dans l'âme pécheresse, au moment même de la mort, l'acte salutaire de contrition parfaite qui lui ouvrira la porte du paradis. Mais cela ne doit pas nécessairement se produire en raison des lois de la psychologie humaine. Remarquez-le, en effet : l'état de péché mortel dépend d'un acte qui, de sa nature, et autant qu'il dépend de lui, est déjà irrévocable. Vous raisonnez comme si, à volonté, en raison de la mutabilité propre à l'état de notre vie présente, nous pouvions à notre gré nous orienter vers notre fin dernière après nous en être détourné. Mais non, ce n'est pas du tout cela. Ecoutez plutôt S. Thomas d'Aquin : « Si le péché corrompt le principe de l'ordre par lequel la volonté humaine est soumise à Dieu, il en résulte un désordre qui *est de lui-même irréparable*, bien que la puissance divine puisse le réparer. Et comme le principe de cet ordre est la fin dernière à laquelle l'homme s'attache par la charité, il s'ensuit que tous les péchés qui détournent de Dieu en détruisant la charité méritent une peine éternelle. » Seule, dit l'angélique Docteur, la puissance divine peut réparer cet ordre détruit par le péché mortel, et encore cette réparation ne peut se produire qu'au cours de cette vie mortelle, alors que l'homme est dans des conditions où son choix peut se modifier et où il peut recevoir, pour passer du mal au bien, les impulsions de la grâce excitante.

Mais, vous le voyez aussitôt : supposez que la mort vienne à surprendre un homme en état de péché mortel, la volonté de cet homme, habituellement détournée de Dieu et incapable par elle-même de réparer le désastre causé par sa perversité antérieure, se trouvera *ipso facto* fixée irrévocablement dans le mal et irrévocablement ennemie de Dieu. Et partant, les péchés dont elle se sera rendue coupable en cette vie attireront justement sur elle les châtiments éternels. Le cardinal Billot vous fera remarquer à ce propos que le choix par lequel la volonté est irrévocablement attachée au mal n'est point à proprement parler la cause méritoire du châtiment, et qu'il n'en est que la condition. La cause méritoire du châtiment est le péché qui subsiste et subsistera éternellement dans l'âme damnée.

Voilà ce que nous déduisons des principes de psychologie exposés par l'éminent auteur auquel vous vous référez. En d'autres termes, les conditions dans lesquelles la volonté s'attache au bien ou au mal en cette vie et dans l'autre n'exigent nullement, à l'heure de la mort, que la fixation définitive de la volonté dans le bien ou dans le mal soit le résultat d'un choix définitif, fait *hic et nunc*, sur une mise en demeure de Dieu à l'âme.

2. Tout autre est la question de savoir si Dieu, dans sa miséricorde, ne réserve pas à tout homme, si pécheur soit-il, une grâce pressante de conversion (si besoin en est) à l'heure de la mort. Cela, c'est le secret de Dieu, et personne ici-bas ne peut se flatter de le pouvoir scruter. Les meilleurs théologiens estiment que Dieu, à cet instant suprême, n'abandonne personne complètement. Mais en quoi consiste précisément la grâce qu'il accorde ? Il est fort à craindre qu'en beaucoup de cas il ne s'agisse point d'une mise en demeure formelle de choisir entre le ciel ou l'enfer. Je n'en veux comme preuve que le sentiment où est l'Eglise, en administrant les sacrements de pénitence et d'extrême-onction aux moribonds privés de l'usage de leurs sens, sentiment selon lequel, à une réception valide du sacrement, est attachée la justification du pécheur simplement attrit. Cette attrition est loin d'être le choix définitif de la volonté dans le bien suprême, puisqu'elle subsiste dans l'âme avec le péché habituel. Et cependant, n'est-elle pas, dans le cas précité, la grâce suprême qui, jointe au sacrement, ouvrira le paradis au pauvre pécheur moribond, incapable peut-être d'exprimer à Dieu le moindre sentiment actuel de repentir ?

De plus, nous en revenons toujours à notre argumentation tirée de l'avertissement si grave du Sauveur : « Soyez prêts, car le Fils de l'homme doit venir à une heure que vous ne connaissez pas. » (Mt., XXIV, 44). Et la même leçon nous est donnée par S. Paul : « Le jour du Seigneur, viendra tel qu'un voleur dans la nuit. » (I Thess., V, 2). Sans doute, avons-nous déjà dit, il s'agit ici du dernier avènement de Jésus. Mais l'heure de la mort ne marque-t-elle pas cette venue du Seigneur pour chacun de nous en particulier ?

3. Enfin, votre question amène une dernière objection à résoudre. Comment Dieu pourrait-il permettre ces coups brutaux et aveugles du hasard, plongeant soudainement un homme, non foncièrement mauvais, peut-être simplement faible, dans l'horreur de la damnation éternelle ? Ne convien-

drait-il pas de lui donner une fois encore, avant la fixation définitive de sa volonté, l'occasion d'un dernier choix entre le bien et le mal ?

Votre réflexion est celle de beaucoup d'esprits indulgents, pour qui la miséricorde divine semble réclamer une dernière précaution avant de précipiter le pécheur impénitent en enfer. Il vous paraît nécessaire qu'il y ait comme un « constat » de cette impénitence. Et pour que le constat existe, vous exigez une dernière mise en demeure adressée à l'âme.

Que vous répondrai-je sur cette instance, ignorant que je suis des décrets de la miséricorde ou de la justice divine ? Toutefois, sera-t-il permis de vous faire remarquer que cette instance paraîtrait procéder, tout au moins en certains cas, d'un oubli des conditions normales dans lesquelles les hommes sont appelés à faire leur salut ?... Comment ! cet homme pécheur, pour lequel vous exigeriez un constat final d'impénitence, a été élevé dans la religion catholique ; la foi ne lui a pas manqué ; cent fois au cours de sa vie les avertissements lui sont venus, de son curé, de ses proches, des lectures peut-être qu'il a faites, lui rappelant la leçon du catéchisme jadis appris : « Tous ceux que la mort a surpris en état de péché mortel vont en enfer. » Cet homme est donc instruit ; il connaît ou du moins il doit connaître les conditions de sa destinée future. Mais par insouciance, par respect humain, par entraînement, par intérêt, par ambition, il ferme les yeux de son âme ; il remet à plus tard l'œuvre de sa conversion, il repousse les occasions propices de rentrer dans l'amitié de Dieu ; et vous *exigeriez,* avant de le condamner, une dernière épreuve !... Que Dieu tente cette dernière épreuve, c'est le secret de sa miséricorde ; qu'il doive la tenter, non, mille fois non ! Le mauvais riche, enseveli dans l'enfer, disait à Abraham : « Père, je te prie donc d'envoyer Lazare dans la maison de mon père, — car j'ai cinq frères, — afin qu'il leur atteste ces choses, de peur qu'ils ne viennent eux aussi dans ce lieu de tourment. » Et Abraham lui dit : « Ils ont Moïse et les prophètes ; qu'ils les écoutent... » (Luc, XVI, 27-29). Ne pourrait-on pas répondre à votre instance de la même façon ? Sans doute, c'est un horrible malheur d'être surpris par la mort en état de péché mortel, mais le pécheur à qui ce malheur arrive n'était-il pas dûment averti ? Pourquoi n'a-t-il pas écouté « Moïse et les prophètes, » c'est-à-dire, en l'occurrence, la voix de l'Eglise catholique et pourquoi n'a-t-il pas accueilli les inspirations de la grâce quand il en était encore temps ?

Q.— Permettez-moi de vous poser les questions suivantes à propos du canon 1099 § 2 : « Nullibi tenentur ad catholicam matrimonii formam servandam,... ab acatholicis nati, etsi in Ecclesia catholica baptizati, qui ab infantili ætate in hæresi vel schismate aut infidelitate vel sine ulla religione adoleverunt, quoties cum parte acatholica contraxerint. »

1° *Nati ab acatholicis.* S'agit-il ici d'enfants nés de PÈRE ET MÈRE *(stricte)* acatholiques ?

2° *Sine ulla religione.* Que penser de ceux qui seraient « quelquefois » allés à l'église ou chez le catéchiste pour faire comme les autres, ou auraient fait « par-ci par-là » quelques prières ?

3° *Quoties cum parte acatholica contraxerint.* — *a) Quid* de l'empêchement de religion mixte, s'ils se marient avec des hérétiques ou schismatiques ?

b) Quid de l'empêchement de disparité de culte, s'ils se marient avec des infidèles ? — Et si ce mariage est valide, pourra-t-on, le cas échéant, faire usage du privilège paulin ?

c) Quid si un « natus ab acatholicis... » se marie avec une « nata ab acatholicis... » ? Le mariage fait dans la forme catholique prescrite au canon 1094 sera-t-il valide ?

Il me semble que dans les cas de *a)* et *b)* on doive dire que l'Eglise, qui permet aux « natis ab acatholicis... » de se marier avec les acatholiques sans la forme prescrite au canon 1094, enlève *ipso facto* pour eux les empêchements de religion mixte ou de disparité de culte qui s'opposeraient *toujours* à une telle union. Il faut bien croire que l'Eglise accorde quelque chose. — Et alors, le cas échéant, ils pourraient jouir du privilège paulin, selon que l'*Ami* l'a enseigné en 1922, en parlant du mariage d'un protestant avec une infidèle.

Quant à *c),* le point me semble plus délicat et je l'ai entendu discuter en sens contraire. Dans le « cum parte acatholica » de la fin peut-on inclure les « nati ab acatholicis... » eux-mêmes, qui pourtant ne sont pas des acatholiques et qui occupent dans le § 2 une place à part ?

4° Prière d'indiquer ce que l'exception au sujet de la forme prescrite, contenue dans le c. 1099 § 2 tout entier, accorde au point de vue des empêchements de mariage de droit ecclésiastique (c. 66).

R. — Ad I. Le canon 1099 a pour objet de déterminer les personnes contractant mariage qui sont obligées par le droit à suivre la forme régulière établie par l'Eglise, sous peine de *nullité,* c'est-à-dire à émettre le consentement matrimonial devant le prêtre compétent de par le droit ou par légitime délégation, et devant deux témoins.

Le *paragraphe premier* du canon dit donc : « Sont tenus à la forme canonique du mariage : 1° Tous ceux qui ont été *baptisés* dans l'*Eglise catholique* et tous ceux qui sont venus à elle de l'*hérésie* ou du *schisme,* quand même ils en seraient sortis par la suite, toutes les fois qu'ils contractent mariage entre eux. — 2° Ces mêmes catholiques y sont également tenus, s'ils contractent mariage avec des non-catholiques baptisés ou non, même s'ils ont obtenu la dispense de l'empêchement de religion mixte ou de disparité de culte. — 3° Les Orientaux qui contractent avec les Latins astreints à cette forme. »

Le *paragraphe second* ajoute : « Quant aux non-catholiques *baptisés* ou *non-baptisés,* ils ne sont tenus nulle part à observer la forme catholique du mariage, quand ils contractent entre eux. De même, ceux qui sont nés de parents non-catholiques, quoique baptisés dans l'Eglise catholique, s'ils ont été dès leur enfance (c'est-à-dire avant l'usage de la raison) élevés dans l'hérésie, le schisme ou l'infidélité, ou en dehors de toute religion, ne sont tenus nulle part à la forme catholique du mariage, quand ils se marient avec des non-catholiques, pourvu, bien entendu, qu'ils ne soient pas venus ensuite à l'Eglise catholique. »

La première partie du canon paraît assez claire à notre correspondant, puisqu'il ne fait aucune question à son sujet. Il en est de même de la première partie du § 2. C'est donc sur la seconde partie de ce § 2 que portent les difficultés dont il demande la solution.

1. — Il demande d'abord s'il s'agit là d'enfants nés de *père* et de *mère* STRICTE *acatholiques* ? On ne voit pas trop ce que peut signifier ce *stricte* ajouté entre parenthèses au texte du canon, car enfin ou l'on est acatholique ou on ne l'est pas, il n'y a pas de milieu.

Peut-être veut-on demander le sens exact que peut avoir ici le mot *acatholique,* c'est-à-dire, s'il embrasse vraiment tous ceux qui ne sont pas catholiques, ni par l'*origine* et le *baptême,* ni par la *conversion* ou l'entrée dans l'Eglise catholique, et dont il est parlé au § 1 n. 1 du canon comme étant soumis à la forme du mariage, quels que soient ceux avec qui ils contractent ?

Il ne peut y avoir aucun doute à ce sujet, puisque dans le n. 2 du même paragraphe le sens exact du terme *acatholique* est parfaitement déterminé, dès lors qu'on déclare tels tous les *baptisés* ou *non baptisés* qui ne sont pas catholiques : c'est-à-dire les hérétiques, les schismatiques, baptisés hors de l'Eglise catholique, et les infidèles.

Donc il faut tenir ici pour *acatholiques* tous ceux qui n'ont pas été baptisés dans l'Eglise catholique ou n'y sont pas revenus ensuite et tous ceux qui n'ont jamais été baptisés.

Donc aussi, par *fils d'acatholiques* il faut entendre exclusivement tous ceux qui sont nés d'*acatholiques* (père et mère) dans le sens de la conclusion précédente, c'est-à-dire les enfants dont le père et la mère sont tous les deux ou hérétiques ou schismatiques ou infidèles, ou dont l'un est hérétique et l'autre schismatique, ou dont l'un hérétique ou schismatique est marié à un infidèle.

De sorte que, à s'en tenir au sens strict du terme *acatholique,* tel qu'il résulte du premier paragraphe du canon, on ne doit pas inclure parmi ceux qui seraient *nés ab acatholicis :* 1° les enfants nés de *baptisés dans l'Eglise catholique,* quelle qu'ait été leur *origine* ou leur *éducation,* puisque dans le sens strict du terme, ces parents doivent être rangés parmi les catholiques ; 2° ni les enfants nés d'hérétiques ou schismatiques qui, entrés dans l'Eglise catholique, en seraient sortis ensuite pour retourner à l'hérésie ou au schisme ; 3° ni les enfants issus d'un mariage *mixte* ou contracté avec dispense de *disparité de culte.*

2. — L'exception faite en faveur des enfants nés d'*acatholiques* quoique baptisés dans l'Eglise catholique, ne vaut cependant que s'ils ont été élevés hors de l'Eglise catholique *dès l'enfance* et sont restés *hors d'elle* dans la suite jusqu'au moment où ils ont contracté mariage. Si, en effet, ils étaient revenus à l'Eglise catholique lorsqu'ils ont pu disposer d'eux-mêmes, après l'âge de raison, ils seraient catholiques comme tous ceux dont il est question au § 1 n. 1 du canon, et ne pourraient jouir de l'exception.

Ceux qui bénéficient de l'exception sont donc les personnes qui non catholiques par leur *origine* puisque nées de parents *acatholiques,* sont devenues catholiques *de fait* par le baptême reçu dans l'enfance, mais qui maintenant ne le sont plus, sans avoir cependant jamais fait *défection* volontairement, parce qu'élevées hors de l'Eglise catholique sans aucune responsabilité de leur part et n'y étant pas venues ensuite quand elles ont été *sui juris,* elles ne sont en rien responsables de la malheureuse situation dans laquelle elles se trouvent au point de vue religieux.

Pour ne pas les laisser vivre dans un concubinage qui, sans être coupable de leur part, n'en est pas moins un désordre, désordre auquel elles ne pourraient remédier, puisqu'elles ne peuvent même pas s'en douter tant qu'elles restent dans leur situation, l'Eglise n'a pas voulu que la loi qui impose, sous peine de nullité, la forme du mariage établie par elle et imposée à tous les catholiques, leur fût appliquée ; de telle sorte qu'elles peuvent, en vertu de cette exception, contracter un mariage légitime avec toute personne *non soumise* de son côté à la loi.

Ad II. Notre correspondant demande en second lieu, au sujet de ces personnes, « si elles seraient exemptes quand même elles seraient allées quelquefois à l'église ou chez un catéchiste pour faire comme les autres, ou auraient fait par-ci par-là quelques prières. »

Pour répondre à cette question, il faudrait savoir si, par ces actes, les personnes dont il s'agit ont fait acte véritable d'adhésion au catholicisme, de telle sorte qu'on puisse dire qu'elles y sont réellement revenues. Or, il paraît bien clair que de tels actes accomplis *per accidens* et sans aucune intention vraiment manifestée d'adhérer à l'Eglise catholique, ne peuvent pas être tenus pour un retour effectif au catholicisme, retour qui suppose une volonté vraiment déterminée et manifestée, de telle sorte que la personne soit rangée sans aucun doute parmi les enfants de l'Eglise, par ceux qui les y reçoivent et par les autres fidèles.

Ad III. Notre correspondant désire des éclaircissements au sujet de la conclusion du canon 1099, § 2 : « *quoties cum parte acatholica contraxerint ;* » il demande tout d'abord si ceux qui jouissent ainsi de la dispense de la forme catholique du mariage et qui se marient avec des hérétiques ou des schismatiques, sont aussi dispensés *ipso facto* de l'empêchement *prohibant* de *religion mixte,* ou, s'ils se marient avec une personne infidèle, de l'empêchement *dirimant* de la disparité de culte ?

1. — Il pense qu'on n'en peut douter, et nous sommes pleinement de son avis, car on ne peut guère concevoir comment l'Eglise faisant une exception à la loi de la forme catholique du mariage, pour permettre à ceux dont il s'agit de contracter *licitement* et *validement* un vrai mariage

excluant le concubinage matériel, les astreindrait par ailleurs à une loi non moins ignorée d'eux que la précédente et qui, dans un cas, rendrait le mariage *illicite*, et dans l'autre, le rendrait *invalide*. Il y aurait là une inconséquence qu'aucun homme sérieux ne songera jamais à attribuer à l'Eglise.

2. — Quant à la conclusion que notre correspondant voudrait tirer de la concession dont il s'agit ici par rapport à l'usage possible du *privilège paulin* par un de ces baptisés *nato ab acatholicis*, incorporé dans l'Eglise par son baptême catholique, nous ne pensons pas qu'elle soit acceptable.

La raison en est que ces sortes de personnes sont, en un sens très réel, *catholiques* et qu'en revenant au catholicisme elles ne font pas autre chose que réaliser *de fait* ce qu'elles étaient *en droit*. Elles ne peuvent donc être assimilées à des hérétiques ou schismatiques qui, eux, n'ont jamais appartenu *juridiquement* à l'Eglise.

3. — Enfin comme sous-question il est encore demandé : Qu'en serait-il du mariage qu'une des personnes réunissant les deux conditions de l'exception présente contracterait avec une personne dans la même condition qu'elle, c'est-à-dire née comme elle *ab acatholicis*, baptisée comme elle dans l'Eglise catholique, mais aussi élevée comme elle hors de l'Eglise et y étant restée comme elle jusqu'au mariage ? Ce mariage serait-il valide, s'il est fait sans la forme canonique ?

En d'autres termes, ajoute notre correspondant : « Dans le *cum parte acatholica* de la fin peut-on inclure les *nati ab acatholicis* etc... eux-mêmes qui, pourtant, ne sont pas des *acatholiques* et qui occupent dans le § 2 une place à part ? »

Ici nous devons avouer ne pas saisir le pourquoi du scrupule de notre correspondant.

Evidemment, dans le § 2 du canon, ces *nati ab acatholicis* ont une place à part, puisque la fin de ce paragraphe est toute entière pour eux. Mais dans ce paragraphe, comme l'indique clairement le mot *item* qui relie la seconde partie à la première, ils sont *assimilés*, pour la loi de la clandestinité, à tous ceux dont il est question dans la première partie, c'est-à-dire aux *acatholiques* soit baptisés soit non baptisés, lorsqu'ils contractent entre eux.

Cette assimilation, au point de vue de l'exemption de la loi présente, fait que cette catégorie de personnes, quoique baptisées dans l'Eglise catholique et, de ce chef, catholiques de droit, se trouvent rangées en fait parmi les *acatholiques* et bénéficient des mêmes exemptions qu'eux. Elles sont donc dispensées de la forme catholique du mariage dès qu'elles se marient avec une personne non soumise elle-même à cette forme, que cette personne soit hérétique, ou schismatique, ou infidèle, ou dans la même condition que la première, c'est-à-dire née d'*acatholiques* et *élevée* hors de la religion catholique sans en avoir jamais fait profession, quoique baptisée du baptême catholique.

Le sens obvie du canon est donc bien que ces personnes, quoique *catholiques* de *droit*, sont rangées de fait, quand il s'agit de la forme canonique du mariage, parmi les *acatholiques*, et que par conséquent elles jouissent, de la même manière qu'eux, de la dispense ici accordée, quelle que soit la personne jouissant de la même exception à laquelle elles s'unissent.

La restriction de la fin du canon : *quoties cum parte acatholica contraxerint*, doit donc, sous peine d'illogisme, être entendue dans ce sens : toutes les fois qu'elles se marient avec une personne non tenue elle-même à la forme canonique du mariage, comme y sont tenues toutes celles énumérées dans la première partie du canon que l'exception n'atteint pas.

C'est ainsi, par exemple, que les enfants nés de *catholiques* impies ou même apostats ou simplement impratiquants, et baptisés quand même, seront tenus à la forme canonique du mariage, quoique élevés en dehors de toute religion, parce qu'ils ne sont pas compris dans l'exception accordée seulement à ceux qui sont nés de parents *acatholiques*.

Mais dès que les deux conditions exigées pour que l'exemption soit acquise existent (la *naissance* de parents *acatholiques* et l'*éducation hors de l'Eglise*, malgré le baptême reçu dans son sein), la loi cesse d'obliger dans toute hypothèse, dès que le mariage n'est pas conclu avec une personne tenue à la forme canonique ; elle garde au contraire toute sa valeur pour les personnes se trouvant exactement dans la même condition, mais qui se marient avec une personne tenue à la forme canonique.

Donc, puisque les personnes nées d'*acatholiques* et *éduquées* hors de l'Eglise, hors de laquelle elles sont toujours restées, sont exemptes de la forme canonique du mariage, chacune de son côté, comment pourraient-elles n'en être pas exemptes quand elles s'unissent entre elles ? Quand elles s'unissent à une personne tenue à la forme, il est naturel qu'en raison de l'*individualité* du contrat elles y soient tenues aussi ; mais quand elles s'unissent entre elles, la privation de l'exemption dont elles jouissent chacune de son côté n'a plus aucune raison d'être, et la restriction que la cessation de l'exemption apporterait alors à la faculté à elles concédée individuellement, ne pourrait être raisonnablement envisagée que si elle était expressément mentionnée par le texte du canon : ce qui n'est pas.

D'assez nombreux auteurs passent sur ce canon sans le commenter, parce qu'ils le trouvent sans doute assez clair par lui-même ; mais tous ceux qui le commentent tant soit peu en détail l'expliquent, croyons-nous, comme on vient de le faire ici.

Ad IV. Ce qui sans doute a suggéré cette dernière question, c'est ce que dit le Code lui-même au canon 66 § 3, qu'une faculté concédée comporte tout ce qui est nécessaire pour qu'elle puisse avoir son effet, sans quoi la faculté n'existerait plus en réalité. Et, bien que cela soit dit plus particulièrement des pouvoirs accordés aux Ordinaires, rien n'empêche sans doute de l'appliquer à l'exercice

de toute faculté certainement concédée, comme le demande logiquement la nature même des choses.

L'argument appliqué au cas présent aurait certainement une réelle valeur, si, de fait, la concession du § 2 du canon 1099 ne pouvait *jamais* avoir son effet sans entraîner la dispense des autres empêchements ecclésiastiques, parce qu'alors la concession serait dérisoire.

Mais dès lors qu'elle peut avoir son effet, toutes les fois qu'il n'y a pas d'autre empêchement au mariage que celui qui résulterait du manque de la forme canonique ou de la disparité de culte (c. 1070), il en résulte que la concession sera souvent très réelle et efficace pour rendre valide une union qui, sans elle, aurait été invalide.

Il y a d'ailleurs, pour corroborer la conclusion, un argument qui suffit à lui seul à la rendre certaine.

Tout le monde convient maintenant que les empêchements de droit ecclésiastique lient tous les baptisés, comme cela ressort d'ailleurs du canon 1038, à moins que l'Eglise ne les en dispense.

Or l'Eglise ne déclare dispensés les *acatholiques* baptisés et les autres dont il est ici question, que des deux empêchements de *disparité de culte* et de *clandestinité,* quand ils se marient entre eux ou avec une personne infidèle.

Les autres empêchements les lient donc comme tous les autres baptisés, même quand ils sont dans les conditions voulues pour jouir de la concession qui leur est faite par le canon 1099 ; autrement, il faudrait dire qu'aucun empêchement de droit ecclésiastique n'atteint les *acatholiques* qui se marient entre eux : ce qu'on ne trouvera soutenu aujourd'hui par aucun auteur, ni insinué par aucun texte du Code.

Remarquons, pour finir, que la question ici traitée ne devient pratique que dans le cas où ces fils d'*acatholiques,* baptisés dans l'Eglise catholique et élevés hors d'elle, y reviennent après leur mariage conclu sans la forme canonique et de la validité duquel on doit s'assurer avant de les admettre dans le troupeau. S'ils venaient à l'Eglise avant leur mariage, il est clair qu'on devrait, après ce retour, les soumettre comme tout autre catholique à la forme canonique du mariage.

Q. — 1° Les enfants de non catholiques, quoique baptisés dans l'Eglise catholique, qui ont été élevés en dehors d'elle, ne sont pas astreints à la forme catholique du mariage, quand ils contractent avec une partie non catholique (c. 1099).

Les mêmes sont-ils exempts de l'empêchement de disparité de culte ? (c. 1070).

Vermeersch dans son *Epitome Juris* estime que non ; dans sa *Morale* qui est postérieure il adoucit l'expression et dit simplement : « Impedimento affici *videntur*. »

Génicot-Salsmans les exempte, tout en reconnaissant que, faute de texte clair du droit, il faudrait dans la pratique recourir à Rome.

Cappello exempte une certaine catégorie d'entre eux « quia non æquiparantur catholicis ; » pour les autres, il dit « non liquet. »

J'ai consulté Noldin, Tanquerey, de Smet ; si je les ai bien lus, ils ne traitent pas explicitement ce point. Mais ne pourrait-on pas tirer argument de Noldin ? Quand il définit les catholiques et les acatholiques, il classe parmi les premiers les baptisés dans l'Eglise catholique et parmi les seconds les enfants dont nous parlons ; d'où il serait naturel de conclure que la disparité de culte ne s'applique pas à eux.

L'hésitation des auteurs *supra* permettrait-elle de conclure à un « *dubium juris,* » et en vertu du c. 15, à la non application de la loi, c'est-à-dire à l'exemption de l'empêchement de disparité de culte pour les enfants en question ?

Pour corroborer cet argument, ne pourrait-on pas dire que l'Eglise, en les dispensant de la forme catholique du mariage, les dispense aussi implicitement de l'empêchement de disparité de culte, bien qu'elle ne le dise pas en termes exprès, — sous peine de supprimer implicitement une concession qu'elle leur fait explicitement ?

Des cas de ce genre ne sont pas rares dans nos régions où sont confondus catholiques, païens et protestants de toutes couleurs.

L'Ami voudrait-il nous en dire son avis ?

2° *Quid* au point de vue validité (forme catholique et disparité de culte) du mariage de l'enfant ci-dessus avec une fille qui serait dans le même cas ?

3° Que faut-il entendre par « baptizatus in Ecclesia catholica ? » Les auteurs ne s'entendent guère quand on descend aux cas concrets.

R. — La réponse qu'on a lue avant celle-ci et qui a trait à la même situation que celle sur laquelle portent les questions ici posées, aura suffisamment indiqué la pensée de l'*Ami* sur l'interprétation à donner à la seconde partie du § 2 du canon 1099.

Il nous paraît donc inutile de reprendre les trois questions ici posées, puisqu'elles correspondent exactement à celles auxquelles il a été répondu ci-dessus.

Mais il sera bon, sans doute, d'insister un peu plus, comme y invite notre nouveau correspondant, sur la pensée des auteurs relativement à la dernière partie du canon 1099, et aux conséquences qu'on peut en tirer pour la dispense de la disparité de culte.

Nous bornant à une constatation très générale, dans la précédente réponse, nous avons dit que les auteurs interprétaient ce canon dans le même sens que venait de faire l'*Ami,* ceux du moins qui le commentaient, car nombreux sont ceux qui se contentent de l'insérer à peu près tel quel, sans entrer dans aucune explication.

Pour plus de précision, il faut dire : 1° que le plus grand nombre des commentateurs que nous connaissons appliquent aux *nati ab acatholicis,* dont il s'agit dans la dernière phrase du canon, l'exemption de la forme catholique du mariage dans la même mesure qu'elle est appliquée aux hérétiques, schismatiques, se mariant entre eux ou avec une personne infidèle. Donc aussi quand deux de ces *nati ab acatholicis* etc... se marient entre eux.

Ce premier point est admis, en effet, par tous ceux qui les considèrent comme exempts de la forme matrimoniale canonique, sans distinction aucune, dès lors qu'ils ne s'unissent pas à une personne tenue à cette forme [1].

[1] Vermeersch-Creusen, n. 408 ; de Smet, n. 140 ; Blat, p. 659 ; Noldin, n. 629 ; Fourneret, p. 143 ; Chélodi, n. 139 ; Ærtnys-Damen, n. 844 ; Wouters, p. 48 ; Wlaming, n. 599 ; Cappello, n. 701 ; etc.

2° Cette quasi-unanimité des auteurs n'existe plus quand il s'agit de savoir si ces mêmes *nati ab acatholicis,* etc., peuvent jouir, bien que le canon ne le dise pas, de l'exemption de l'empêchement de disparité de culte que le canon 1070 accorde aux *acatholiques* baptisés qui se marient avec une personne infidèle.

Plus nombreux, en effet, sont ceux qui ne traitent pas la question et, parmi ceux qui la traitent, l'unanimité n'existe pas.

C'est ainsi que, comme le fait remarquer notre correspondant, GÉNICOT-SALSMANS, tout en admettant l'exemption, déclare la chose assez peu sûre pour qu'il y ait lieu de recourir au St-Office pour chaque cas ; VERMEERSCH est plutôt pour la non-exemption, bien qu'il ne se prononce pas catégoriquement de manière à la tenir pour certainement inexistante ; CAPPELLO tient pour *certaine* l'exemption, mais seulement pour ceux qui auraient été baptisés par un ministre catholique contre le précepte des canons 750-751 ; il en *doute* pour les autres qui auraient été baptisés *in articulo mortis,* même du consentement des parents, n. 412 ; WLAMING déclare la question indécise ; DE SMET semble bien l'admettre en renvoyant du n. 500 au n. 140, mais rien d'explicite ; BLAT n'en dit rien ; etc...

Ce manque de concordance entre les auteurs prouve clairement que l'exemption n'est pas certaine ; mais il n'infirme en rien les raisons données dans la réponse précédente et qui sont les mêmes, à peu près, que celles indiquées par notre correspondant.

3° Mais ne pourrait-on pas, en pareil cas, tenir l'empêchement au moins comme douteux d'un doute de droit, et se prononcer pour la validité du mariage contracté sans dispense de la disparité de culte ?

Il s'agit évidemment de juger du cas *post factum,* c'est-à-dire quand un de ces *nati ab acatholicis* baptisé, etc., vient à l'Eglise catholique après son mariage avec une personne infidèle ; car la question ne se pose pas, en pratique, avant le mariage, puisque dans l'hypothèse le baptisé en question est et reste hors de l'Eglise.

Il nous paraît difficile d'établir qu'on se trouve ici en face d'un *doute de droit,* car il est bien certain que, en droit, l'empêchement de disparité de culte existe. Ce qui est douteux, c'est de savoir s'il cesse en faveur de ces *nati ab acatholicis* dont il s'agit, ou si, comme tous les autres catholiques, ils y sont tenus : ce qui serait plutôt, ce nous semble, un doute de fait.

Au fond et pratiquement il importe peu que le doute soit un doute *de droit* ou un doute *de fait.* Ce qui est certain, c'est qu'un tel mariage est douteux, puisqu'on ne peut jusqu'ici prononcer avec certitude sur sa *validité* ou sur sa *nullité,* dès lors qu'il est *douteux* si l'empêchement l'atteint ou non.

Or, pratiquement, *a)* on doit tenir régulièrement pour *valide* un mariage *douteux,* tant que la preuve du contraire n'a pas été faite. Il faudrait donc conclure à la validité, malgré le doute (c. 1014), et la rendre certaine en faisant renouveler le consentement *positis ponendis,* s'il ne vaut pas mieux, pour le bien des époux et des enfants, les laisser dans la bonne foi, s'ils y sont.

b) Toutefois, comme le doute doit toujours être interprété, s'il y a lieu, en faveur de la foi, on se prononcerait pour la nullité, si le bien spirituel du baptisé exigeait qu'il se sépare de la partie infidèle (c. 1127).

Q. — Pourquoi l'apôtre S. Jude est-il invoqué comme Patron des causes désespérées ?

R. — Nous avions posé la question à la p. 50 des couvertures de 1923. Voici ce que nous écrit un Chartreux de Yougoslavie :

« Puisque personne n'a répondu à ladite question, permettez-moi de vous dire simplement ce que j'ai lu et ce que j'ai vu.

« 1° *Ce que j'ai lu.* — Dans les *Acta Sanctorum,* t. XII Octob., p. 449, n. 45, le P. Joseph van Hecke constate le fait et en donne l'explication suivante : Certains ont pensé que la similitude de noms entre S. Jude et Judas le traître avait fait négliger le culte du premier ; d'où leur confiance en la protection spéciale de l'Apôtre envers ceux qui, comme lui, sont abandonnés, dont la cause est désespérée. Et il cite la touchante oraison suivante, empruntée à un *Petit Office en l'honneur de S. Jude* composé à Besançon en 1826 :

« Sanctissime Apostole, fidelissime Christi serve et amice, Juda Thaddæe, qui ob proditoris nomen ex quorumdam simplicitate in debito tibi cultu desereris, ob tuam vero sanctissimam et apostolicam vitam ubique fere terrarum a vera Ecclesia *specialis calamitosorum et pene desperantium advocatus* invocaris et pientissime coleris, ora Deum pro me misero, ut per tua merita in tribulationibus et angustiis meis consolationem recipiam, Dei et tuum auxilium, præsertim in præsenti perturbatione et angustia experiar, et tandem in hora mortis meæ, atque tecum et cum omnibus electis Deum æternum amem et benedicam. Amen. »

« 2° J'arrive maintenant à *ce que j'ai vu.* — Pendant la guerre mondiale, la situation de notre communauté, en majorité française, dans un Etat en guerre avec la France, était fort inquiétante. Notre Supérieur qui connaissait la dévotion à S. Jude, sans nous imposer d'obligation, nous invita à faire une neuvaine à cet apôtre.

« A la fin de la neuvaine nous reçûmes des grâces importantes et la reconnaissance nous faisait un devoir de chanter : MIRABILIS DEUS IN SANCTIS SUIS. »

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

UN APÔTRE DE LA BONNE PRESSE. **Le R. P. Ignace Body,** *Fondateur de l'Œuvre des Bonnes Lectures,* d'après ses lettres et notes intimes. — Un vol. in-8 de 281 p. — En vente à l'Œuvre des Bonnes Lectures, Annemasse (Haute-Savoie).

Nous avons ici la vie du P. Body racontée par lui-même. On suit avec intérêt dans ses lettres et ses notes

les étapes de cette existence modeste et pourtant si pleine d'œuvres.

Né le 9 août 1858, à Saint-Hilaire-du-Bois, dans les Mauges, d'une famille de cultivateurs aisés, il est distingué par son curé, l'abbé Dessais, pour sa belle voix, qui résonnait sonore et douce dans l'église, et pour sa piété. A dix ans il étudie au collège de Combrée, où il remporte de beaux succès. En rhétorique il lit la vie du P. Lacordaire qui l'oriente vers l'Ordre de S. Dominique, et il demande à son évêque, Mgr Freppel, l'autorisation d'entrer au noviciat des Dominicains, à Poitiers. Le grand évêque sourit à cette vocation naissante et dit :

— Si votre santé ne supporte pas la règle, revenez ici, mon enfant, et je vous recevrai les bras ouverts.

Il ne revint pas. Mais ses jeunes années sont traversées par l'expulsion de 1880, à Carpentras, où il a été envoyé après avoir prononcé ses vœux ; par son exil en Suisse, à Sierre en Valais, et par son séjour dans le Limbourg hollandais en 1883. Il y fait ses vœux solennels. C'est un excellent religieux et un travailleur. Chargé d'enseigner l'histoire ecclésiastique, il réédite aussi l'ancienne *Année Dominicaine*, et en 1888 il vient à Lyon, qui sera le grand théâtre de ses prédications, de son action apostolique et de ses œuvres. Il se sent plutôt porté vers le peuple, vers les pauvres : « Chez les pauvres, dit-il, que d'âmes magnifiques ! » Il les évangélise avec ardeur pendant vingt-cinq ans, allant de paroisse en paroisse et partout implantant le Rosaire, sa dévotion favorite. Il en est nommé Directeur à la Noël 1890.

Un jour un ouvrier lui dit que dans certains ateliers il y a des ouvriers impies, enrégimentés par sections de vingt hommes, qui se réunissent souvent pour décider les mesures à prendre afin de faire une guerre acharnée à Dieu et à l'Eglise. Plusieurs étaient payés par les loges. Il songe alors à enrégimenter aussi les jeunes catholiques sous la bannière du Rosaire. Quelques jeunes gens viennent alors lui demander un cours d'instruction religieuse, car ils comprennent que la question religieuse domine tout et qu'ils la connaissent mal : « On s'occupe beaucoup des jeunes filles, lui déclarent-ils, pas assez de nous. De là vient l'indifférence de beaucoup d'hommes. » Il fonde donc le cercle d'études de St-Thomas d'Aquin à Lyon, et il y donne des conférences sur les sujets les plus variés, particulièrement sur le socialisme.

« La première cause du socialisme, dit-il, c'est l'irréligion de nos sociétés actuelles. Lorsqu'on enlève Dieu à la conscience humaine, il n'y a plus de juste ni d'injuste, il ne reste plus que la question d'intérêt.

« La seconde cause est l'action patiente, énergique et habile, déployée par la secte maçonnique. Pour eux l'Etat est le Droit suprême, alors ils veulent devenir la majorité, être l'Etat et, par une loi, abolir la propriété. »

Mais le socialisme, heureusement, est « une plante qui ne peut croître sur un sol chrétien. » Opposons-lui donc la doctrine chrétienne qui a été si magnifiquement exposée par Léon XIII, dans son Encyclique sur « la condition des Ouvriers. »

Un ouvrier lui écrit qu'il a été éconduit par un patron protestant parce qu'il est catholique et qu'il a une nombreuse famille. Des patrons catholiques à qui il a exposé sa situation lui ont dit : « Vous comprenez que nous ne pouvons pas entrer dans le détail de savoir si vous avez des enfants à élever, nous payons vos services et voilà tout ! »

Le P. Body court chez un directeur d'usine, cette lettre à la main. — « Nous ne payons pas plus cher la journée du père de famille, lui dit ce directeur qui est catholique. La justice ne doit au travailleur que le prix de son travail. Mais à côté de la justice, il y a la charité. »

Et il expose les œuvres fondées par la charité dans son usine pour aider les ouvriers qui ont de nombreux enfants. « Nous voudrions créer la famille ouvrière, ajoute-t-il. Mais voici une génération qui se lève et qui a pour principe : « Il faut se faire payer le plus possible et travailler le moins possible. En travaillant moins, il y aura du travail plus longtemps. »

— Quelle est, selon vous, la cause de cet état d'âme ?

— C'est que, à la maison et à l'école, on n'a pas mis Dieu comme clef de voûte de l'édifice moral.

Ces idées, le P. Body les médite ; il les expose dans ses conférences où il est devenu maître, et pour les répandre, il les reproduit dans ses *Bonnes Lectures*, une revue mensuelle qu'il a fondée en 1896, et pour laquelle il rencontre d'incroyables dévouements. Lyon d'ailleurs est la ville catholique, la ville d'action catholique silencieuse et efficace.

En même temps il rédige la *Couronne de Marie*, le *Bulletin du Rosaire* et compose la *Vie* du P. Potton qui a joué un si grand rôle dans la province dominicaine de Lyon. Ses prédications lui amènent des âmes qui cherchent une direction, il les accueille et travaille surtout à les *viriliser*. Il écrit par exemple à une exilée : « Vraiment, comme vous le dites, le bon Dieu *casse tout*. Allons, ma chère petite fille, bon courage quand même, et *vive la joie !* » Et pour la fortifier par l'union avec des âmes saintes et viriles, il la presse d'entrer dans le Tiers-Ordre de St-Dominique.

Après un voyage en Terre Sainte entrepris en 1900 afin de rendre plus intéressantes encore et plus documentées ses *Bonnes Lectures*, voici pour lui l'heure douloureuse de l'exil en 1903. Il demeure à Lyon toutefois quelques années, seul, dans une pauvre chambre, continuant ses *Bonnes Lectures*. Il réunit même un Congrès pour leur donner plus d'extension ; il y adjoint la *Vie des Saints*, l'*Almanach des Bonnes Lectures*. Retiré à Genève en 1909, au printemps de 1911 il peut écrire à ses abonnés : « Réjouissez-vous, nous arrivons à *cent mille !* »

Sa santé ne pouvait tenir avec tant d'œuvres auxquelles s'en adjoignaient toujours de nouvelles, avec tant de voyages nécessaires entrepris pour les soutenir, avec tant d'ennuis aussi qu'il éprouva dans ses dernières années pour y maintenir l'unité. En 1913, il fut atteint d'une grippe à laquelle il put échapper, mais il n'en guérit pas. La guerre survint avec ses angoisses, et au printemps de 1915, il se sentit frappé d'une irrémédiable faiblesse.

— Dieu m'appellera bientôt, dit-il. Je mourrai pour l'Œuvre.

Au mois de juillet, on le conduisit à la campagne au Clos des Salèves, à Mornex, et il y mourut le 28 août, en la fête de S. Augustin, en disant : « Reine du Rosaire, aidez votre serviteur ! »

Il était midi, l'*Angelus* sonnait à tous les clochers de la montagne. C'étaient comme des voix amies qui l'appelaient au ciel.

Les Capucins d'Alsace pendant la Révolution, par le P. Armel d'Etel, des Frères Mineurs Capucins. — Un vol. in-8 de XVI-352 p. — Strasbourg-Kœnigshoffen, Imprimerie des Frères Mineurs Capucins (1923).

Le P. Armel est un habitué des Archives nationales : il s'occupe, depuis plusieurs années déjà, de l'histoire des Frères Mineurs de son Ordre pendant la Révolution française.

La besogne n'est pas toujours commode : car, si l'on trouve facilement, dans les Dépôts publics, les Inventaires dressés en 1790 par les officiers municipaux dans les diverses maisons religieuses, les Registres où les religieux inscrivaient les événements intéressant chaque couvent, et particulièrement les Registres de profession et les Nécrologes, sont plutôt rares.

Quoi qu'il en soit, le P. Armel, dans un séjour qu'il fit en Alsace après la conclusion de la paix, a recueilli tous les renseignements qu'il a pu découvrir dans les diverses Archives de ce pays sur les Capucins d'Alsace pendant la période révolutionnaire, et c'est le fruit de son travail qu'il nous offre aujourd'hui.

Dans cet ouvrage, l'auteur nous donne 1° l'état des couvents des Capucins d'Alsace en 1766 et 1790 ; — 2° une étude sur l'option que durent faire les religieux, en 1790, entre la vie commune et la vie privée ; — 3° les Inventaires des 21 couvents d'Alsace dans lesquels étaient répartis les 327 Capucins de cette province ; — 4° des notices individuelles sur chacun de ces religieux ; — 5° le catalogue des Capucins étrangers venus en Alsace. Enfin une table alphabétique reproduit les noms de tous les ecclésiastiques cités dans le volume.

On le voit, ce livre est surtout, et avant tout, alsacien : composé presque entièrement d'après les pièces originales, il fournit, sur le point spécial en question, une excellente contribution à l'histoire religieuse de l'Alsace pendant la Révolution.

Mais il a aussi son intérêt pour les pays voisins de l'Alsace ; et les amateurs d'histoire locale pourront y glaner çà et là quelques renseignements utiles. C'est ainsi que, pour le diocèse de Langres, nous y avons relevé plusieurs détails biographiques sur un certain nombre de prêtres alsaciens qui furent reclus à Chaumont de 1793 à 1795, et une courte notice sur un Capucin de Bourbonne, François-Antoine Berger, en religion P. Benoît de Neuwiller.

Il y a plus : dans les *Capucins d'Alsace pendant la Révolution*, on trouve un chapitre tout à fait neuf et qui, en raison de sa portée générale, mérite d'être mis en relief : c'est le chapitre relatif à la vie commune et à la vie privée.

On sait qu'en vertu des décrets de février et mars 1790, tous les religieux de France furent mis en demeure de choisir entre la vie commune dans des maisons qui devaient être organisées à cet effet, et la liberté offerte par la Révolution. De fait, un grand nombre, incertains du lendemain, embrassèrent ce dernier parti.

Or, plusieurs historiens, et non des moindres, tels que Sauzay, Sicard, Pierre de la Gorce, ont cru que l'option pour la vie privée signifiait l'abandon volontaire et coupable de l'état religieux, et que l'option pour la vie commune exprimait, au contraire, la volonté ferme de conserver cet état. En conséquence, ils portent un jugement nettement défavorable sur les religieux qui déclarèrent vouloir profiter de la liberté, et ils allongent ainsi, dans des proportions très considérables, la liste des moines soi-disant apostats.

D'après le P. Armel, la vérité est tout autre. Et d'abord, parmi les religieux qui se prononcèrent pour la vie privée, beaucoup émigrèrent pour entrer dans des maisons de leur Ordre ; d'autres se distinguèrent par leur zèle apostolique, et plusieurs même périrent sur les pontons ou sur l'échafaud. Dira-t-on de ces religieux qu'ils furent infidèles à leur vocation ?

En outre, plusieurs motifs louables ont pu légitimer la sortie des couvents à cette époque si troublée, et M. Pisani les a signalés avec beaucoup de sagacité dans son ouvrage sur l'*Eglise de Paris pendant la Révolution* (t. I, p. 146-148). Il ne serait que juste de tenir compte de cette observation, et de faire toutes les distinctions nécessaires, afin de ne pas envelopper innocents et coupables dans la même condamnation.

De plus, il n'y avait, pour les religieux de 1790, aucune obligation de conscience à accepter cette contrefaçon de la vie monastique qui leur était proposée par la loi. La Constituante n'avait, en effet, aucune autorité pour légiférer sur les modalités de la vie religieuse, et ses décrets à ce sujet, par exemple celui du 8-14 octobre 1790, étaient schismatiques au même titre que la loi relative à la Constitution civile du Clergé.

Il faut se souvenir enfin que la profession religieuse est un contrat bilatéral entre le religieux et l'Ordre déterminé auquel il se donne. Le profès n'est donc pas attaché à la vie religieuse *in abstracto*, mais à tel ou tel Ordre en particulier, par exemple à l'Ordre dominicain ou à l'Ordre bénédictin. Dès lors les religieux, obligés de quitter leurs couvents, n'étaient point tenus d'aller chercher un asile incertain dans des maisons établies par l'Etat sans nul souci des prescriptions du droit canonique, et dans lesquelles la loi elle-même prévoyait que pourraient être réunis des membres de différents Ordres [1]. Ainsi, un cas de force majeure mettait les religieux dans l'impossibilité de garder la vie commune, telle qu'ils l'avaient vouée au jour de leur profession. Le pacte qu'ils avaient conclu ce jour-là avec leur Ordre était donc rompu, ou tout au moins suspendu : et, pour le moment, ils étaient déliés de tout engagement à cet égard. Le seul devoir qui leur restait, était de garder l'obéissance à leurs supérieurs légitimes, et d'attendre un meilleur avenir toujours possible.

Cette thèse nous paraît inattaquable. Désormais, il ne faudra donc point la perdre de vue, lorsqu'on voudra dresser la statistique exacte des religieux fidèles ou infidèles à leurs vœux monastiques. Et ce n'est point sur le choix qu'ils firent, en 1790, entre la vie commune ou la vie privée, qu'il conviendra de les juger, mais bien sur leur conduite pendant les terribles années qui suivirent.

En terminant, nous exprimons le vœu que le P. Armel ne nous fasse point attendre trop longtemps l'histoire des Capucins des autres Provinces de France pendant la période révolutionnaire.

Initiation musicale, par Charles-Marie Widor. — In-12 de 160 p., 5 f. — Paris, Hachette.

Fait partie de la Collection des Initiations. Le nom de l'auteur, doyen aujourd'hui et maître de notre grande musique religieuse d'orgue, est au-dessus de tous les éloges. Disons simplement à nos lecteurs ce qu'ils trouveront ici : un résumé de tout ce qu'il faut savoir en acoustique, en harmonie, en histoire de la musique : dans cette dernière partie, Widor s'arrête au seuil de la période contemporaine et ne dépasse pas César Franck. D'ailleurs, cette histoire de la musique ne tient qu'une vingtaine de pages dans notre livre, et c'est assez pour une « initiation. » Widor a jugé que le public prendrait un intérêt tout autrement pratique à ce qu'il lui enseigne touchant l'oreille, le son, sa vitesse, l'étendue de l'échelle musicale, la notation des harmoniques, le timbre, les instruments, les accords, consonants ou dissonants, le contrepoint, la composition. Beaucoup d'exemples. En appendice, l'*Hymne de Delphes* (en notation moderne évidemment, traduction, *ad usum populi*, de l'inscription grecque originale), et quelques autres éclaircissements historiques.

[1] Loi du 8-14 octobre 1790, titre Ier, art. 13.

TABLES GÉNÉRALES

Il nous reste encore quelques exemplaires des **Tables Générales de la 2e Série.** Elles forment un volume de 592 pages sur 2 colonnes, du même format que la Revue. Elles coûtent brochées et *franco* pour la France 8 f. 50, pour l'Etranger 9 f. 50.

Celles de la 1re et de la 3e Série sont épuisées. Celles de la 4e Série ne paraîtront qu'en 1925.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 12 martii 1924.
Eug. Lindecker, vic. gen.

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNEE (5e SÉRIE) N° 12 20 MARS 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Bulletin d'Écriture Sainte

Sommaire

I. Le problème de la composition de l'Evangile selon S. Matthieu. — 1° Les données de la Tradition.
II. Comptes rendus bibliographiques. — Mgr Gramatica, *Bibliorum Sacrorum nova Editio ;* — Crampon, *La Sainte Bible ;* — Fillion, *Les Saints Evangiles ;* — Nicaise et Gevelle, *L'Histoire Sainte commentée ;* — Commerçon, *L'Evangile du Catéchiste ; — Les Peuples anciens de l'Orient ;* — Sottas et Drioton, *Introduction à l'étude des hiéroglyphes ;* — Orfali, *Capharnaüm ;* — Pérennès, *Les Psaumes dans la liturgie romaine ;* — Geslin, *L'Epître aux Romains ;* — Pailler, *S. Joseph.*
III. Principaux articles de Revues publiés au cours de l'année 1923.
IV. Ouvrages récemment parus.

§ 1er. — *Le problème de la composition de l'Evangile selon S. Matthieu*

Au cours de l'année 1923, le R. P. Lagrange a publié son commentaire sur l'Evangile selon S. Matthieu [1]. Il a ainsi couronné, et de la manière la plus heureuse, son œuvre sur les Synoptiques commencée avec le commentaire sur S. Marc paru en 1911 et dont une seconde édition a déjà été nécessaire. Presque en même temps, nous recevions une nouvelle édition du livre de M. Levesque, *Nos quatre Evangiles,* et aussi, bien qu'elle ait paru en 1921, la 3e édition considérablement augmentée et améliorée de la *Synopse* de M. le Chanoine Camerlynck, professeur au Grand Séminaire de Bruges [2]. Les noms de ces trois auteurs suffisent à eux seuls à recommander leurs ouvrages, tant pour l'étendue et la solidité de l'information que pour le souci d'apporter aux problèmes les plus délicats une solution susceptible de concilier les conclusions certaines de la Critique avec les données de la tradition et les directives de la Sainte Eglise en matière scripturaire. Plutôt que de faire de ces trois livres un simple compte rendu, il nous a paru plus avantageux pour la généralité de nos lecteurs de nous en inspirer pour montrer comment se pose à l'heure actuelle le problème de la composition de l'évangile selon S. Matthieu. Nous avons déjà abordé ce sujet en 1913, p. 33-45, mais nous l'avons à peine effleuré. En le reprenant de nouveau aujourd'hui, sous ses divers aspects, nous voudrions mettre en lumière auprès de nos confrères la parfaite solidité scientifique de la solution communément reçue chez les catholiques.

* * *

Si nous désirons savoir par qui, pour qui et comment fut composé notre premier évangile, nous devons écouter tout d'abord la voix de la tradition et recevoir d'elle, pour les examiner avec soin, les témoignages les plus anciens qui nous soient parvenus sur ce sujet. Il est bon toutefois de le remarquer : au moment où se produisent ces premiers témoignages traditionnels, attribuant explicitement le premier évangile à l'apôtre S. Matthieu, nous constatons deux faits importants qu'il ne faut pas perdre de vue, tant ils sont de nature à bien mettre en relief la valeur de ces témoignages. Le premier, c'est que cet Evangile était alors très connu, très répandu et fort goûté, et cela non pas seulement dans les milieux hiérosolymitains, mais encore dans les milieux romains (Epître de S. Clément, XIII, 2, vers 95) et dans les milieux grecs (Epîtres de S. Ignace d'Antioche, *passim),* bien que pour ces contrées Marc et Luc aient écrit chacun un évangile. Le second, c'est que les Pères et les Ecrivains ecclésiastiques qui attribuent à Matthieu notre premier évangile, donnent cette attribution comme un fait connu et accepté de tous, dont il n'est pas nécessaire de fournir la preuve, parce qu'il n'est contesté par personne.

[1] *Evangile selon S. Matthieu.* Un vol. in-8 de CLXXXVIII-559 p., 45 f. Paris, Gabalda, 1923. — L'Introduction comprend cinq chapitres dont les titres sont : les textes anciens concernant le premier évangile ; le plan et l'esprit du premier évangile, ses destinataires ; rapports entre S. Matthieu et S. Marc : vue d'ensemble, langue, citations de l'A. T., unité organique du premier évangile ; le témoignage doctrinal et historique du premier évangile ; la Vulgate du premier évangile. — Le texte sacré est expliqué dans un commentaire de plus de cinq cents pages d'une grande richesse d'information, d'allure plutôt scientifique et apologétique, visant, pour les réfuter, la plupart des théories des critiques indépendants. On peut évidemment discuter telle ou telle explication ou interprétation ; le P. Lagrange serait le premier à comprendre qu'on use vis-à-vis de son propre commentaire des libertés dont il use lui-même vis-à-vis de ses prédécesseurs. Mais on ne saurait nier que son travail ne constitue ce que la science catholique a produit de mieux sur le premier évangile. Exégètes et théologiens ne manqueront pas de s'en inspirer.

[2] Au cours de l'année 1923 a paru la 3e édition de Levesque, *Nos quatre Evangiles, leur composition et leur position respective,* suivie d'une étude sur quelques procédés littéraires de S. Matthieu. Nous avons rendu compte de la 1re édition dans l'*Ami* du 16 octobre 1919, p. 1144-1149. Nos lecteurs voudront bien se reporter à ce compte rendu. Nous nous contenterons de signaler aujourd'hui ce qu'il y a de nouveau dans cette troisième édition : l'auteur a d'abord ajouté un second appendice pour répondre aux objections principales qui ont été faites à sa thèse ; il a aussi ajouté le plan d'une Synopse évangélique, pour permettre aux lecteurs d'en attendre plus patiemment la réalisation complète.

Evangeliorum secundum Matthæum, Marcum et Lucam Synopsis juxta Vulgatam editionem, cum introductione de Quæstione synoptica et appendice de harmonia quatuor Evangeliorum, auctore A. Camerlynck. Editio tertia auctior et emendatior. Un vol. in-8 de LXXXVIII-206 p., 12 f. Bruges, Beyaert, 1921.

Voyons maintenant ce que savaient les Pères et les Ecrivains ecclésiastiques sur l'Evangile de S. Matthieu.

1. — Le premier témoignage que nous trouvons sur notre route est celui de **Papias.** Il a été conservé dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (liv. III, chap. XXXIX, 16 : *P. G.* XX, 300). En voici la teneur : « Quant à Matthieu, il a mis en ordre les discours de Jésus en langue hébraïque et chacun les a traduits comme il pouvait [1]. »

Dans ce passage Papias donne son appréciation personnelle sur l'Evangile de S. Matthieu. Bien que ses opinions millénaristes le fassent traiter par Eusèbe « d'esprit fort médiocre, » nous ne devons pas oublier qu'Irénée fait de lui un disciple de S. Jean, apôtre et évangéliste, et un familier de Polycarpe. Né aux environs de l'an 70, il écrivit cinq livres d'*Explications des sentences du Seigneur*. Il fait allusion dans cet ouvrage au fait que des personnes ressuscitées par Jésus vivaient encore au temps d'Hadrien (117-138). C'est là une indication précieuse pour dater son œuvre, et sans aller jusqu'à placer son activité littéraire dans la plus extrême vieillesse en la rapportant avec Harnack et bon nombre d'autres critiques à l'année 140 ou même à des années postérieures, on demeure, semble-t-il, dans de sages limites en se contentant de l'époque imposée par le règne d'Hadrien sans en attendre nécessairement la fin. On peut donc fixer l'activité littéraire de Papias vers 120-125 [2]. Ce passage de Papias étant extrait des *Explications des sentences du Seigneur* remonte ainsi, par le fait même, vraisemblablement au premier quart du second siècle. N'est-ce pas déjà en souligner l'extrême importance ?

Il s'agit maintenant d'en dégager le sens exact et de donner ici l'interprétation qui semble la meilleure, sans nous arrêter à faire l'historique des variations de la critique sur l'exégèse de ce texte, somme toute assez difficile.

Pour en saisir parfaitement le sens, il faut, pour ce texte comme pour tout autre, ne pas le considérer isolément, comme on le fait trop souvent, mais le replacer dans son cadre. Ce texte se trouve dans un passage de l'*Histoire ecclésiastique* où l'évêque de Césarée a le souci de grouper les avis de la tradition au sujet de Marc qui a écrit l'Evangile et au sujet de Matthieu. Cette juxtaposition des deux noms dans un contexte où est examinée l'œuvre littéraire attribuée à chacun d'eux, montre déjà qu'il s'agit bien, dans la pensée d'Eusèbe comme dans celle de Papias, des écrits connus de tous alors sous le nom d'Evangiles de Marc et de Matthieu, et non d'une forme plus ou moins hypothétique et soi-disant primitive ou de l'évangile de Marc ou de l'évangile de Matthieu. Pour l'évangile de S. Marc, l'opinion donnée par Papias est celle du Presbytre qu'il consultait si volontiers ; pour l'évangile de S. Matthieu, Papias donne au contraire sa propre opinion. Et cette opinion c'est que les discours de Jésus ont été mis en ordre par S. Matthieu [1]. Si l'on rapproche ce qu'il dit de Matthieu de ce qu'il dit de Marc, on voit tout de suite très clairement où il veut en venir : il oppose la belle ordonnance des discours de Jésus en S. Matthieu au manque d'ordre apparent qu'il y a dans le second évangile, car S. Marc n'ayant ni entendu ni accompagné le Sauveur, n'a pu écrire que selon ses souvenirs. Ces discours du Maître, au contraire, ont été groupés dans S. Matthieu. Ils ont été rapportés en langue hébraïque, i. e. en langue araméenne, dialecte usité depuis la captivité et dont se servit le Christ lui-même, et chacun les traduisait comme il pouvait, c'est-à-dire de son mieux, ainsi que le donne à entendre un texte égyptien analogue de l'an 55 av. J.-C. cité par Zahn [2]. Donc, de même que Papias avait écrit cinq livres pour expliquer les sentences du Seigneur, il est à présumer que d'autres aussi avant lui se sont attachés à traduire, pour les expliquer, les discours de Jésus contenus dans l'œuvre de S. Matthieu écrite toute entière, comme les discours eux-mêmes, en araméen. Il est certain en tout cas que Papias n'eût pas parlé, comme il le fait, de ces multiples traductions en les limitant à un objet si précis s'il avait eu en vue notre Matthieu canonique, ce texte grec que nous possédons présentement et dont nous nous servons. Mais bien que n'envisageant dans l'évangile de Matthieu que les discours, par le fait même qu'il fait remarquer que ces discours ont été rédigés en hébreu, il se trouve à être du même coup le plus ancien écrivain qui dépose en faveur de la rédaction par S. Matthieu d'un évangile araméen.

De plus, il est aujourd'hui couramment admis qu'en parlant comme il l'a fait, Papias n'a pas eu l'intention de donner le titre d'un ouvrage soi-disant primitif que Matthieu n'aurait composé qu'avec des discours et qui, par la suite ayant servi de source à notre premier évangile rédigé par quelque inconnu, aurait fait attribuer à tort cette œuvre soi-disant anonyme à l'apôtre Matthieu. Cette théorie, inaugurée autrefois par Schleiermacher, est de nos jours à peu près complètement abandonnée. Meyer est l'un des rares qui lui soit demeuré fidèle [3]. En 1907, M. Loisy avait déjà écrit dans *Les Evangiles synoptiques :* « On admet maintenant que dans la pensée de Papias et même

[1] Grapin traduit : « Matthieu réunit les sentences (de Jésus) en langue hébraïque et chacun les traduisit comme il put. » (T. I, p. 361).

[1] Papias pour désigner les discours du Seigneur se sert du terme λόγια. Ce terme λόγια, diminutif de λόγος, signifie chez les classiques « réponse d'oracle, prédiction » Il a ce sens chez Hérodote, Thucydide, Euripide (cf. Bailly, *Dict. greo-français*). Il indique dans les LXX, chez Philon et dans le N. T. (Rom. III, 2 ; Héb. V, 12) les oracles divins. Il désigne donc ici par analogie les paroles de Jésus, aussi autorisées pour un chrétien que pouvaient l'être les oracles les plus fameux de l'Ancienne Alliance. (Lagrange, *op. laud.*, p. XVII ; du même, *Comment. sur S. Luc*, p. LXXXI) En se servant de cette expression, Papias n'a donc pas voulu désigner autre chose que les discours de Jésus tels qu'ils étaient rapportés dans S. Matthieu. La suite du texte confirme d'ailleurs de tous points cette interprétation. Ces discours ont été par lui mis en ordre, car il faut lire avec les meilleurs manuscrits συνετάξατο, et non συνεγράψατο.

[1] Cf. Lagrange, *S. Matthieu*, p. XVI. — Camerlynck (*Synopsis*, p. XII) se prononce pour 130-150.

[2] Cf. *Einleitung in das N. T.*, II, p. 271 (3e édit.).

[3] Cf. *Ursprung und Anfänge des Christenthums*, t. I, p. 246.

de ses répondants, elle (la notice sur Matth.) concerne notre premier évangile (p. 27)... En disant que Matthieu, dont le livre consiste en discours bien plus qu'en récits, a écrit en hébreu « les sentences du Seigneur, » on a voulu signifier simplement que l'apôtre, auteur du premier évangile, avait composé dans sa langue maternelle *son livre tout entier*... L'idée d'un recueil de sentences qui aurait été rédigé d'abord en hébreu ou en araméen par l'apôtre Matthieu, et qui, une fois traduit en grec, serait entré avec des modifications plus ou moins importantes dans la rédaction de l'évangile, *n'est qu'une hypothèse critique,* avantageuse pour la solution du problème synoptique, mais qui ne devrait pas s'autoriser de Jean l'Ancien et de Papias » (p. 28). En 1911, Schmidtke n'a pas cru à son tour devoir tenir un autre langage : « Sauf quelques peu nombreuses exceptions, dit-il, on est revenu de *cette étrange opinion* que Papias parle... d'une œuvre précanonique de Matthieu, et l'on entend la notice avec raison comme Irénée... et Eusèbe de Césarée de notre premier évangile [1]. »

Papias vise donc, de l'aveu même de Critiques dont le témoignage certes ne saurait être suspect, notre premier évangile sous sa forme originale araméenne, et dans cet évangile il considère surtout les discours, qu'il trouve, et avec raison, bien mieux ordonnés que ne le sont ceux du second.

Certains prétendent pourtant que Papias s'est trompé et, tout en convenant avec nous et comme nous qu'il a eu l'intention de parler de l'original araméen de S. Matthieu, ils affirment qu'il a pris pour cet original un apocryphe, l'évangile des Nazaréens ; son témoignage ne serait donc pas recevable.

Que faut-il penser de cette prétendue confusion ?

Cet évangile des Nazaréens ou des Hébreux [2] a été connu et cité dans l'antiquité par de nombreux Pères ou Ecrivains ecclésiastiques depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à S. Jérôme. L'attitude de la critique à son égard a été assez variable. A certaines heures on lui a accordé un très grand crédit au point de voir en lui soit l'original, soit une source de Matthieu et de Luc, et d'émettre l'hypothèse qu'il avait été écrit au nom des Apôtres et traduit en grec par S. Matthieu ; à d'autres moments, au contraire, on l'a traité avec le plus grand dédain. Aujourd'hui, Schmidtke et Waitz [3] voudraient s'autoriser de son existence pour en faire l'évangile hébreu qu'aurait connu Papias. Sans entrer dans tout le dédale des discussions de critique littéraire où nous entraînerait la réfutation approfondie de cette thèse (qui ne serait d'ailleurs pas à sa place dans ce périodique), contentons-nous de signaler ici les points qu'une critique sérieuse, basée sur l'examen des textes, doit considérer comme acquis.

1° L'évangile araméen que lisaient les Nazaréens de Bérée est vraisemblablement le même que l'évangile selon les Hébreux dont parlent S. Epiphane, Eusèbe et S. Jérôme. Cet évangile était complet, c'est-à-dire qu'il contenait les généalogies ; il avait un caractère judéo-chrétien nettement accusé, donnait à Jacques la première place, multipliait les allusions à l'A. T. et avait une tendance très antipharisaïque. Il doit être distingué de l'évangile ébionite d'Epiphane qui est, par contre, vraisemblablement le même que l'évangile des Douze apôtres dont parle Origène.

2° Un examen minutieux des extraits que nous possédons de cet évangile des Nazaréens, fait sans parti pris, ne permet pas de le considérer comme ayant pu être l'original araméen de S. Matthieu. S'il n'a vu le jour qu'au plus tôt aux environs de l'an 100 (c'est l'avis du P. Lagrange), ou même entre 65 et 100 (comme le veut Harnack), on peut vraiment se demander si, vu le milieu spécial très fermé dans lequel il a pris naissance et a été en usage, il est jamais parvenu à la connaissance de Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie. Il ne faut donc pas conclure à la légère, de la confusion que firent Epiphane et S. Jérôme de cet apocryphe avec notre Matthieu canonique, à une confusion identique faite par Papias. — Et encore, nous sommes-nous placé jusqu'ici dans l'hypothèse la plus favorable pour cet apocryphe, dans celle où l'évangile des Nazaréens remonterait à une haute antiquité. Mais il s'en faut de beaucoup que tous acceptent pour lui une date aussi reculée, et si cet évangile n'a été écrit (comme le prétend Zahn) qu'après 135 ou même vers 150, la possibilité de sa connaissance par Papias, vers 125, devient tout à fait inexistante et dès lors la supposition d'une confusion n'a même plus sa raison d'être.

3° L'évangile des Nazaréens ne peut pas davantage être considéré comme ayant été une source de notre Matthieu canonique. Même en laissant de côté le problème vraisemblable, mais toujours controversé, de ses dépendances vis-à-vis de Luc et de Jean, il est acquis (et il suffit pour le prouver d'examiner les textes que nous en possédons) que cet apocryphe ne peut être qu'une retouche de notre Matthieu canonique. Schmidtke voit en lui une sorte de Targum araméen du Matthieu grec, une traduction fort libre, abrégée sur certains points et glosée sur d'autres. Lepin avait été aussi de cet avis dans le *Dict. Apologétique* de d'Alès, v° *Apocryphes*, t. I, col. 182. Le P. Lagrange aurait peine à s'y rallier, les exemples mis en avant ne lui paraissant pas décisifs (*R. B.* 1922, p. 347). Il reste acquis, toutefois, que l'évangile des Nazaréens n'a pu être ni l'original, ni une source quelconque de notre Matthieu canonique.

4° Seulement, le fait seul de l'existence de cet apocryphe et de ses rapports positifs d'une part avec Matthieu et de ses rapports plutôt négatifs d'autre part avec les autres évangiles, dépose forte-

[1] Cf. *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den Judenchristlichen Evangelien*, p. 44. C'est nous-même qui avons souligné certains passages.

[2] Sur cet Evangile, cf. Lagrange, *L'Evangile selon les Hébreux*, dans *Rev. Bibliq.* 1922, p. 161-181 et 321-349.

[3] *Neue Fragmente...* Cf. *Rev. Biblique* 1912, p. 587-596. *Das Evangelium der zwölf Apostel* dans la *Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1912, p. 338 et ss. ; 1913, p. 39 et ss.

ment, quoique d'une façon indirecte, en faveur de l'opinion traditionnelle sur la rédaction primitive en araméen de l'évangile de S. Matthieu. Dès lors que cet évangile araméen apocryphe est uniquement rattaché à Matthieu, tout en étant assez indépendant de lui pour se permettre à l'occasion des transformations ou des additions, c'est donc que le Matthieu qu'il reproduisait était un texte sémitique [1].

Et voici vraisemblablement quelles circonstances donnèrent naissance à cet évangile des Nazaréens. Des Judéo-chrétiens désireux d'avoir leur Evangile à eux se contentèrent de transformer l'évangile araméen de Matthieu sans se soucier nullement de traduire les autres. S'ils avaient eu en leur possession les quatre Evangiles traduits en grec, on ne voit vraiment pas pourquoi ils se seraient servis du seul Matthieu. Ils ne l'ont adopté que parce qu'il était écrit dans leur langue, et leur façon de procéder fut peut-être pour beaucoup dans la perte si rapide de l'original de notre premier évangile. A quoi bon s'en soucier, puisque les Gentils avaient son équivalent en grec (Marc et Luc) et puisque les Judéo-chrétiens, fraction bien peu importante et très fermée de la grande Eglise, avaient ou du moins croyaient avoir son équivalent en araméen, dans cet évangile frelaté qu'ils utilisaient et dont si peu d'extraits sont parvenus jusqu'à nous, alors qu'au début du Ve siècle S. Jérôme nous dit l'avoir eu en mains et l'avoir traduit tout à la fois en grec et en latin ?

2. — Les autres témoignages traditionnels retiendront moins longtemps notre attention. Nous avons à examiner les témoignages alexandrins, celui de S. Irénée, ceux des Pères ou Ecrivains ecclésiastiques du IVe siècle et d'époque postérieure.

a) Les témoignages alexandrins. — Nous en avons deux, mais comme celui de Pantène est fort discuté, nous retiendrons surtout celui d'Origène.

PANTÈNE, avant de devenir le directeur de l'Ecole d'Alexandrie et le maître de Clément, mena la vie de missionnaire. Eusèbe raconte à son sujet qu'il serait allé aux Indes où il aurait trouvé l'Evangile selon S. Matthieu aux mains de chrétiens évangélisés par S. Barthélemy. L'apôtre lui-même leur aurait laissé cet écrit de Matthieu en caractères hébraïques (*H. E.*, liv. V, chap. x : *P. G.* XX, 455), et S. Jérôme ajoute même dans son *De Viris illustribus* que Pantène aurait rapporté à Alexandrie cet exemplaire qu'il semble bien considérer, quant à lui, comme ayant été l'original même de notre premier évangile (*P. L.* XXIII, 651).

Que faut-il retenir de cette histoire ? D'abord, et il n'est que juste de le remarquer, Eusèbe ne la prend pas formellement à son compte : « On raconte, » dit-il. Sur ce point, il est bien moins affirmatif que S. Jérôme. Ensuite, de quelles Indes s'agit-il ? Il est, somme toute, assez difficile de le dire. Les Anciens, on le sait, désignaient sous ce nom tous les pays de l'immense Orient au-delà de l'empire romain et des Parthes. Sophronius, traducteur grec au Ve siècle de plusieurs des œuvres de S. Jérôme, en particulier du *De Viris illustribus*, identifiait ces Indes avec l'Arabie heureuse, le Yémen [1]. On est donc trop peu fixé sur l'endroit où s'exerça l'apostolat de S. Barthélemy et où voyagea Pantène pour indiquer l'endroit précis où fut en usage cet Evangile de Matthieu écrit en lettres hébraïques. Mais, sans vouloir nous arrêter à spécifier, en l'absence de toute information décisive, s'il s'agissait d'une copie ou de l'original, sans vouloir préciser la contrée où cet évangile fut trouvé, il semble que l'on puisse, à tout le moins, retenir de cet incident, même s'il était un jour démontré complètement faux, la conviction que l'on avait dès la plus haute antiquité, en des milieux bien différents de celui dans lequel vivait Papias, que l'apôtre Matthieu avait rédigé un évangile en caractères hébraïques [2]. Et c'est pourquoi Pantène, trouvant dans une communauté chrétienne un évangile de ce genre, n'hésita pas un seul instant à admettre ce qu'on lui en disait, à savoir, qu'il était l'original même de S. Matthieu.

ORIGÈNE (185 ou 186-254 ou 255), dans le premier livre de son commentaire sur S. Matthieu, nous dit savoir par tradition, ὡς ἐν παράδοσει μαθών, que le premier évangile écrit a été celui de l'ancien publicain, plus tard apôtre de Jésus-Christ, Matthieu, qui l'a donné à ceux des croyants qui venaient du judaïsme, composé en caractères hébraïques. (Eusèbe, *H. E.*, liv. VI, chap. XXV, 3 : *P. G.* XX, 581). Il est très important de le noter, Origène en ce passage se réfère à la tradition, à une tradition nullement contestée, donc à une croyance déjà ancienne et qui doit être celle-là même qui fit admettre si facilement à Pantène, comme étant de Matthieu, l'Evangile araméen qu'on lui présentait. Ailleurs, dans son commentaire sur S. Jean (t. I, 6 : *P. G.* XIV, 29), il cite le début de la généalogie de Matthieu et, de nouveau, il fait remarquer que cet évangile a été écrit le premier de tous pour les fidèles venus de la circoncision.

b) Témoignage de S. Irénée. — Originaire d'Asie, évêque de Lyon dans les Gaules, très informé de nos origines puisqu'il fut le compagnon et le disciple de S. Polycarpe, IRÉNÉE affirme, lui aussi, de la façon la plus catégorique que Matthieu a publié chez les Hébreux un évangile écrit dans leur propre langue au temps où Pierre et Paul prêchaient l'évangile à Rome et y fondaient l'Eglise (*Contra Hæreses*, lib. III, cap. I : *P. G.* VII, 844).

Laissons de côté le témoignage de TERTULLIEN, qui se contente de citer S. Matthieu au nombre des évangélistes apôtres, sans rien dire ni de la langue, ni des circonstances dans lesquelles fut rédigé son livre (*Adv. Marcion.*, lib. IV, cap. II : *P. L.* II, 363, 364), et arrivons de suite aux témoignages du IVe siècle.

[1] Cf. Lagrange, *R. B.* 1922, p. 347, et Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 707.

[1] Edit. Gebhardt, T. U. XIV, T. I, 7. Cf. *Dict. de la Bible*, v° *Barthélemy*.

[2] Cf. Schmidtke, *Neue Fragmente...*, p. 49.

c) Témoignages du IVe siècle et d'époque postérieure. — Eusèbe de Césarée est des plus affirmatifs pour attribuer à S. Matthieu un évangile rédigé en langue araméenne, à ce point qu'il recourt à cet original, dont nous ne possédons pourtant que la traduction, pour résoudre quelques-unes des difficultés de critique textuelle qui embarrassent les commentateurs ou font la joie des adversaires.

A la suite de Tertullien, il fait remarquer lui aussi que, seuls parmi les Apôtres, Matthieu et Jean ont laissé des Mémoires. Par ce mot, Eusèbe désignait, on ne l'ignore pas, nos Evangiles. Se basant lui aussi sur la tradition, il prétend que l'un et l'autre ont écrit par nécessité et voici, en ce qui concerne Matthieu, comment s'affirma pour lui cette nécessité. Matthieu avait déjà prêché aux Hébreux, et comme il se disposait à aller vers d'autres contrées, il laissa à ceux qu'il avait convertis, écrit dans sa langue paternelle, l'Evangile qui porte son nom et ainsi il compensa par l'écriture ce qui manquait de sa présence réelle en faveur de ceux dont il s'éloignait. (*H. E.*, liv. III, ch. xxiv, 6 : *P. G.* xx, 265).

Ayant à expliquer dans ses questions à Marinus pourquoi nous trouvons dans S. Matthieu (xxviii, 1) Ὀψὲ δὲ σαββάτων pour indiquer l'instant où les Saintes Femmes montent au sépulcre afin d'achever l'embaumement de Jésus, alors qu'il y a dans Marc (xvi, 9) πρωῒ πρώτῃ σαββάτου, Eusèbe résout la difficulté en en rendant responsable le traducteur du premier Evangile. Les mots Ὀψὲ δὲ σαββάτων, dit-il, sont l'œuvre de celui qui a traduit le texte, car, ajoute-t-il, l'Evangéliste Matthieu a livré l'évangile en langue hébraïque et celui qui l'a rendu dans la langue des Grecs, pour dire « la première heure du jour du Seigneur, » a employé Ὀψὲ σαββάτων (*P. G.* xxii, 941). C'est aussi en recourant à l'original qu'il rend compte de la citation du Ps. lxxvii, 2 par Mt. xiii, 35. Au lieu de « Je prononcerai des énigmes de début, » Matthieu, étant hébreu, se sert de sa propre édition i. e. du texte hébraïque disant : « Je proférerai des choses cachées depuis la création » (*P. G.* xxiii, 904).

La tradition des Latins concernant l'évangile de S. Matthieu commence avec S. Jérôme qui, nul ne l'ignore, dépend beaucoup d'Eusèbe de Césarée. L'opinion de S. Jérôme concernant l'Evangile de S. Matthieu peut se résumer en trois points :

1° Le premier dans l'ordre du temps S. Matthieu, le publicain, surnommé Lévi, a publié en Judée un Evangile en hébreu destiné surtout aux Juifs qui croyaient en Jésus-Christ. (*In Matth.*, Præfat. : *P. L.* xxvi, 18 ; *In Quat. Evang. Prolog.* : *P. L.* xxix, 527).

2° L'auteur de la traduction grecque qui en fut faite ensuite est inconnu : « quod quis postea in græcum transtulerit, non satis certum est. » (*De Viris ill.*, cap. iii : *P. L.* xxiii, 613).

3° L'original de S. Matthieu aurait été conservé dans la Bibliothèque de Césarée formée par les soins du martyr Pamphile : « Porro ipsum hebraicum habetur usque hodie in Cæsariensi bibliotheca. » Les Nazaréens de Bérée, vers 377-379 (selon Cavallera), auraient mis à sa disposition pour le transcrire cet évangile hébreu attribué à S. Matthieu (*De Viris ill.*, cap. iii : *P. L.* xxiii, 613). Dans son Dialogue contre les Pélagiens, Jérôme le qualifie tout à la fois d'Evangile selon les Hébreux, d'Evangile des Nazaréens, d'Evangile selon les Apôtres ou, comme le veulent beaucoup, d'Evangile selon S. Matthieu [1]. Cet évangile que la plupart appellent l'Evangile authentique de Matthieu, Jérôme prit la peine de le traduire en grec et en latin. S. Jérôme voyait donc sans aucun doute dans l'évangile dont les Nazaréens faisaient usage le texte original même de l'Evangile de S. Matthieu. Si, plus tard, il s'est abstenu de nommer cet apocryphe « évangile selon S. Matthieu, » ce fut ou bien parce qu'il n'était pas habituellement désigné sous ce titre, ou bien parce que beaucoup doutaient de son authenticité. Il l'appela alors « l'évangile hébreu » tout court, ou « l'évangile selon les Hébreux », ou « l'évangile hébreu dont se servent les Nazaréens, » ou « l'évangile des Apôtres, » ou « l'évangile que nous avons traduit et que nous citons souvent ; » quelquefois, mais très rarement, il se servit de cette expression : « l'évangile de Matthieu *ut plerique autumnant.* » Dans cette diversité d'appellations, il ne semble pas qu'il faille voir l'indication d'un changement d'opinion chez S. Jérôme. Les textes de son *De Viris*, composé vers 392, insinuent plutôt le contraire. Nous aurions donc quelque peine à nous rallier sur ce point à l'opinion exposée par le P. Cavallera dans son *S. Jérôme*. Après avoir fait remarquer que les Nazaréens de Bérée prenaient leur évangile en hébreu pour l'original même de S. Matthieu, le P. Cavallera poursuit en ces termes : « *Sans aller jusque là,* Jérôme y attachait une certaine importance et plus tard le traduisit [2]. » Laissons de côté les sentiments personnels de S. Jérôme sur l'original de S. Matthieu et son identification avec l'évangile hébreu conservé dans la bibliothèque de Césarée ; il nous suffira de retenir de ces multiples textes que, selon lui, S. Matthieu rédigea le premier Evangile et qu'il le rédigea en araméen [3].

Tous les autres Pères et Ecrivains ecclésiastiques postérieurs à Eusèbe et à S. Jérôme n'ont fait que redire les mêmes choses. Cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* xiv, 15 : *P. G.* xxxiii, 843 ; S. Epiphane, *Hæres.* xxx, 3, 6 ; li, 5 : *P. G.* xli, 409, 416, 896 ; S. Jean Chrysostome, *Hom. in Matth.* i, 3 : *P. G.* lvii-lviii, 17. Les mêmes opinions se retrouvent dans les Eglises syriennes : « Matthæus he-

[1] « In Evangelio juxta Hebræos quod chaldaico quidem syroque sermone sed hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum Apostolos sive ut plerique autumnant juxta Matthæum quod in Cæsariensi habetur Bibliotheca, narrat historia. » (Dialog. iii, 2 : *P. L.* xxiii, 570. Cf. aussi *In Michæam* vii, 6 : *P. L.* xxv, 1221 ; — *In Matth.* xii, 13 : *P. L.* xxvi, 78).

[2] Cf. *S. Jérôme*, t. i, p. 56. Cette étude sur S. Jérôme est la meilleure, et de beaucoup, que nous possédions en français. Elle a paru dans le *Spicilegium Sacrum Lovaniense* dont elle forme les fascicules I et II. Nous sommes heureux de la signaler dès aujourd'hui dans ce Bulletin, nous réservant d'ailleurs d'y revenir au cours de la présente année.

[3] Cf. Dom Sanders, *Etudes sur S. Jérôme*, p. 284-295.

braice Evangelium scripsit, » dit S. Ephrem (edit. Mœsinger, p. 286). Les notes mises à la fin des manuscrits du premier Evangile aux ve et vie siècles font également écho à ce sentiment : « Mattaii Apostoli quod prædicavit et scripsit in lingua hebraica in regione Palæstinæ » (Mss. 15). « Prædicatio Mattaii Apostoli quod locutus est hebraice in Palæstina » (Mss. 40).

On voit donc combien la Commission Biblique était parfaitement autorisée à s'appuyer sur le témoignage de la tradition pour affirmer que Matthieu avait écrit le premier évangile et qu'il l'avait rédigé dans sa langue paternelle [1].

La plupart de ces témoignages se sont affirmés au cours du IIe siècle ; nous les avons recueillis en des endroits assez différents, aussi bien en Phrygie avec Papias qu'à Alexandrie avec Origène et à Lyon avec Irénée. Nous les trouvons également dans les églises syriennes. Peut-on vraiment dans ces conditions, pour essayer de leur ravir toute valeur probante, les considérer comme dépendants du seul Papias ? L'hypothèse a été faite [2], bien qu'elle paraisse invraisemblable. Qu'Eusèbe, en effet, par son *Histoire Ecclésiastique* ait pu influencer les Syriens et S. Jérôme, soit ! Mais qu'Eusèbe lui-même, qui n'avait pour Papias qu'une estime fort médiocre, ait rapporté son opinion sans la moindre observation, s'il l'avait trouvée sujette à caution, ce n'est pas à supposer. Il ne l'a rapportée que parce que cette opinion était conforme à celle qui était communément admise autour de lui ; c'est aussi pour ce motif qu'il s'est autorisé de la composition en araméen du premier Evangile pour résoudre certaines difficultés de critique textuelle. Eusèbe n'est donc pas un simple écho de Papias ; il est un témoin de ce que l'on croyait de son temps et dans son milieu. Il en faut dire tout autant de S. Irénée, le contemporain de Papias. Irénée n'aurait pas apporté cette tradition d'Asie dans les Gaules si elle n'avait pas été conforme à l'opinion couramment reçue. Quant à Origène, il s'appuie trop nettement sur la tradition, et sur une tradition dont l'histoire arrivée à Pantène semble un écho nullement négligeable, pour qu'on puisse le faire dépendre lui aussi soit de Papias, soit d'Irénée. Nous avons donc comme garants de la rédaction en araméen du premier Evangile, au cours du IIe siècle et au IIIe, Papias, Irénée et Origène. A ces trois noms, nous devons ajouter un peu plus tard Eusèbe de Césarée comme un témoin de la croyance universelle et non comme un simple écho de Papias.

Ces données de la tradition chrétienne ont été admises sans aucune contestation jusqu'au XVIe siècle. Erasme le premier osa les mettre en doute : « Non mihi fit verisimile, dit-il, Matthæum hebraice scripsisse, cum nemo testetur se vidisse ullum illius voluminis vestigium. » Erasme connaissait sans doute les textes de S. Jérôme relatifs au premier Evangile et s'il ne les a pas invoqués, c'est qu'il jugeait comme nous que Jérôme s'était trompé en prenant pour le texte original de S. Matthieu l'évangile araméen conservé dans la bibliothèque de Césarée. Son opinion insuffisamment informée ne peut en rien diminuer la valeur probante des textes positifs déjà invoqués ; il n'y a pas lieu de s'y arrêter. Il ne faut pas non plus se laisser impressionner par la conduite d'Origène, comparée à celle d'Eusèbe. Du fait que dans ses commentaires il ne recourt jamais à l'original hébreu comme faisait Eusèbe pour solutionner une difficulté de critique textuelle, il ne faut pas conclure qu'il ne croyait pas très fermement à ce qu'il avait affirmé tenir de tradition, à savoir, que le premier Evangile avait été composé par Matthieu en langue hébraïque. Sa façon de procéder se conçoit parfaitement. L'Evangile selon les Hébreux n'étant pas pour lui, comme peut-être dans une certaine mesure pour Eusèbe, le texte original de Matthieu, il l'en distingue nettement à plusieurs reprises, et le texte original de notre premier évangile n'étant plus entre nos mains, Origène trouvait absolument inutile d'argumenter d'après un texte inexistant, et c'est là sans doute la meilleure explication de sa manière de procéder.

A la lumière de ces faits et de ces textes, on voit ce qu'il convient de penser de la thèse mise encore en avant et affirmée parfois avec une belle assurance par certains vulgarisateurs modernes qui, avec la prétention de donner sur ces questions le dernier mot de la science, ne laissent à l'Apôtre S. Matthieu que la paternité d'un recueil de *Logia* [1]. Leurs affirmations sans preuve sont en opposition avec toute la tradition catholique et elles ne peuvent même pas, comme nous l'avons vu, se réclamer de Papias. La tradition a toujours été unanime, chaque fois qu'elle s'est prononcée, pour affirmer que S. Matthieu avait écrit en araméen et pour considérer notre Matthieu canonique comme une simple traduction de l'original araméen.

Dans un prochain article nous verrons si la priorité chronologique de S. Matthieu affirmée par la tradition résiste victorieusement aux assauts que lui livre la critique ; nous examinerons ensuite les rapports de l'original araméen avec sa traduction grecque, et les rapports de cette traduction grecque avec les Evangiles de S. Marc et de S. Luc.

§ 2. — *Comptes rendus bibliographiques*

Bibliorum Sacrorum juxta Vulgatam Clementinam Nova editio breviario perpetuo et concordantiis aucta, adnotatis etiam locis qui in monumentis fidei solemnioribus et in liturgia romana usurpari consueverunt. — Curavit Aloisius Gramatica, Bibliothecæ Ambrosianæ Præfectus. — Un vol. in-8 de XVI-1152-21 p. — Turin, Marietti, 1922.

Le 14 mai 1914, p. 474-475, nous rendions compte de la première édition de cette Vulgate. Elle coûtait alors

[1] « Utrum traditionis suffragio satis fulciri censenda sit sententia quæ tenet Matthæum... primum Evangelium patrio sermone... conscripsisse ? Resp. *Affirmative*. » (Décis. du 19 juin 1911, art. II).

[2] Cf. Loisy, *Evangiles synoptiques*, t. I, p. 141.

[1] Cf. Guignebert, *Modernisme et Tradition catholique*, p. 37 ; — *Le Christianisme Antique*, p. 36 ; — *Le Programme des Modernistes*, p. 61 et 63.

12 lires, elle en vaut maintenant 40 ! La nouvelle édition se présente en un format moins volumineux comme grandeur et comme épaisseur ; on a adopté un papier extra-mince et des caractères plus petits, trop petits même, surtout dans les marges : il faut vraiment d'excellents yeux et une bonne lumière pour pouvoir lire les indications là surtout où les références abondent. C'est regrettable, car cette édition de la Vulgate est bien la meilleure que nous possédions. Elle a été préparée alors que S. S. Pie XI était Préfet de l'Ambrosienne ; ce fut le Dr Achille Ratti que le card. Ferrari désigna, le 29 juillet 1911, comme réviseur qui donna, en cette qualité, le 31 mai 1913, le *Nihil obstat*. La nouvelle édition lui est tout naturellement dédiée, et elle paraît ornée en première page d'une superbe gravure donnant le portrait du Pontife glorieusement régnant. Pour les caractéristiques de cette édition de la Vulgate, le lecteur voudra bien se reporter à notre compte rendu de 1914.

* * *

La Sainte Bible. Traduction d'après les textes originaux par l'abbé A. Crampon, chanoine d'Amiens. Edition révisée par des Pères de la Cie de Jésus avec la collaboration des Professeurs de Saint-Sulpice. — Un vol. in-8 de VI-1432 et 357 p., avec onze cartes et cinq plans. — Société St-Jean l'Evangéliste, Desclée et Cie, Paris, 1923.

La traduction de la Bible d'après les textes originaux du chanoine Crampon avait été accueillie par tous avant la guerre avec la plus grande gratitude. Prêtres, séminaristes et catholiques instruits étaient heureux de la posséder dans leur bibliothèque. Elle se vendait alors, cartonnée toile, environ 7 fr. Heureux temps ! Maintenant elle se vend brochée 20 fr., avec reliure anglaise 25 fr. Le Nouveau Testament dont la pagination est distincte se vend séparément : broché 6 fr., avec reliure anglaise 8 f. 50. Ne nous plaignons pas néanmoins et remercions plutôt les Editeurs de ne s'être pas laissés décourager par les actes d'un vandalisme digne des Barbares dont ils furent les victimes. Leur imprimerie, qui contenait avec tant d'autres clichés ceux de la Bible, fut systématiquement et méthodiquement détruite par l'ennemi, comme tant d'autres usines de la Belgique et du Nord de la France. La paix signée, il fallut tout recomposer. On en profita pour répondre plus complètement aux divers *desiderata* qui avaient été manifestés. On s'appliqua à corriger les fautes d'impression qui s'étaient glissées ici et là en trop grand nombre ; on veilla à serrer de plus près les textes hébreu et grec dans les endroits où la traduction paraissait un peu trop large ; on introduisit en quelques livres des sommaires et des divisions plus exactes. Les notes furent à peine modifiées ; cependant en certains cas, pour faciliter l'intelligence du texte, on a ajouté quelques explications extraites soit de la grande Bible du Chan. Crampon (en 7 volumes, parue chez Desclée à Tournai de 1894 à 1904), soit des commentaires les mieux estimés et les plus autorisés.

Une addition, à notre gré très heureuse et fort utile, a été faite au N. T. On y a joint un petit dictionnaire (p. 319-356) pour donner aux lecteurs, dans l'ordre alphabétique, des notions historiques, géographiques, soc ales et religieuses qui facilitent singulièrement l'intelligence du texte sacré. Les notices consacrées à chaque mot sont brèves, mais elles sont néanmoins très substanticlles ; elles sont rédigées avec une rare concision sans nuire pour cela ni à la précision, ni à la clarté. Nos lecteurs feront bien, rien que pour posséder ce petit dictionnaire du N. T., de se procurer cette nouvelle édition pour la somme assez modique de 6 fr. (N. T. seul), même s'ils possèdent déjà la Bible de Crampon d'avant-guerre. Voici d'ailleurs, à titre d'indication et pour qu'ils puissent en juger par eux-mêmes, quelques-uns des sujets traités dans ce petit dictionnaire en deux ou trois colonnes d'un texte très serré : Calendrier juif, Cène pascale, Crucifiement, Démoniaques, Fêtes juives, Frères de Jésus, Généalogie de J.-C., Hérode, Jérusalem, Marie-Madeleine, Mesures, monnaies et poids, Palestine, Pharisiens, Quirinius, Royaume de Dieu, Samaritains, Sanhédrin, Synagogue, Temple, Verbe.

* * *

Fillion. **Les Saints Evangiles.** — Un vol. in-48 de 256 p., 1 f. — Paris, Letouzey.

Puisque nous parlons de traductions des textes sacrés, rappelons, à cette approche du Carême, que l'Œuvre de propagande des Saints Evangiles a mis en vente à la librairie Letouzey, 87, boulevard Raspail, Paris, une traduction des *Saints Evangiles* de M. Fillion dont 115.000 exemplaires ont déjà été vendus. Cette édition de propagande a été faite à la suite d'un vœu émis en 1922, à Paris, au dernier Congrès de propagande de l'Evangile. Le format adopté a été aussi réduit que possible ; le volume comprend 256 pages ; il se présente bien, est d'une impression irréprochable faite sur un papier de qualité supérieure. Ce n'est pas un récit par concordance des quatre Evangiles, comme celui si répandu du chanoine Weber ; la traduction de chaque Evangile est donnée séparément. Les notes mises au bas des pages, rédigées très brièvement, éclaircissent les informations géographiques, archéologiques, historiques ou dogmatiques, et facilitent l'intelligence de certaines difficultés ou obscurités du texte sacré. L'exemplaire broché, port compris, se vend 1 fr. ; un prix avec tarif dégressif, port compris, a été établi par quantités : 25 exempl., 20 fr. 75 ; 40, 32 fr. 50 ; 90, 71 fr.

* * *

Nicaise et Gevelle. **L'Histoire Sainte commentée** *au point de vue dogmatique, historique, liturgique et apologétique*. — Quatrième édit. revue et augmentée. — T. I : *L'Ancien Testament*[1]. Un vol. in-8 de 315 p. avec cartes et plans, 6 fr. 50 franco. (Remise de 10 °/o par 25 exemplaires, de 15 °/o par 50 et de 20 °/o par 100). — Arras, Brunet.

Cette *Histoire Sainte commentée* a eu le rarissime bonheur de se voir agréée, en juillet 1914, par S. S. Pie X et d'avoir obtenu à la même époque une lettre du card. Van Rossum, Président de la Commission Biblique, pour la recommander chaleureusement. De fait elle a déjà rendu et elle rendra encore de grands services aux cercles d'études apologétiques et aux prêtres qui les dirigent. Comme l'indique le titre, cette *Histoire Sainte* est un commentaire de l'A. T. ; le commentaire est amorcé par l'auteur en un texte très clair et il est poursuivi par des extraits empruntés aux meilleurs commentateurs : Bossuet, Dom Calmet, Ginouilhac, Vaughan, Schmitz, Vigouroux, Lesêtre, Méchineau, Souben, Mangenot, Yves de la Brière, Le Bachelet, Mgr Pelt, Nickel, Crampon, Hanneberg, Cantineau, Paulus, etc., et aux meilleures publications catholiques : *Dict. de la Bible, Dict. de Théologie catholique, Dict. d'Apologétique, Revue Apologétique, Ami du Clergé, Nouvelle Revue Théologique, Etudes* des PP. Jésuites, etc. La doctrine exposée est sûre ; les opinions soutenues sont sages et modérées. MM. les abbés Nicaise et Gevelle sont bien au courant des divers problèmes théologiques, historiques ou littéraires qui se posent à l'occasion de certains livres de l'A. T. On trouvera à la fin du volume un répertoire des principales objections résolues à propos de l'A. T. et une table de concordance entre le Catéchisme de Tournai et le présent ouvrage. Il sera facile à chacun de nos confrères de dresser la même table pour mettre leur Histoire Sainte en rapport avec le catéchisme en usage dans leur diocèse respectif.

La quatrième édition de cette *Histoire Sainte* si appréciée s'est longtemps fait attendre et, comme elle vient de Belgique, signaler le fait c'est en indiquer la cause. L'ennemi a passé par là ! A Roulers, comme à

[1] La 4e édit. du t. II, *Nouveau Testament*, est en vente elle aussi : un vol. in-8° de XX-512 p., avec carte et plan, 8 f. 50, Arras, Brunet. Le *N. T.* est rédigé suivant la même méthode et mérite les mêmes éloges que l'*A. T.*

Tournai, il a tout saccagé et il n'est rien resté de la belle imprimerie de M. Demeester. Force fut donc après la guerre aux vaillants auteurs de tout recommencer, et voilà pourquoi ils n'ont pas pu, comme ils l'auraient voulu, laisser leur manuel par son bas prix à la portée des moindres bourses.

* * *

L'Evangile du Catéchiste, par l'abbé Cl.-X. Commerçon [1]. — Un vol. in-8 de 520 p., 8 f. 75. — Lille, Desclée.

De l'*Histoire Sainte commentée* qui nous vient de Belgique, il faut rapprocher le commentaire du N. T. que le zélé Curé de Montceau-les-Mines a rédigé lui aussi à l'intention des catéchistes, prêtres et laïcs. Son texte est concis, ses renseignements sont sûrs, car ils sont puisés, comme le fait remarquer S. G. Mgr l'Evêque d'Autun, aux meilleures sources, puisqu'ils ont été empruntés pour la plupart à l'Ecole Biblique de Jérusalem (p. 6). Ils permettent d'expliquer la vie de Notre-Seigneur d'une façon solide et intéressante et d'aboutir sûrement à faire vraiment connaître Notre-Seigneur aux enfants. Ces enfants, nous les avons, certes, au catéchisme bien peu de temps. Profitons du moins de ces quelques heures pour les instruire des faits et dits de Jésus comme on le faisait dans la Primitive Eglise. Cette méthode d'enseignement religieux de l'enfant par l'histoire, on a peut-être eu le tort de trop peu la pratiquer de nos jours. On fait consister presque uniquement l'instruction religieuse dans la récitation littérale, monotone et sèche, d'un formulaire catéchétique dont bien des expressions dépassent l'intelligence de l'enfant, alors qu'on l'intéresserait davantage en recourant beaucoup plus à l'Evangile, histoire simple, parfaitement à sa portée et contenant d'ailleurs tout le catéchisme.

Pour cette plus grande utilisation si souhaitable de l'Evangile au Catéchisme, le volume de M. Commerçon, bien au courant des ouvrages exégétiques et apologétiques contemporains, sera dans bien des cas un guide très précieux. Quelques notes explicatives sont de vrais petits chefs-d'œuvre de vulgarisation ; signalons, en particulier, les notes : sur le but des paraboles, p. 131-135 ; sur les miracles, p. 182-183 ; sur les possédés, p. 207-209 ; sur Marie-Madeleine, p. 257-258 ; sur l'éloquence du Christ, p. 282-285 ; sur les chefs du Judaïsme, p. 305-306 ; sur l'expression « Fils de l'homme, » p. 328 ; sur les raisons de la trahison de Judas, p. 358-359 ; sur Judas à la dernière Cène, p. 371-373. Par contre, nous conseillons à l'auteur de mettre (p. 84) les dates qu'il assigne pour la rédaction des Evangiles Synoptiques (36-70) en rapport avec les récentes décisions de la Commission Biblique.

Nous nous permettons aussi en terminant de formuler un souhait : M. Commerçon cite *Revue Biblique, Revue Apologétique, Dict. Apologétique, Dict. de la Bible, Christus,* sans jamais indiquer (sauf p. 371 où on lit : Lagrange, *S. Luc*, p. 547, 483) ni le tome, ni l'année, ni la page. C'est regrettable et pour ceux qui trouvant la citation intéressante voudraient se reporter à l'article ou à l'ouvrage, et pour ceux qui pourraient avoir le très légitime désir de contrôler la citation dans son contexte. Ce disant, nous ne faisons d'ailleurs qu'une remarque d'ordre général : car, au cours de notre lecture, nous n'avons relevé aucun fait qui soit de nature à prouver que M. Commerçon ne mérite pas de notre part en ce point la plus absolue confiance.

* * *

Les Peuples anciens de l'Orient. — Un vol. in-16 cartonné de 120 p. — Tournai, Casterman.

Ce petit volume fait partie d'une collection belge de Manuels d'histoire publiée sous la direction d'un Comité de rédaction à la tête duquel était le regretté A. Cauchie († 1922).

Dans ce livre, rédigé pour les élèves de la classe de sixième, on a condensé les données les plus utiles et les plus intéressantes sur l'histoire des Peuples anciens de l'Orient. On ne s'est pas borné à exposer des faits qui sont, d'ordinaire, très vite oubliés ; on a surtout visé, et l'on a eu raison, à faire revivre sous les divers aspects religieux, moral, social, les anciennes civilisations. Dans ce but, on a mis à profit les ouvrages français devenus classiques : Perrot et Chipiez, Capart, Maspéro. D'excellentes gravures ont été jointes au texte ; on a donné la préférence à la qualité sur la quantité et, pour instruire plus efficacement l'élève, on s'est efforcé de reproduire, non des personnes, mais des choses, afin de résumer si possible par l'image tout un trait de civilisation.

Le manuel se divise en quatre sections : l'Egypte, l'empire chaldéo-assyrien, l'empire des Mèdes et des Perses jusqu'aux guerres médiques, les Phéniciens.

Ce petit Manuel bien à jour au point de vue scientifique est à recommander sans réserve. Signalons toutefois que la date de Hammourabi, le contemporain d'Abraham, devra être rajeunie de 2 à 3 siècles (1947-1905) d'après les conclusions du P. Kugler. (Cf. *Recherches de Science Religieuse,* janv.-fév. 1923, p. 84-88).

* * *

Sottas et Drioton. **Introduction à l'étude des Hiéroglyphes.** — Un vol. in-12 de xvi-195 p., avec un portrait de Champollion, 3 planches et cinq figures, 20 f. — Paris, Geuthner, 1922.

A l'occasion du centenaire du déchiffrement des hiéroglyphes par Jean-François Champollion (lecture à l'Institut de la lettre à Dacier, 27 septembre 1822 ; Champollion né le 23 décembre 1890, mort le 4 mars 1832), MM. Sottas et Drioton ont fait paraître en commun à la libraire Geuthner une introduction à l'étude des hiéroglyphes, premier-né d'une série de Manuels qui doit être publiée incessamment sur les langues et les écritures orientales. L'Avertissement (p. ix et x) fixe de la façon la plus précise ce qui revient à chacun des deux auteurs dans l'œuvre totale.

Le livre se compose de deux parties : le système hiéroglyphique, la connaissance des hiéroglyphes. Un tableau détaillé des principaux hiéroglyphes et une analyse sommaire de quelques textes égyptiens hiéroglyphiques, hiératique ou démotique, ont été mis en appendices.

Ce manuel d'égyptologie ne resssemble à aucun de ses devanciers ; il est d'une conception originale, et tout en restant une œuvre scientifique, dans un domaine où l'on croirait que seuls peuvent s'aventurer ceux qui déjà sont initiés, il est parfaitement accessible à tous ceux qui sont curieux d'études orientales. Nous ne croyons pouvoir mieux faire que de le comparer aux *Assyrische Lesestücke* de Friedrich Delitztch qui nous furent autrefois d'un si précieux secours quand nous avons étudié les textes cunéiformes. Avec un peu de patience et de méthode, il est possible de s'initier avec ce seul livre au déchiffrement des hiéroglyphes.

L'exécution typographique est des plus soignées. Tous nos compliments aux auteurs, déjà si avantageusement connus, et ... à l'éditeur, si intelligemment secourable à tous les Orientalistes.

* * *

Gaudence Orfali, O. F. M. **Capharnaüm et ses ruines,** *d'après les fouilles accomplies à Tell-Houm par la Custodie Franciscaine de Terre Sainte 1905-1921.* — Un vol. in-4° de 120 p. avec 12 planches, 30 fr. — Paris, Picard [1].

Capharnaüm était, à l'époque de N.-S., une cité très florissante où se mêlaient aux Juifs de la Galilée, pour

[1] Ce vol. est la 2e partie d'un « Livre du Catéchiste, » dont la 1re partie est intitulée *La Bible du Catéchiste* et se rapporte à l'A. T. (un vol. in-8° de 250 p., 5 f., même librairie).

[1] Cette magnifique publication rédigée par un Franciscain, galiléen d'origine, Docteur en Théologie, Licencié ès sciences bibliques, est dédiée à S. E. le card. Van Rossum, Préfet de la Propagande et Président de la Commission Biblique.

entendre les paroles de Jésus, les Syriens, Tyriens et Sidoniens que le mouvement des caravanes entre Damas, la plaine d'Esdrelon et les côtes de la Méditerranée amenait dans cette ville, centre alors d'un véritable commerce international. En la quittant pour toujours, N.-S., faisant allusion à sa fierté, prédisait sa prochaine décadence : « Capharnaüm, toi qui te dresses jusqu'au ciel, tu seras abaissée jusqu'aux enfers. » (Mt. xi, 23 ; Lc. x, 15). De fait, dès 66-67, Capharnaüm ne fut plus qu'une simple bourgade, Tibériade l'avait supplantée, et entre 665-667, un tremblement de terre la faisait disparaître ainsi que sa rivale.

Elle devait rester ensevelie dans l'oubli durant quatorze siècles. Au regard du pèlerin elle n'offrait plus qu'un tertre informe d'un kilomètre de long sur un peu plus de 400 mètres de large. Les habitants des localités voisines y venaient puiser des matériaux pour construire leurs maisons et leurs entrepôts. En 1894, fort heureusement, les Pères Franciscains se rendirent possesseurs de ces nobles ruines. Impuissants à en repousser les Bédouins ravisseurs, ils furent obligés, pour les préserver de nouveaux actes de vandalisme, de les couvrir d'un amas de terre et d'y planter des arbres en attendant des temps meilleurs.

Les travaux de déblaiement et de fouilles ne purent commencer qu'en 1905, avec le concours des Professeurs Kohl et Watzinger de la *Deutsche Orient-Gesellschaft*. On mit successivement à nu l'emplacement de la synagogue, les traces d'une rue pavée en basalte large de 4 mètres, bordant la synagogue à l'ouest, les arasements d'une rangée de maisons juives bordant la rue, des moulins, des pressoirs à vin ou à huile, une chambre de décharge au nord-ouest. La guerre interrompit tous les travaux. On les reprit, cette fois pour les terminer, dans ce quartier-là du moins, le 12 mai 1921 ; on exhuma alors de fort belles mosaïques, des chapiteaux, des linteaux de porte, des pièces de corniche et un octogone dans lequel le P. Orfali verrait volontiers le baptistère de l'église élevée au IVe siècle sur l'emplacement de la maison de Pierre.

Par une publication luxueusement éditée et d'une exécution typographique absolument irréprochable, la Custodie de Terre Sainte, qui a déjà tant mérité de l'archéologie, a voulu rendre accessible à tous l'étude des matériaux de l'incomparable synagogue et des autres ruines exhumées, afin de mettre à la disposition des Savants de toute opinion tous les éléments de structure et de décoration susceptibles de leur permettre de se prononcer personnellement et en connaissance de cause sur l'âge auquel remonte la Synagogue. Qu'elle soit chaleureusement félicitée de son geste et qu'elle en soit remerciée !

La synagogue de Capharnaüm était un monument de forme rectangulaire de 24 m. 40 sur 18 m. 65, orienté du sud au nord avec inflexion de 15° vers l'ouest, construit en beau calcaire blanc qui pouvait se polir comme du marbre. Les soubassements étaient en basalte. L'épaisseur moyenne des murs était de 0 m. 60. L'édifice, à forme basilicale, se composait à l'intérieur d'une nef centrale entourée sur trois côtés d'une nef latérale. La nef centrale avait 8 m. 38 ; les nefs latérales avaient, à l'est et à l'ouest, 3 m. 56, et au nord 2 m. 27. Une galerie supérieure, divisée en trois nefs par une triple rangée de colonnes d'ordre dorique, était réservée aux femmes ; elles y accédaient du dehors. Une cour avec portique de 24 m. 40 de long et d'inégale largeur (13 m. 34 au nord, 11 m. 26 au sud) se trouvait à l'est de la synagogue ; huit portes y donnaient accès. Trois belles cuves en pierre calcaire étaient placées près de l'entrée de la synagogue pour les ablutions rituelles.

La synagogue mise à nu est-elle celle qu'avait bâtie le centurion romain et dans laquelle parla si souvent Notre-Seigneur ? (Luc, VII, 5). Le capitaine Wilson l'avait affirmé en 1871. Mais si, de nos jours, on est généralement d'accord pour identifier le site de Tell-Houm avec Capharnaüm, sauf quelques très rares exceptions, il s'en faut de beaucoup que l'unanimité soit faite sur l'époque à laquelle remonte la synagogue dont les ruines ont été découvertes. Selon Kitchener, Kohl et Watzinger, cette synagogue, comme toutes celles de la Galilée, serait d'origine impériale et remonterait, tout au plus, à la fin du second siècle ou au début du troisième. — Le P. Orfali s'inscrit en faux contre cette assertion. Pour lui cette synagogue date du premier siècle de notre ère ; elle fut construite sous Hérode Antipas et fait partie de cette série de monuments civils et religieux dont les Princes de la famille hérodienne couvrirent alors toute la Palestine ; ce fut donc, selon lui, dans cette enceinte que parla le divin Maître (p. 83-85). « Assigner à cette construction la fin du IIe siècle ou le commencement du IIIe, dit le P. Orfali, nous paraît impossible : car, en dehors des difficultés historiques déjà signalées, cette hypothèse nous met en face de problèmes dont on trouvera difficilement une solution satisfaisante. Comment, au temps où l'Académie rabbinique commandait en maîtresse, surtout en Galilée, la synagogue de Capharnaüm, au lieu d'être bâtie au point dominant de la ville, aurait-elle été édifiée à une petite distance de la rive du lac, contrairement aux prescriptions sévères des rabbins de Tibériade, alors qu'ils condamnaient à la destruction la ville dont les toits dépassaient la synagogue ? En outre, serait-il admissible que, du temps où les rabbins de Tibériade décrétaient l'orientation des synagogues vers Jérusalem, à Capharnaüm on eût l'audace de faire tout à fait le contraire ? Enfin, tout en admettant que la synagogue fût bâtie et orientée contrairement aux principes dictés par l'école rabbinique de Tibériade, serait-il admissible que cette même synagogue fût ornée avec profusion de figures d'animaux, interdites par la loi de Moïse et la casuistique des Rabbins d'Israël, adeptes à cette époque du Pharisaïsme à outrance ? La synagogue de Capharnaüm n'a donc pu être édifiée qu'au commencement du Ier siècle » (p. 86).

Nous sommes parfaitement incompétents pour trancher ce débat. Contentons-nous de faire remarquer que la *Revue Biblique* (1923, p. 316-318), tout en louant beaucoup, comme elle le mérite, la présente publication, n'a pas trouvé absolument péremptoires les preuves apportées par le P. Orfali. Il ne convient donc d'affirmer qu'avec une certaine réserve que l'on a retrouvé la synagogue dans laquelle Notre-Seigneur prononça le si beau discours sur le Pain de vie (Jo. VI).

* * *

PÉRENNÈS. **Les Psaumes dans la liturgie romaine.** — Un vol. in-18 de 112 p., 5 f. — Lille, Desclée ; Quimper, Quivarch (1923).

Dans l'*Ami* du 7 juin 1923 nous avons déjà signalé la bonne traduction des Psaumes que nous a donnée le Professeur d'Ecriture Sainte du Grand Séminaire de Quimper. Le fascicule dont nous parlons aujourd'hui, *Les Psaumes dans la liturgie romaine*, se présente comme un complément des *Psaumes traduits et commentés*. M. Pérennès indique pour chaque psaume les applications liturgiques qui en ont été faites par l'Eglise. Sous les capitales A et B figurent deux sortes de témoins : d'une part, le Bréviaire ; d'autre part, le Missel, le Rituel ou le Pontifical. Un simple coup d'œil permet ainsi de voir très rapidement quel emploi a été fait de tel ou tel psaume. Pour exprimer sa pensée, l'Eglise s'est parfois contentée de prendre à son compte sans les dépasser le sens obvie et l'intention réelle du Texte sacré, comme pour les psaumes de la Pénitence et les psaumes messianiques. Le plus souvent, l'intention de l'Eglise a dépassé celle du Psalmiste en spiritualisant par le symbolisme même les passages les plus matériels de la lettre. Ainsi, les imprécations lancées par David contre les ennemis de son règne ou par l'exilé de Babylone contre la race de l'oppresseur, servent à frapper désormais les ennemis spirituels de l'âme et de l'Eglise : le péché, le monde, le démon.

Toutefois, dans les applications de ce genre, la Sainte Eglise ne s'abandonne jamais au caprice ; elle s'autorise souvent de la convenance d'un psaume dans son ensemble avec la pensée maîtresse d'une fête qu'elle célèbre ; parfois, un simple mot, une coïncidence de détail fait passer le psaume entier ou, tout au moins, un extrait dans tel ou tel office. Il arrive aussi qu'un même psaume reçoit des applications différentes à raison des sentiments divers qu'il exprime. L'invitatoire de l'office ou l'antienne qui introduit le psaume peuvent fournir sur ce point, le cas échéant, de précieuses indications.

Dans cette œuvre qui lui a été inspirée par sa piété, l'auteur a été constamment guidé par des connaissances exégétiques et une science théologique dont il a déjà fourni des preuves multiples. Son travail ne peut manquer de contribuer à mieux faire comprendre et goûter le livre de la Prière inspirée.

* * *

Geslin. *La demie-heure d'Ecriture Sainte.* **L'Epître aux Romains.** — Quatre fascicules d'environ chacun 60 p., à 2 fr. 50 l'un. — Chez l'auteur, Grand Séminaire de Sées (Orne).

M. le chan. Geslin, prof. d'Ecriture Sainte au Grand Séminaire de Sées, avait entrepris un commentaire théologique et ascétique de l'Epître aux Romains ; il vient seulement d'en achever la publication par l'apparition du quatrième et dernier fascicule. Nous tenons à signaler tout de suite son travail à l'attention de nos lecteurs.

Récemment, S. E. le card. Merry del Val (22 déc. 1923; lettre à M. Garriguet, Sup. de St-Sulpice : *Ami* du 24 janv. 1924, p. 58-59) rappelait le désir du Saint-Office de voir les Séminaristes et les Prêtres prendre davantage contact avec le texte sacré pour en nourrir leur piété. M. Geslin a devancé l'expression de ce désir. Poussé lui aussi par sa piété, sans aucun étalage d'érudition ou de critique, mais guidé par la science acquise et le sens pratique des besoins du Clergé que donne un long séjour dans nos Séminaires, il a voulu mettre à la disposition de tous la pensée de S. Paul. Son but est uniquement apostolique : faire comprendre le texte sacré que nous lisons si souvent. Dans un travail de ce genre, M. G. a fort bien fait de ne pas s'appuyer sur le texte original et de recourir au texte de la Vulgate, devenu depuis le Concile de Trente le texte officiel de la Sainte Eglise. Des explications de mots sont données brièvement, s'il y a lieu, puis le texte est commenté de façon à faire parfaitement ressortir l'enchaînement des pensées et à dégager nettement l'enseignement de l'Apôtre.

Des personnages éminents : Cardinaux, Archevêques et Evêques, Supérieurs de Communautés, Supérieurs et directeurs de Séminaires ont apporté à l'auteur des félicitations qui constituent pour lui les meilleurs encouragements à poursuivre sa tâche. Le Rédacteur de ce Bulletin, après une lecture attentive des quatre fascicules, est heureux de s'associer à ces éloges. Une pareille entreprise est de nature à faire lire, comprendre et goûter la Sainte Ecriture, que les besoins de la polémique ne font trop souvent étudier que par le dehors, au grand détriment de la piété.

L'auteur voudra bien nous permettre de lui signaler une petite erreur. Ce n'est pas lors de son premier séjour à Corinthe que S. Paul a rédigé l'épître aux Romains, mais seulement au cours de son second séjour, à la fin du troisième voyage apostolique. Le premier séjour de S. Paul à Corinthe eut lieu, non en 56-57, mais en 51-53, d'après les données très sûres de l'inscription de Delphes sur le proconsulat de Gallion.

* * *

Abbé Pailler. **S. Joseph**[1]. — Un vol. in-12 de 405 p., 10 fr. — En vente chez l'auteur, curé de Lurais (Indre). 1924.

[1] De la Collection *Prêchons l'Evangile.* Commentaires, Homélies, Plans et Sermons des Pères, des Docteurs et des Saints sur les Epîtres et Evangiles de tout le cours de l'année liturgique. Le plan publié embrasse 114 vol., qui paraîtront s'il y a des souscripteurs en nombre suffisant. — Pour plus de détails, écrire à M. l'abbé Pailler.

Par le sujet qu'il traite, par le titre de la collection dont il fait partie, le présent volume appartient à notre Bulletin. M. l'abbé Pailler, curé de Lurais, a rêvé pour le commentaire oratoire de l'Evangile un recueil d'une conception heureuse et qui ne ressemble en rien à ces sermonnaires si médiocres qui ont encombré trop longtemps les Bibliothèques ecclésiastiques. Les auteurs dont il a imprimé des extraits sur S. Joseph figurent parmi les meilleurs représentants de la Patristique, de la Scolastique ou de la Pensée théologique dans les temps modernes. Les œuvres des Pères grecs et latins ont été traduites en français, quelques-unes pour la première fois ; celles des Scolastiques sont reproduites en latin. Est-il besoin de beaucoup insister pour signaler l'intérêt d'un tel recueil ? Il suffit de le parcourir, non seulement pour s'édifier, mais surtout pour s'instruire beaucoup en suivant à travers les âges et comme pas à pas les développements de la théologie et les manifestations de la piété chrétienne concernant le Saint Patriarche [1].

§ 3. — *Principaux articles de Revues publiés en 1923 sur des questions bibliques* [2]

I. Questions générales d'Introduction. — *Editions et traductions des œuvres de Flavius Josèphe ; valeur historique de cet auteur :* Brassac, *R. A.* 15 mars 1923, p. 764-766.

La Revue catholique « Biblische Zeitschrift » : Brassac, *R. A.* 15 mars 1923, p. 761-762.

Publications catholiques en Italie sur l'Ecriture Sainte : Ortolan, *Dict. Théo.* fasc. 60 et 61 : pour le XIIIe siècle, col. 196 ; pour le XIVe, col. 200, 201 ; pour le XVe, col. 206, 207 ; pour le XVIe, col. 213-215 ; pour le XVIIe, col. 222-223 ; pour le XVIIIe, col. 230-231 ; pour le XIXe, col. 235-236.

Principes de la Cie de Jésus sur l'enseignement des Sciences sacrées : Le Bachelet, *Dict. Théo.* fasc. 62-63, col. 1012-1015.

Le 5e Congrès international des Sciences histoririques : Synave, *R. B.* 1923, p. 416-425.

Zum Textband Hermanns von Soden : Merk, *B.* 1923, p. 180-189.

La fin de Renan : Brassac, *R. A.* 1er déc. 1923, p. 317-319.

Ernest Renan : Brunetière, *Correspondant* 25 fév. 1923, p. 577-593.

Brunetière et Renan : Pierre Moreau, *Correspondant* 25 fév. 1923, p. 594-608.

Prononciation et origine du mot Jehovah : Brassac, *R. A.* 1er janv. 1923, p. 442-444.

Der Wein in Bibel und Talmud : Döller, *B.* 1923, p. 143-167 et 267-299.

L'adultère dans l'A. T., dans l'Evangile et dans S. Paul : Magnin, *Dict. de Droit canonique,* fasc. 1, col. 224-228.

[1] Il serait à désirer que dans les prochains volumes on eût des traductions nouvelles basées sur des textes critiquement établis, pour donner à la Collection un caractère nettement scientifique.

[2] Voici la signification des abréviations qui seront employées : *R. B.* = *Revue Biblique ; — R. A.* = *Revue Apologétique ; — B. Litt. Eccli.* = *Bulletin de Littérature ecclesiastique* de l'Institut Catholique de Toulouse ; — *B.* = *Biblica ; — V. D.* = *Verbum Domini ; — Sc. Ph. et Théo.* = *Revue des Sciences philosophiques et théologiques ; — R. Sc. Rel.* = *Recherches de Science religieuse ; — R. Stras.* = *Revue des Sciences religieuses* de la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg ; — *R. Bén.* = *Revue Bénédictine ; — Dict. Théo.* = *Dictionnaire de Théologie catholique ; — Dict. Apol.* = *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique.*

Nous ne faisons pas figurer dans cette nomenclature les articles qui sont d'un caractère par trop technique.

On remarquera combien la Revue de l'Institut Biblique, *Verbum Domini*, remplit de mieux en mieux le but qu'elle s'est assigné : faire connaître à la généralité du Clergé les conclusions certaines des exégètes de profession. Les articles qu'elle a publiés au cours de l'année 1923 sont plus longs que précédemment, et plusieurs d'entre eux traitent excellemment des questions de théologie biblique particulièrement importantes.

Assyriologie et Egyptologie. — *Israélites en Assyrie, Juifs en Babylonie :* Mgr Gry, *Le Muséon*, XXXVI, 1-2 1923, p. 1-26.

De Cosmogonia babylonica et biblica : Deimel, *V. D.* 1923, p. 155-160.

De decem Babyloniorum regibus ante diluvium regnantibus : Deimel, *V. D.* 1923, p. 215-217.

Recentes effossiones in Ur Chaldæorum : Deimel, *V. D.* 1923, p. 218-220.

Novus textus cuneiformis de Paradiso et de peccato Protoparentum (?) : Deimel, *V. D.* 1923, p. 347-349.

La date de Hammourabi revisée (1947-1905) : Condamin, *R. Sc. Rel.* 1923, p. 84-88.

Regia sepulcra in Ægypto : Mallon, *V. D.* 1923, p. 92-96 et 185-188.

Religio Ægyptiorum, judicium et retributio : Mallon, *V. D.* 1923, p. 252-254.

Anciennes versions bibliques. — *Deux feuilles d'un texte préhiéronymien des Evangiles :* de Bruyne, *R. Bén.* 1923, p. 62-80.

Vetus Romana : d'Alès, *B.* 1923, p. 56-90.

On the date of the Codex Toletanus : Lowe, *R. Bén.* 1923, p. 167-271.

Un manuscrit palimpseste de la Vulgate hiéronymienne des Evangiles : Royet, *B.* 1923, p. 39-58, 213-237, 372-382.

Un Codice carsclunico della Casanatense e la Bibbia araba del 1671 : Vaccari, *B.* 1923, p. 96-107.

Apocryphes. *Ancora l' « Apocryphum Jeremiæ » :* Vaccari, *B.* 1923, p. 312-314.

Evangelia Apocrypha : Vitti, *V. D.* 1923, p. 20-27.

Epistula Apostolorum apocrypha : Vitti, *V. D.* 1923, p. 367-373.

De Beatæ Virginis Annuntiatione juxta Evangelia apocrypha : Vitti, *V. D.* 1923, p. 67-74.

Patrologie biblique. — *S. Irénée : son opinion sur l'Ecriture règle de foi, son canon des Ecritures, son texte et ses citations, son interprétation des Ecritures :* Vernet, *Dict. Théo.* fasc. 58 et 59, col. 2414-2423.

Isaac, juif converti du IV^e^ siècle et l'Ambrosiaster : Bareille-Mangenot, *Dict. Théo.* fasc. 59, 2^e^ partie, col. 1-8.

S. Jean Chrysostome, son opinion sur la Sainte Ecriture et l'usage qu'il en fit : Bardy, *Dict. Théo.* fasc. 62-63, col. 672-673.

Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur S. Jean d'après la version syriaque : Vosté, *R. B.* 1923, p. 522-551.

Pélage et le texte de S. Paul : Chapman, *Revue d'histoire eccli.* 1923, p. 24-42.

Hieronymiana, IV. Notes critiques : sur un texte de la lettre à Lœta, n° 1 ; sur une prétendue allusion à S. Jean Chrysostome où Cavallera proposerait maintenant de voir Eusèbe d'Emèse ; sur la date du *De Viris* pour préciser ce qui en est dit dans *S. Jérôme*, t. II, p. 31 : Cavallera, *B. Litt. Eccli.* 1923, p. 298-301.

Une lettre apocryphe inédite de Jérôme au pape S. Damase : Dom Morin, *R. Bén.* 1923, p. 121-125.

S. Jérôme : biographie, œuvres, doctrine, en particulier sur l'inspiration, l'inerrance, l'interprétation des Saintes Ecritures, la nature et l'origine de l'épiscopat : Forget, *Dict. Théo.* fasc. 62-63, col. 894-983.

Il Salterio ascoliano e Giuliano Eclanese : Vaccari, *B.* 1923, p. 337-355.

Isidore de Péluse, sa doctrine sur l'Ecriture : Bareille, *Dict. Théo.* fasc. 59, 2^e^ partie, col. 89-91.

Un rapprochement littéraire entre la vie de S. Siméon le Stylite et les Actes des Apôtres : Huby, *R. Sc. Rel.* 1923, p. 554-556.

La catina græca in Giobbe : Bertini, *B.* 1923, p. 129-142.

Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin : Pelster, *B.* 1923, p. 300-311.

Fouilles et Géographie biblique. — *Cartes murales pour l'enseignement de l'A. et du N. T. dans les écoles primaires et secondaires :* Brassac, *R. A.* 15 mars 1923, p. 762.

L'année archéologique 1922 en Palestine. Nouvelle classification des antiquités palestiniennes ; organisation des recherches : Vincent, *R. B.* 1923, p. 273-279.

Fouilles américaines à Tell-el-Foul (Gibe'a), Beisan : Vincent, *R. B.* 1923, p. 426-441 ; — Mallon, *B.* 1923, p. 236-240.

Un hypogée juif à Bethphagé : Orfali, *R. B.* 1923, p. 253-260.

Le nouvel hypogée de Byblos et l'hypogée royal de Gézer : Vincent, *R. B.* 1923, p. 552-574.

Naplouse d'après la carte de Madaba : Abel, *R. B.* 1923, p. 120-132.

Topographie des campagnes machabéennes : Abel, *R. B.* 1923, p. 495-521.

La liste géographique du papyrus 71 de Zénon (259 ou 258 av. J.-C.). Cette liste concerne la Palestine que Zénon, fonctionnaire des Ptolémées, parcourait alors en divers sens. (Sur le personnage de Zénon, voir *R. B.* 1920, p. 161-202) : Abel, *R. B.* 1923, p. 409-415.

Historia urbis Jericho : Szczepanski, *V. D.* 1923, p. 27-32, 121-128. (Un article sur la même question avait déjà paru en 1922, *V. D.* p. 278-286).

Herméneutique, théologie biblique, anciens usages. — *Une série de Beth essentiæ méconnus :* Joüon, *B.* 1923, p. 318-320.

Ben « fils de » pour « petit-fils de » : Joüon, *B.* 1923, p. 317.

L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien : Dhorme, *R. B.* 1923, p. 185-212. (Cette série d'articles, publiés dans la *R. B.* de 1920-1923, a paru en tirage à part chez Gabalda, 12 fr.).

La valeur de l'article dans le grec biblique : Brassac, *R. A.* 15 août 1923, p. 636-638.

Papyri hebraicæ : Vaccari, *V. D.* 1923, p. 283-286.

A propos d'une nouvelle édition (celle de Cowlen, *Aramaic papyri of the fifth Century*, Oxford, 1923) *des papyrus araméens d'Eléphantine :* Van Hoonacker, *Le Muséon*, XXXVI, 1-2 1923, p. 67-82.

Quelques hébraismes du Codex Sinaïticus de Tobie : Joüon, *B.* 1923, p. 168-174.

Inspiration de la Sainte Ecriture : nom, existence, nature, étendue ; effet principal l'inerrance : Mangenot, *Dict. Théo.* fasc. 56-59, col. 2068-2266.

Interprétation de l'Ecriture : Mangenot-Rivière, *Dict. Théo.* fasc. 58-59, col. 2290-2343.

Matrimonium in Palæstina : Power, *V. D.* 1923, p. 58-63, 117-121. Du même auteur, article sur le même sujet dans *V. D.* 1922, p. 242-246.

De ratione salutandi in Palæstina : Power, *V. D.* 1923, p. 179-184.

Hospitalitatis cultus in Palæstina : Power, *V. D.* 1923, p. 280-283.

Reconnaissance et remerciement en hébreu biblique : Joüon, *B.* 1923, p. 381-385.

II. Ancien Testament. — Pentateuque. — *Pentateuque et Hexateuque :* Höpfl, *Dict. Apol.* fasc. 18, col. 1883-1920.

Le sens de « min » *dans le récit de la création :* Schepens, *R. Sc. Rel.* 1923, p. 161-164.

« *In principio creavit Deus cœlum et terram* » *:* Fernandez, *V. D.* 1923, p. 13-20.

« *Factum est vespere et mane dies unus* » (Gen. I, 5) : Fernandez, *V. D.* 1923, p. 89-91.

De Gigantibus in sacris Libris : Foschiani, *V. D.* 1923, p. 340-343.

Abraham Patriarcha noster : Hoh, *ib.*, p. 343-346.

An integer Decalogus tribuendus sit Moysi ? Th. Ab. Orbiso, *V. D.* 1923, p. 264-271.

Sacrificium Isaac : Hoeffele, *V. D.* 1923, p. 210-215.

Epoque des Juges et des Rois. — *L'extermination des Cananéens :* Brassac, *R. A.* 1^er^ août 1923, p. 573-574.

Le miracle hébreu, à propos du livre récent de Desnoyers Histoire du Peuple hébreu des Juges à la captivité (cf. *Ami* 7 juin 1923, p. 356-360) : Magnin, *Correspondant* 10 fév. 1923, p. 481-501.

Le royaume d'Israël et de Juda, de la sécession à Omri : Desnoyers, *B. Litt. eccli.* 1923, p. 249-276.

Utrum Judith laudanda sit an reprehendenda ? Meyer, *V. D.* 1923, p. 173-179.

Judith XVI, 15 : Joüon, *B.* 1923, p. 112.

Les Prophètes. — *Pascal et l'argument prophétique :* Jolivet, *R. A.* 15 juillet et 1er août 1923, p. 486-494 et 513-522.

De prophetismo Israelitico : du Mesnil, *V. D.* 1923, p. 113-116 et 147-150.

Le réalisme dans les symboles des Prophètes : Régnier, *R. B.* 1923, p. 383-408.

Isaie : le prophète : sa vie, son milieu, son époque ; son livre, sa doctrine ; la prophétie de l'Emmanuel, le Roi messianique, le Serviteur de Yahveh : Tobac, *Dict. Théo.* fasc. 59, 2e partie, col. 14-79.

Emmanuel : Murillo, *V. D.* 1923, p. 8-13.

Isaïe VII, 16 : Condamin, *R. Sc. Rel.* 1923, p. 160-161.

Jérémie : sa vie ; son milieu, son livre ; témoignage de Jérémie sur l'histoire de son temps, ses enseignements doctrinaux : Clamer, *Dict. Théo.* fasc. 62 et 63, col. 842-886.

Sovereignty and Realm in Dan. II, *44 :* Lattey, *B.* 1923, p. 91-94.

La vision de l'épha dans Zach. V, *5 :* Van Hoonacker, *R. Bén.* 1923, p. 57-61 (précise et corrige l'interprétation donnée dans son commentaire des douze Petits Prophètes).

Les Psaumes. — *Commentaires du nouveau Psautier :* Brassac, *R. A.* 15 mars 1923, p. 762-763.

Notes sur le Ps. XLV : Podechard, *R. B.* 1923, p. 28-38 ; *sur le Ps.* LXXIII : p. 238-252.

Les psaumes des Fils de Coré : Calès, *R. Sc. Rel.* 1923 (Ps. XLII-XLIII, p. 66-76 ; Ps. XLIV, p. 153-160 ; Ps. XLV, p. 313-322 ; Ps. XLVI, p. 437-443 ; Ps. XLVII-XLVIII, p. 543-553).

Israelitarum... humilis deprecatio : Zorell, *V. D.* 1923, p. 49-51.

Christi sacram passionem ingressuri ad Patrem oratio, Ps. XV (heb. 16) : Zorell, *V. D.* 1923, p. 81-84.

Pro populi liberatione solemnis gratiarum actio, Ps. LXV (heb. 66) : Zorell; *V. D.* 1923, p. 100-102.

Quam bonus Israël Deus ! Ps. LXXII (heb. 73) : Zorell, *V. D.* 1923, p. 140-143.

Carmen nuptiale canitur Regi Messiæ, Ps. XLIV (heb. 45) : Zorell, *V. D.* 1923, p. 249-252.

« *Deus, judicium tuum regi da,* » Ps. LXXI (heb. 72) : Zorell, *V. D.* 1923, p. 294-296.

« *Memento, Domine, David,* » Ps. CXXXI (heb. 132) : Zorell, *V. D.* 1923, p. 332-335 ; — Fernandez, *V. D.* 1923, p. 225-231.

« *Tu ad dexteram Dei sedes : judex crederis esse venturus,* » Ps. CIX (heb. 110) : Zorell, *V. D.* 1923, p. 353-356.

« *Dies formabuntur et nemo in eis,* » Ps. CXXXVIII (heb. 139), 16 : Zorell, *B.* 1923, p. 315-317.

Textkritisches zum 118 Psalm (heb. 119) : Zorell, *B.* 1923, p. 375-380.

« *Foderunt manus meas et pedes meos,* » Ps. XXI, 17 : Eerenbeemt, *V. D.* 1923, p. 85-89.

« *Divisi sunt ab ira vultus ejus,* » Ps. LIV, 22 : Kroon, *V. D.* 1923, p. 91-92.

« *Qui habitat,* » Ps. XC : Vaccari, *V. D.* 1923, p. 42-48.

Livres didactiques et sapientiaux. — *Ecclésiaste ou Job :* Dhorme, *R. B.* 1923, p. 5-27.

« *Lapides torrentis illi dulces fuerunt* » (Job XXI, 33) d'après la révision faite sur le grec par S. Jérôme de l'ancienne version latine : Abel, *R. B.* 1923, p. 598-601.

« *Septies enim cadet Justus et resurget* » (Prov. XXIV, 16) : Kroon, *V. D.* 1923, p. 335-337.

Navis pelagizans (Prov. XXX, 18) : Vaccari, *B.* 1923, p. 179-180.

Eccli. XXIV, *20 de Beata Virgine :* Vaccari, *V. D.* 1923, p. 136-140.

« *Quasi plantatio rosæ in Jericho* » (Eccli. XXIV, 18) : Vaccari, *V. D.* 1923, p. 289-294.

Epoque post-exilienne. — *La succession chronologique Néhémie-Esdras :* Van Hoonacker, *R. B.* 1923, p. 481-494.

L'âme juive au temps des Perses : Touzard, *R. B.* 1923, p. 59-79.

Bibliographie sur la période machabéenne de l'histoire juive : Brassac, *R. A.* 1er mai 1923, p. 189-191.

III. Nouveau Testament. — *Principales vies de Jésus en français :* Brassac, *R. A.* 1er janv. 1923, p. 439-441.

Editions d'Evangiles pour la propagande : Brassac, *R. A.* 15 août 1923, p. 635.

La traduction du N. T. en français par M. Loisy (louangée bien à tort par le *Journal des Débats* du 19 fév. 1923) : Brassac, *R. A.* 1er juillet 1923, p. 445-448.

Editions d'Evangiles annotés pour Fidèles instruits : Brassac, *R. A.* 15 mars 1923, p. 763.

Die Einheitlichkeit der armenischen Evangelienübersetzung : Merk, *B.* 1923, p. 356-374.

Jean-Baptiste ; son baptême : histoire, nature : Houbaut, *Dict. Théo.* fasc. 62-63, col. 646-656.

Jésus-Christ. — *Jésus-Christ préparé et prédit ; J.-C. et les documents de l'âge apostolique ; J.-C. et la théologie catholique ; J.-C. et la critique ; principales Vies catholiques de J.-C. :* A. Michel, *Dict. Théo.* fasc. 62-64, col. 1108-1411.

Le début du ministère de Jésus en Galilée : Levesque, *R. A.* 15 fév., 1er et 15 mars 1923, p. 587-600, 648-664 et 741-749.

Le ministère de Jésus en Judée et en Galilée : Levesque, *R. A.* 15 sept. 1923, p. 705-715, et 1er octob. 1923, p. 26-33.

Relatio inter humanam Jesu naturam et Spiritum Sanctum : Panadès, *V. D.* 1923, p. 272-280 et 297-301.

De amabili humanitate Christi : Hoh, *V. D.* 1923, p. 143-146 et 165-168.

De Christo in arte dicendi magistro : Hoh, *V. D.* 1923, p. 302-304.

Christus Pastor, Messias et Deus : Bover, *V. D.* 1923, p. 51-58.

Explication de passages évangéliques. — « *Nolite jurare omnino* » (Mt. III, 34) : Olivieri, *B.* 1923, p. 385 390.

« *Caro non prodest quidquam* » (Jo. VI, 64) : Tondelli, *B.* 1923, p. 320-327.

« *Nonne hic est fabri filius ?* » (Mc. VI, 3) : Höpfl, *B.* 1923, p. 41-55.

Cœcus in Jericho sanatur : Fonck, *V. D.* 1923, p. 34-42.

Regnum Christi et regnum Satanæ (Luc II, 14-28) : Fonck, *V. D.* 1923, p. 74-81.

Christus imperat ventis et mari (Mt. VIII, 23-27) : Fonck, *V. D.* 1923, p. 321-328.

Nuntii Johannis (Mt. XI, 2-10) : Fonck, *V. D.* 1923, p. 357-365.

« *Sedebitis et vos super sedes duodecim* » (Mt. XIX, 27-28) : Santos Olivera, *V. D.* 1923, p. 161-165.

« *Nemo potest duobus dominis servire* » (Mt. VI, 24) : Holzmeister, *V. D.* 1923, p. 304-306.

« *Prudentes sicut serpentes* » : Ejarque, *V. D.* 1923, p. 102-108.

Théologie du Nouveau Testament. — *Les Mystères paiens et le Christianisme :* P. Mainage, *Correspondant,* 10 avril 1923, p. 52-75.

De mysteriis ethnicis et Mysterio christiano : Médebielle, *V. D.* 1923, p. 241-248.

Le titre « Kyrios » et la dignité royale de Jésus : Cerfaux, *Sc. Ph. et Théol.* 1923, p. 125-153. (Le 1er article sur le même sujet avait paru dans la même Revue en 1922, p. 40 et suiv.).

La forme primitive du Gloria in excelsis *: prière au Christ ou prière à Dieu le Père :* Lebreton, *R. Sc. Rel.* 1923, p. 322-329. (L'auteur opte pour la première alternative).

L'unité dans le Christ : M. d'Herbigny, *Correspondant,* 10 fév. 1923, p. 385-407.

La vie donnée en rançon (Mt. x, 25) : Médebielle, *B.* 1923, p. 3-40.

Les possessions diaboliques dans les Evangiles :

Waffelaert, *Dict. Apolog.* fasc. 19, col. 65-71. (Cf. même *Dict.*, t. II, col. 1460-1464).

La conception du salut d'après les Evangiles synoptiques : Colon, *R. Stras.* 1923, p. 62-92 et 472-507.

Enseignement du N. T. sur la prière : d'Alès, *Dict. Apolog.* fasc. 19, col. 270-272.

La prédestination dans le N. T. : d'Alès, *Dict. Apolog.* fasc. 19, col. 196-204.

De Adventistis : Merk, *V. D.* 1923, p. 315-319.

Le texte « Accipite Spiritum Sanctum » *et le pouvoir de confesser :* Brassac, *R. A.* 15 août 1923, p. 633-635.

L'institution du Sacrement de Pénitence dans le N. T. ; les péchés irrémissibles : blasphème contre le Saint-Esprit, les péchés des fidèles d'après l'épître aux Hébreux, le péché mortel d'après la *Iª Joannis,* la pratique des Apôtres : d'Alès, *Dict. Apolog.* fasc. 18, col. 1756-1763.

Universalismus Evangelii in ævo apostolico : Murillo, *V. D.* 1923, p. 151-155.

Le Christ de l'histoire dans l'œuvre de S. Paul : de Grandmaison, *R. Sc. Rel.* 1923, p. 481-490.

S. Paul et le Paulinisme : Prat, *Dict. Apolog.* fasc. 18, col. 1621-1654.

Paulus et Eucharistia ; Lattey, *V. D.* 1923, p. 108-112.

De divinitate Christi juxta B. Paulum : Lattey, *V. D.* 1923, p. 198-206.

De existentia Dei cognita juxta B. Paulum : Lattey, *V. D.* 1923, p. 311-314.

« *Imaginis* » *notio apud B. Paulum :* Bover, *V. D.* 1923, p. 174-179.

Spiritualis Beatæ Mariæ Virginis maternitas in Christo Jesu B. Pauli documentis comprobata : Bover, *V. D.* 1923, p. 307-310.

Le Quatrième Evangile. — *S. Jean, Apôtre et Evangéliste :* Vénard, *Dict. Théo.* fasc. 60-61, col. 537-539.

S. Jean, sa vie, ses œuvres : Pannier, *Facultés catholiques de Lille,* 1923, p. 244-249.

Pour l'historicité du quatrième Evangile : Guenner, *R. A.* 1er août 1923, p. 527-534.

Origine et caractère du quatrième Evangile ; sa doctrine : Vénard, *Dict. Théo.* fasc. 60-61, col. 539-584.

Le Logos d'Héraclite : Lagrange, *R. B.* 1923, p. 96-107.

Vers le Logos de S. Jean, le Logos de Philon : Lagrange, *R. B.* 1923, p. 161-184 et 321-371.

Période apostolique et Actes des Apôtres. — *S. Pierre à Rome :* d'Alès, *Dict. Apolog.* fasc. 19, col. 25-36.

Iter Petri romanum ejusque tempus : Murillo, *V. D.* 1923, p. 168-173.

Neuere Ansichten über die Echteit der Primatsstelle (Mt. XVI, 17) : Dieckmann, *B.* 1923, p. 189 200.

The Staff of the Apostles : Power, *B.* 1923, p. 241-266.

Pentecoste : Santos Olivera, *V. D.* 1923, p. 132-135.

« *Les Actes des Apôtres* » *d'Alfred Loisy :* Allo, *R. B.* 1923, p. 284-302.

Epîtres et Apocalypse. — *Chronologie de S. Paul :* Kugler, *V. D.* 1923, p. 351-352.

« *Justus ex fide vivit* » (Rom. I, 17) : Merk, *V. D.* 1923, p. 193-198, 231-237, 257-264.

« *Justus ex fide vivit* » (Gal. III, 11) : Ruffenach, *V. D.* 1923, p. 337-340.

« *Et semini tuo qui est Christus* » (Gal. III, 16) : Bover, *V. D.* 1923, p. 365-366.

In Rom. V, *15 exegesis logica :* Bover, *B.* 1923, p. 94-96.

Annotationes homeliticæ in I Thess. I, 1-10 : Murillo, *V. D.* 1923, p. 328-332.

Worauf bezieht sich die πρώτη ἀπολογία? (II Tim. IV, 16) : Meinert, *B.* 1923, p. 390-394. (Ce texte viserait la première captivité de S. Paul et non la seconde).

Les épîtres de S. Jean : Vénard, *Dict. Théo.* fasc. 60-61, col. 584-593.

L'épître de S. Jacques : Colon, *Dict. Théo.* fasc. 60-61, col. 260-283.

De regno mille annorum in Apocalypsi : Höpfl, *V. D.* 1923, p. 206-210 et 237-241.

A pretended interpolation in the Apoc. XIV, 4, 5 : Power, *B.* 1923, p. 108-112.

§ 4. — *Ouvrages récemment parus* [1]

Dom Delatte, *Les Epîtres de S. Paul,* t. I. Librairie St-Alphonse, Esschen (Belgique).

Biard, *Les Vertus théologales d'après les épîtres de S. Paul.* Paris, Gabalda.

Lukyn Williams, *Ecclesiastes.* Cambridge, University Press.

The Gospel according to S. Mark d'après *The Westminster version of the Sacred Scriptures.*

Vulliaud, *La Kabbale juive, Histoire et doctrine,* 2 vol. Paris, Nourry.

Griffiths, *The Exodus in the light of the Arcœology.* London, Robert Scott.

Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique avec paradigmes et Index.* Institut Biblique pontifical, Rome, 35, Piazza della Pilotta.

Höpfl, *Tractatus de Inspiratione Sacræ Scripturæ et Compendium Hermeneuticæ Biblicæ Catholicæ.* Rome, Spithœver, 84, Piazza di Spagna.

Jean, *Le milieu biblique avant J.-C.* Tome II : *La Littérature.* Paris, Geuthner.

Loisy, *L'Apocalypse de Jean.* Paris, Nourry, 1923.

LITURGIE

Q. — Je serais bien reconnaissant à l'*Ami* de me tirer d'embarras.

Il s'agit des fêtes dont la solennité est renvoyée au dimanche. Mon prédécesseur à la rédaction de l'*Ordo* les avait rangées en trois catégories, et prescrivait selon le cas : *toutes* les messes de la solennité, excepté la messe paroissiale (schéma I) ; — *deux* messes de la solennité : une chantée et une basse (schéma II) ; — *une seule* messe de la solennité (schéma III).

Or, j'ai sous les yeux cinq *Ordos* de l'année dernière, et il y a entre eux, sur ce point, la plus grande variété. Ainsi, v. g., pour la solennité de la Dédicace des églises, deux de ces *Ordos* prescrivaient une seule messe de la solennité ; deux autres prescrivaient toutes les messes, excepté la messe paroissiale ; enfin un *Ordo* prescrivait deux messes de la solennité.

Je vous envoie ci-jointe la liste des fêtes dont nous avons à faire la solennité dans le diocèse, avec le schéma employé pour chacune d'elles, et je vous serais reconnaissant de me dire s'il y a quelque chose à y modifier.

R. — I. Rien ne s'oppose absolument à ce que, dans l'*Ordo* diocésain dont on vous a confié la rédaction, vous mainteniez la classification des solennités externes adoptée par votre prédécesseur [2]. Toutefois, sur quelques points, des précisions semblent nécessaires.

1° Si l'on excepte pour la France les solennités extérieures de l'Epiphanie, des SS. Pierre et Paul et du Patron principal du lieu, renvoyées d'obligation au dimanche suivant chaque fois que ces fêtes tombent un autre jour que le dimanche, et la solennité extérieure de la Fête-Dieu, qui doit toujours se faire le dimanche dans l'octave de cette même fête (Décret du card. Caprara, 9 avril 1802), il n'est *pres-*

[1] L'indication de ces ouvrages, en cet endroit, est un simple accusé de réception. Nous nous réservons toujours de faire, après lecture, les réserves qui pourraient s'imposer.

[2] On pourrait aussi classer les solennités extérieures soit d'après leur caractère obligatoire ou facultatif, soit d'après l'origine de la concession.

crit [1] nulle part de célébrer la messe des autres solennités transférées : celles-ci, quelles qu'elles soient, demeurent purement facultatives pour les églises auxquelles elles ont été concédées. (S. R. C., 12 févr. 1916, *Dubia,* ad 2; cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 3).

2° Sauf indult particulier, le fait de chanter un dimanche la messe d'une solennité transférée ne saurait dispenser de la célébration de la messe conventuelle conforme à l'office du jour, là où cette messe est obligatoire. (Nouv. rubr. du Missel, tit. II, n. 11 ; Déclaration du card. Caprara, 21 juin 1804, 2°). Bien plus, le dimanche où a lieu quelqu'une des solennités extérieures prévues uniquement par le décret général de la S. C. des Rites en date du 28 octobre 1913, les églises astreintes à la messe conventuelle ne peuvent, d'après ledit décret (§ I, n. 2), avoir d'autre messe chantée que la messe conforme à l'office occurrent.

3° La défense, stipulée dans le décret général de la S. C. des Rites du 28 octobre 1913, d'appliquer *pro populo* la messe des solennités extérieures autorisées par le même décret [2] ne s'étend pas à celles de ces solennités qui sont aussi mentionnées au titre IV des nouvelles rubriques du Missel. (S. R. C., 16 juin 1922, *Hildesien.*, ad 8) [3]. Elle n'atteint donc pas, entre autres, la messe de la solennité extérieure de la Dédicace de l'église propre.

4° Il conviendrait que la troisième catégorie de solennités, telle que l'a établie votre prédécesseur, fût elle-même subdivisée en deux sections. Dans l'une seraient groupées les solennités exclusivement concordataires, dont l'unique messe doit être chantée (S. R. C., 6 sept. 1890, n. 3735, ad 1), et celles qui leur ont été assimilées dans la suite [4]. L'autre section comprendrait les solennités de 2e classe introduites par le décret général du 28 octobre 1913, et dont la messe peut *ad libitum* être chantée ou simplement lue.

II. — Fixé désormais pour toutes les églises consacrées de France, sauf pour les cathédrales, au 6 novembre (Indult du 14 janv. 1914), l'anniversaire de la Dédicace de l'église propre peut, quand il tombe hors du dimanche, avoir sa solennité extérieure reportée : *a)* soit, en vertu des nouvelles rubriques du Missel (tit. IV, n. 3), au dimanche qui suit immédiatement l'incidence de la fête ; — *b)* soit, en vertu du décret général de la S. C. des Rites du 28 octobre 1913, au dimanche même auquel, antérieurement à ce décret, était attaché en France le susdit anniversaire, c'est-à-dire au premier dimanche après l'octave de la Toussaint. De la solennité ainsi transférée de la Dédicace on est autorisé, sous les réserves ci-dessus précisées au sujet de la messe conventuelle, à célébrer : dans le premier cas, une messe solennelle, ou tout au moins chantée, et une messe basse ; dans le second cas, jusqu'à nouvel ordre, toutes les messes.

Or, en 1922 et en 1923, le premier dimanche après le 6 novembre se trouvait être aussi le premier dimanche après l'octave de la Toussaint [1]. Voilà pourquoi certains *Ordos* ont indiqué, pour ce dimanche, deux messes de la solennité transférée de la Dédicace, tandis que d'autres permettaient toutes les messes de la même solennité.

Quant aux *Ordos* n'autorisant ce jour-là qu'une messe de la solennité extérieure de la Dédicace, nous ne voyons pas de quelle autorité ils pourraient se réclamer pour confirmer leur dire.

III. — La liste des solennités extérieures que vous nous avez envoyée aurait à être complétée. Pourquoi, v. g., n'y pas mentionner la solennité facultative de N.-D. des Sept-Douleurs pour le 3e dimanche de septembre, ni surtout la solennité obligatoire du Patron principal de chaque localité ?

Par ailleurs, la solennité extérieure de sainte Jeanne d'Arc (double de 2e classe) se trouve rangée à tort parmi celles dont on peut célébrer deux messes.

Q. — L'*Ami* pourrait-il me donner le renseignement liturgique suivant ?

En 1924, la solennité extérieure de la Dédicace de l'église est renvoyée au dimanche 9 novembre. Or, ce jour-là tombe la fête de la Dédicace de la basilique du Saint-Sauveur. Comment fallait-il rédiger l'*Ordo* pour la messe de la solennité extérieure ?

R. — Constatons d'abord que, le 9 novembre, le rite double de 2e classe de la fête occurrente ne saurait faire obstacle à la célébration de la messe de la solennité extérieure de la Dédicace de l'église propre. (Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 3). Par ailleurs, il n'y a pas identité réelle entre l'objet matériel de cette solennité extérieure et celui de ladite fête ; car elles ont pour but, non pas d'honorer au fond, sous un double vocable, un seul et même mystère, mais de perpétuer séparément le souvenir de deux événements religieux qui sont et demeurent parfaitement distincts, à savoir : la consécration de l'église propre, et celle de l'archibasilique romaine du Saint-Sauveur.

Des messes de la solennité extérieure de la Dédicace permises en vertu soit des nouvelles rubriques du Missel *(loc. cit.)*, soit du décret général de la S. C. des Rites en date du 28 octobre 1913. § I, n. 2, chacune [2] comporte le *Gloria in excelsis* et le *Credo.* (Nouv. rubr. du Missel, tit. VII, n. 1 et 3). On devra, le dimanche 9 novembre 1924, y faire la mémoire de la fête occurrente de l'archibasilique du Saint-Sauveur par l'oraison *Deus, qui invisibiliter* [3], puis la mémoire du 22e dimanche après

[1] Dans la question à laquelle nous répondons présentement, le mot « prescrire » a vraisemblablement trahi la pensée de notre distingué consultant.

[2] On sait qu'en vertu d'un indult du 14 janvier 1914, la messe de ces solennités peut néanmoins être appliquée *pro populo* dans les églises de France où il n'y a qu'une messe.

[3] Voir l'*Ami* du 31 août 1922, p. 552 et 553.

[4] V. g. les solennités de l'Immaculée-Conception et de la Nativité de la B. V. M., concédées depuis longtemps à certains diocèses.

[1] Il en sera de même en 1924.

[2] En ce qui concerne le nombre des messes de la solennité extérieure de la Dédicace, voir la réponse à la question précédente.

[3] Le fait qu'une rubrique spéciale du Bréviaire et du Missel prévoit l'emploi éventuel de cette oraison pour éviter une répétition, confirme ce que nous avons dit plus haut. S'il y avait identité d'objet, ni l'office ni la messe de la Dédicace d'une église n'admettraient la commémoraison de la Dédicace d'une autre église, et partant il ne serait pas nécessaire de varier l'oraison.

la Pentecôte *(ibid.*, tit. V, n. 3) ; la préface sera celle de la T. S. Trinité (cf. S. R. C., 17 nov. 1922, *Dubia*, ad 2) [1] ; et, pour dernier évangile, on lira celui du dimanche (Nouv. rubr. du Missel, tit. IX, n. 1).

Toutefois, s'il y avait aussi ce jour-là, dans la même église, une messe conventuelle ou chantée conforme à l'office occurrent, la messe chantée de la solennité extérieure de la Dédicace de l'église propre se célébrerait sans aucune commémoraison ; on y prendrait la préface commune et le dernier évangile *In principio. (Ibid.*, tit. V, n. 4).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples, par Dom P. Bastien, O. S B. — 3e édit. Un vol. in-8 de 416 p., 20 f. — Bruges, Beyaert, 1923.

C'est la troisième édition, soigneusement adaptée au *Codex*, du très estimé, et de tout point très estimable *Directoire* du P. Bastien, canoniste de marque, justement réputé. Le nouveau droit a, de façon assez notable, modifié l'ancien *jus religiosorum*, qu'il a précisé et simplifié, surtout en ce qui concerne la discipline canonique générale des Congrégations à vœux simples. A l'extrême rigueur, le texte des nouveaux canons pourrait suffire, à qui toutefois serait par avance en état de les bien entendre. Mais, outre que plusieurs de ces textes prêtent à des divergences d'interprétation, beaucoup de questions, d'ordre pratique surtout, restent à résoudre, que le nouveau droit n'a pas expressément envisagées, et pour lesquelles, donc, il faut recourir aux enseignements de la théologie morale et des anciens commentaires du droit canonique.

C'est ce qu'a fort bien compris le P. B. et de quoi il est à féliciter. Son *Directoire*, sans être un traité classique proprement dit, et complet, *de Religiosis*, se garde cependant de s'en tenir aux limites étroites du *Codex*. Il a soin d'offrir aux Congrégations religieuses, en même temps que le droit nouveau, un ensemble de renseignements accessoires, qui en font un véritable *Guide pratique*, de la vie religieuse d'abord, bien entendu, et aussi de tout ce qui concerne la fondation, les Règles et Constitutions, les démarches à fin d'approbation apostolique, et, en général, les conditions courantes de la vie organique des Instituts (hommes et femmes) à vœux simples.

Il nous paraît bon de signaler et de recommander aussi ce *Directoire* aux prêtres du clergé séculier ; ils pourront à l'occasion y puiser des connaissances utiles pour leurs relations éventuelles avec des Congrégations ou des personnes religieuses. Ils y trouveront même traitées parfois des questions de droit et de morale qui les intéressent tout autant que les religieux. Le P. B. touche par exemple le problème bien connu, et commun, de la *negotiatio* permise ou défendue aux clercs sous forme d'*actions* (n. 520). Il admet l'opinion « large, » qui est aussi la nôtre, sous certaines réserves, néanmoins, auxquelles il aurait pu, à notre avis, ajouter de façon plus expresse que le clerc ne doit « risquer » en « actions » que de l'argent *bien à lui*, absolument *libre*, et dont la perte n'entraînerait point des *per accidens* fâcheux qui, en pareille matière, sont toujours à prévoir.

Pour une 4e édition du *Directoire*, que nous souhaitons, — et il la mérite, — nous demandons à l'auteur de surveiller ou de faire surveiller de plus près par une compétence littéraire française l'allure et la correction de son style, qui laissent de ci de là un peu à désirer. V. g. : « appendice » est du masculin (p. 343, note 1) ; « la Congr. ne juge pas *de* pouvoir »... *de* est de trop (p. 22, 3e l.). La liste des *errata* aurait pu être allongée. L'auteur est belge, c'est son excuse. Dommage, tout de même, qu'un si bon livre n'ait pas subi une correction typographique plus minutieuse.

Le Temporel des Papes et la Question romaine, par H. Cousin. — Un vol. in-8o de 325 p. — Besançon, 1922.

Le second titre est plus exact que le premier, car c'est là une histoire de la *Question romaine* plutôt que du *Temporel des Papes*. Nous disons cela pour éviter au lecteur la surprise de ne pas trouver dans le livre de M. C. ce que d'ailleurs celui-ci n'entend pas lui offrir : une étude de critique fouillée des origines et des développements historiques du pouvoir temporel des Papes. L'auteur en brosse, il est vrai, à titre d'introduction, une esquisse sommaire indispensable à l'intelligence de la Question romaine ; mais ce n'est qu'une esquisse, d'allure plutôt moralement apologétique et oratoire, et non une étude historique *ex professo* et approfondie. La Question romaine y est au contraire traitée (depuis 1848) avec une richesse de renseignements et de conclusions suggestives qui ne laisse à peu près rien à désirer. Le sujet n'est pas nouveau, et Dieu sait ce qu'il a fait couler d'encre et imprimer de plaquettes apologétiques, polémiques aussi, dans les derniers temps du second empire. M. C. n'a assurément pas eu la prétention de le rajeunir, ni d'y ajouter beaucoup d'inédit. N'eût-il que le mérite de tenir l'opinion catholique en éveil sur ce point de la « Question romaine, » ce fort volume, tout plein de saine doctrine et de pensées pieuses, vaudrait la peine d'être recommandé à l'attention des amis du Pape et de l'Eglise. On pourra ne pas goûter toutes les idées de l'auteur, ni partager, telles qu'il les présente, toutes ses espérances ; on lui rendra néanmoins cette justice que son livre mérite de prendre rang parmi nos meilleures apologies modernes du pouvoir temporel de la Papauté.

L'Eglise et le problème international, par le R. P. Coulet. — Un vol. in-18 de 248 p., 5 f. — Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris 6e (1923).

Ce n'est pas, à vrai dire, le problème des « nationalités » que pose et résout le P. Coulet dans ses conférences de Bordeaux, aujourd'hui réunies dans le présent volume, mais plutôt le problème des relations normales qui doivent exister entre les peuples, pour le plus grand bonheur de l'humanité. Néanmoins, envisagée sous cet angle « international, » la question n'est pas sans toucher indirectement aux controverses écloses de nos jours, surtout après la guerre, à propos du « nationalisme » et de l'idée de « patrie. » Aussi l'auteur n'a-t-il point manqué de donner, occasionnellement, sur ces points-là, satisfaction à ses auditeurs. Mais son but principal était autre, et, en un sens vrai, plus élevé. Quoi qu'il en soit, au double point de vue de l'histoire et de la sociologie, de la genèse fragmentaire, naturelle ou artificielle, des nations entre lesquelles s'est toujours partagée l'humanité, ce partage existe, a toujours existé, et l'on peut démontrer qu'il existera toujours. C'est donc un fait qui s'impose à l'attention du théologien philosophe, quant à la conséquence inévitable qu'il entraîne, des

[1] Voir l'*Ami* de 1923, p. 27.

relations « internationales. » Le P. C. n'a point de peine à mettre en évidence la fausse conception d'égoïsme et de morale indépendante qui explique dans le passé païen, et aujourd'hui encore, la perpétuelle instabilité de la paix internationale, les conflits insolubles entre peuples, les horreurs de la guerre. Il en irait autrement si les nations, les Etats, admettaient au-dessus d'eux la loi morale, de source divine, qui s'impose à la conscience collective des peuples tout comme à celle des individus ; loi morale de justice et de charité, dont le respect sincère et mutuel couperait court aux aveuglements brutaux de l'égoïsme et de la force. C'est donc, en définitive, à l'Eglise, dépositaire de cette loi morale, naturelle dans son fondement et fortifiée par la révélation, qu'il faut demander, comme l'ont fait les peuples chrétiens du moyen âge, la solution vraie, adéquate, unique, du problème international.

C'est plaisir de suivre le P. C. dans les développements qu'il donne à cette thèse, développements oratoires, bien entendu, puisqu'il s'agit de conférences prêchées, et non d'étude proprement technique, mais qui suffisent néanmoins largement à bien accuser tous les traits essentiels de la doctrine, à réfuter aussi les objections qu'elle soulève. Le style est clair, soigné, élégant même, comme il convient à des pièces de littérature dignes de la chaire en même temps que de l'auditoire auquel elles s'adressent.

Nous félicitons une fois de plus l'auteur de son « œuvre sociale » déjà considérable, et dont, puisque l'occcasion s'en présente, nous rappelons volontiers le détail que voici : *L'Eglise et le problème social, — La doctrine catholique du travail salarié, — La doctrine catholique du Capital, — La doctrine catholique de la Paix sociale, — L'Eglise et le Problème économique, — L'Eglise et le Problème politique.*

La Science mystérieuse des Pharaons, par l'abbé Th. Moreux. — Un vol. in-16 de 250 p., 7 f. — Paris, Doin, 1923.

Science, en effet, que celle-là, où l'on trouve résolus déjà, il y a 6000 ans, certains de nos plus difficiles problèmes scientifiques « modernes ; » et *mystérieuse,* assurément, tant paraît inaccessible pour nous l'explication de ses origines. Après avoir montré quelle science consommée suppose la construction de la grande Pyramide de Khéops, l'auteur fait une incursion à travers l'astronomie des Egyptiens et des Chaldéens, déjà passés maîtres dans l'art de prédire les phénomènes célestes ; chemin faisant, il démontre l'existence d'un peuple inconnu qui aurait inventé les constellations et transmis aux Chaldéens, probablement par une tradition orale, les résultats d'une science extrêmement avancée. Un examen des traditions philosophiques et religieuses conservées chez les différents peuples orientaux, et en particulier chez les Hébreux, conduit aux mêmes conclusions. Et ce qu'il y a de plus surprenant, ce sont les affirmations des peuples antiques sur la Cosmogonie, cette science si ardue qui nous laisse entrevoir le mécanisme de la formation des mondes.

Livre extrêmement curieux, comme on le voit, et écrit avec ce style de vulgarisation clair, tout simple, dont l'auteur nous a donné tant de remarquables échantillons dans ses œuvres précédentes. Si toutes ses conclusions ne sont pas également indiscutables, toutes sont au moins gravement suggestives, et parfois bien troublantes. Pour ne parler que de la grande Pyramide, on n'imagine pas, à moins de l'avoir lu, ce que M. M. y découvre d'applications inattendues, de hautes mathématiques et de géométrie. Chacune, prise à part, pourrait passer pour pure coïncidence de hasard. Ainsi, par exemple, M. M. n'ignore pas qu'il y a une infinité de rapports dont le nombre π peut être le quotient : il suffit de multiplier par 3,1415926535 un chiffre quelconque, qui sera pris pour dénominateur, et de mettre le produit en numérateur. Si donc les deux chiffres pharaoniques 931,22 (périmètre de la base) et 296,416 (le double de la hauteur) donnent le rapport

$$\frac{931.22}{296,416} = 3,1415\ldots\ (\pi)$$

cela ne prouve pas absolument que les architectes de la Pyramide aient eu à priori connaissance du rapport de la circonférence au diamètre, ni la pensée de « matérialiser » pour ainsi dire le nombre π dans les proportions géométriques du gigantesque monument. M. M. d'ailleurs en convient. Mais avec lui, l'on ne peut se défendre de trouver singulière cette coïncidence, plus mystérieuse encore si on la joint à tant d'autres, tout à fait troublante, enfin, si on la rapproche de cette autre singularité : l'aire de la section méridienne de la Pyramide est à l'aire de sa base dans le rapport de 1 à π !

Très curieuse, décidément, cette excursion archéologico-scientifique dans le domaine « ésotérique » de la « science mystérieuse des Pharaons, » et d'avant les Pharaons, en compagnie d'un guide aussi compétent et expérimenté que M. Moreux. Avis aux chercheurs et penseurs que ne rebutent point à l'avance les leçons de modestie qu'ils seraient exposés à rencontrer dans l'histoire.

Histoires de catéchisme, par E. Duplessy. — Trois vol. in-12 de 290 p., à 6 f. l'un. — Paris, Téqui.

Au t. I, les Vérités à croire ; au t. II, les Devoirs à pratiquer ; au t. III, les Moyens de sanctification. C'est le plan traditionnel, mais mis en œuvre par M. Duplessy ; et ce nom suffit à dire tout ce que l'on trouvera ici de pratique, de vivant, de pétillant, de neuf surtout et d'original. M. Duplessy s'est interdit de répéter les histoires qui traînent partout et sont connues de tous, sauf quand elles sont tellement adaptées au sujet qu'il est impossible de les taire. Mais, même alors, il les renouvelle, comme il renouvelle tout ce qu'il touche. Ce recueil est le fruit de toute une vie, de trente-cinq ou quarante ans de catéchisme. Il ravira nos enfants. M. Duplessy n'y a pas fait place aux histoires tirées de l'Ecriture Sainte, parce qu'il se propose de les grouper dans un volume à part.

Notions de Sociologie, par A. Lorton. — In-16 de VII-260 p., 5 f. 25. — Paris, de Gigord.

Nous avions de bons, d'excellents ouvrages de sociologie, tels les PP. Antoine et H. du Passage, le P. Belliot, etc., mais volumineux et fort coûteux. Voici un manuel bref qui sera le bienvenu. Il se publie sous le patronage de la *Société d'Education et d'Enseignement ;* il se présente avec une Préface très élogieuse de Mgr Lavallée, l'éminent Recteur des Facultés catholiques de Lyon ; il est un idéal de clarté et de précision. Quatre parties : sociologie économique, sociologie domestique, sociologie politique, enfin la religion, l'art et la science au point de vue sociologique. La sociologie certes n'est pas une science nouvelle ; mais jamais on n'en a tant parlé ; elle a sa place dans l'enseignement primaire même, et il faut que nous en puissions parler avec toute la précision possible. Ceux de nos confrères qui ont dans leurs écoles laïques des instituteurs ou institutrices catholiques, ont pu suivre, ces mois-ci, dans le *Bulletin national des membres catholiques de l'enseignement public primaire,* la série de discussions extrêmement intéressantes qui y paraissent sur ces matières. Il ne faut pas que nous prenions à ces questions, qui relèvent de la morale, un intérêt moindre que nos instituteurs.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 19 martii 1924.
Eug. Lindecker. *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 13 27 MARS 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

SOMMAIRE

I. Une convertie russe : Léonille de Sayn-Wittgenstein. — II. Mme Swetchine. — III. Mme Swetchine après sa conversion. *Jocelyn*. — IV. Grandeur et décadence de la déesse Raison. — V. Un sauvetage de relique sous la Terreur : le chef de S. Martial à Limoges. — VI. Grands timides. — VII. Le général Buat.

I. — L'autre jour, *Ami* 1923, p. 748, à propos des conversions russes du XIXe siècle, nous citions une lettre de la princesse Léonille de Sayn-Wittgenstein à Ernest Daudet. Ce n'est pas la première fois que ce nom se rencontrait sous notre plume. Déjà avant la guerre, on nous avait sollicité d'en parler longuement. On ne peut parler de tout à la fois. C'était une des personnalités les plus en vue du grand monde catholique. Elle mourut en 1918, à cent deux ans, en sa villa de Monabri, sur le chemin qui monte d'Ouchy à Lausanne. En mai 1916, on avait célébré le centenaire de sa naissance ; et de tous les points de l'univers avaient afflué les télégrammes et les témoignages de vénération : de Benoît XV elle recevait une lettre accompagnée d'un chapelet en or ; de Nicolas II un hommage qu'elle accueillait avec compassion : « Il est bien aimable, disait-elle, d'avoir songé à moi au milieu de ses épreuves ! » Il n'est pas jusqu'à Guillaume II qui n'ait tenu à se signaler par une dépêche, se souvenant que sa grand'mère l'impératrice Augusta n'avait pas eu d'amie plus chère que la princesse Léonille ; mais celle-ci, quand on lui donna lecture du télégramme impérial, n'y répondit que par un cri d'indignation : « Je le déteste, c'est le diable ! [1] »

C'était une convertie. C'est à ce titre surtout que nous aimerons à en parler ici. Depuis une trentaine d'années, l'*Ami* s'est plu à tenir registre de conversions célèbres ; et si l'on dénombrait toutes celles dont il a suivi les voies par le menu, la centaine serait aisément dépassée. Elles ont toujours le charme de la nouveauté ; aucune ne copie les autres. Dieu ne se répète jamais ; ses voies à travers les âmes sont l'infinie variété. Il n'y a pas, dans la nature physique, deux paysages qui se ressemblent ; et pas davantage dans le monde de la grâce il n'y a d'état d'âme qui ne nous révèle quelque merveille nouvelle.

La princesse Léonille naquit à Moscou le 9 mai 1816, fille du prince Ivan Bariatinski, conseiller intime d'Alexandre Ier, et d'une Allemande protestante, Wilhelmine de Keller, fille d'un diplomate prussien. Elle fut, comme ses frères et sœurs, baptisée et instruite dans la religion orthodoxe. Elle assistait souvent aux offices protestants célébrés dans la chapelle de sa mère ; mais là, rien ne l'attirait et la mentalité du prédicant lui était devenue odieuse. Ce qui l'attirait, par contre, et dès son enfance, c'était le catholicisme. Elle ne le connaissait pas ; elle n'avait jamais vu d'église catholique ; elle n'en entendait parler qu'en mal, au cours des discussions religieuses assez fréquentes à la maison. Et cependant c'est là qu'allait sa préférence. Il y avait, à la maison, deux serviteurs catholiques, qui un jour témoignèrent l'intention de se marier : le prince consentit que la bénédiction nuptiale leur fût donnée au château ; un salon fut transformé en chapelle, et un Dominicain y vint dire la messe. L'enfant, au seuil de la vieillesse, se souvenait encore des railleries que l'on en fit : — « Mais, dit-elle, j'avais vu ce moine, et l'impression qui m'en restait était un mélange de saisissement et de respect. »

Enfant, elle est d'âme très mystique, non sans quelque teinte romanesque. Dès qu'elle sait écrire, c'est pour couvrir des pages entières des élans de sa piété ou des aspirations de son cœur vers le bonheur, vers un mari idéal. Peut-être dès ce temps-là, et certainement en tous cas en ses années d'adolescence, elle subit l'attrait de la vie religieuse, mais pour y renoncer bien vite, dans la persuasion où elle est qu'il n'y a que des femmes catholiques qui soient dignes de porter l'habit religieux.

Une chose qui la révolte, ce sont les indignités du servage russe. C'était le temps du tsar Nicolas Ier, le temps où les favoris de la Cour se voyaient

[1] Voir la longue étude que lui a consacrée, sous ce titre : *Témoin d'un siècle*, Ernest Daudet, un de ses familiers : *Correspondant*, 10 juillet, 10 août, 10 octobre, 10 décembre 1919. Elle avait compté parmi ses amis français, Dupanloup, qui fut son directeur de conscience, Lacordaire, Ravignan, Montalembert, Berryer, Falloux, Augustin Cochin, et plus tard, Albert de Mun, Léon Lefébure, Etienne Lamy, Georges Goyau, etc., etc.

Nous avons donné en 1903, p. 495-7, une esquisse de la carrière d'une autre princesse de Sayn-Wittgenstein, Caroline, née celle-ci Polonaise et catholique, belle-sœur de Léonille. Caroline fit beaucoup plus de bruit dans le monde que Léonille, et un bruit fâcheux, surtout par ses relations avec le virtuose Liszt, et aussi par ses prétentions théologiques, réformatrices de l'Eglise. Léonille voyait rarement cette agitée et n'aimait pas à être confondue avec elle ; mais elle ne le disait pas et en parlait sans malveillance. Elle écrivait un jour, non sans ironie évidemment :

« Je suis très flattée lorsqu'on me confond avec elle : je deviens alors *quelqu'un ;* elle était un puits de science, elle a écrit des ouvrages théologiques qui ne forment pas moins de quatorze volumes et qui sont dignes d'un Père de l'Eglise. Et moi qui suis d'une ignorance !... »

allouer à titre gracieux des villages entiers avec leurs habitants, devenus dès lors leur propriété ou mieux leurs esclaves, traités comme des immeubles, vendus, achetés, négociés au gré du caprice ou de la cupidité de leurs possesseurs. Léonille, dès son enfance, ne peut rien penser de bon d'une Eglise qui, loin de protester contre ces brutalités, les autorise en invoquant la volonté du tsar.

Et de façon générale, elle n'admet pas une Eglise où le tsar, souverain laïc, se proclame le chef spirituel, le maître de la conscience de ses sujets, une Eglise où les prêtres ne sont que des employés de l'Etat et demeurent sous la dépendance d'un Synode qui à la vérité est composé de prélats, mais que préside un représentant du tsar qui n'est jamais l'un d'eux et presque toujours un général. Régime qui donne lieu à des scènes grotesques dont Léonille ne saura jamais parler qu'avec indignation. A un bal de la Cour, elle entend un jour la tsarine interpeller le procureur du Saint-Synode (un général de cavalerie) : « Saint-Synode, venez danser la mazurka avec moi. » Un autre jour, ce même général, au cours de sa mazurka, s'interrompt brusquement et s'arrête devant le tsar Nicolas pour lui donner d'un geste bouffon une bénédiction que le souverain reçoit en feignant une componction ridicule.

L'adolescence révèle en elle une beauté éblouissante. Elle n'en fera jamais cas ; et c'est ce qui la sauvera. De ce dédain elle renvoyait le mérite aux leçons de sa gouvernante, une femme de sens qui de bonne heure s'est attachée à la convaincre qu'à l'âge où elle entrera dans la catégorie des grandes personnes, on lui adressera plus d'un compliment, mais que c'est là une chose qui arrive à toutes les dames, aussi bien aux laides qu'aux belles, et qu'il n'y a donc pas à y faire autrement attention : — « L'essentiel pour vous, mon enfant, est de vous bien persuader que tous ces hommages seront des pièges tendus à votre naïveté : si vous aviez la sottise d'y ajouter foi, vous seriez aussitôt livrée à la risée du public par vos flatteurs eux-mêmes. »

L'excellente gouvernante ne s'est pas contentée d'avertir : elle veille. Un jour, pour une fête de famille, on avait organisé des tableaux vivants. Léonille y figure : revêtue de la robe du Carmel, à genoux, les bras étendus, elle représente sainte Thérèse en extase, si belle que les applaudissements éclatent et que le tableau est redemandé jusqu'à trois fois. Mais brusquement la gouvernante fait irruption sur la scène, tire avec force le rideau, et crie, affolée : « Assez ! assez ! » La pseudo-carmélite ne comprend pas d'abord. Quand elle voit ensuite que c'est elle qui est cause de cette bruyante intervention, elle en éprouve « autant de tristesse que de honte ; » et désormais elle s'effrayera à la seule idée d'attirer les regards. C'est ainsi qu'un matin, au moment d'achever sa toilette, n'ayant plus qu'un nœud de ruban à poser dans ses cheveux, elle trouve qu'il lui va trop bien, et sous prétexte qu'il n'est qu'une complication incommode, elle le jette loin d'elle.

On dut savoir bientôt dans le monde avec quelle énergie elle repoussait les hommages suspects. Mais cela n'arrêtait évidemment pas les indiscrets, qui se flattent toujours de réussir mieux que leurs devanciers. Un jour qu'elle avait subi, au cours d'un bal, de la part d'un jeune prince, des déclarations du pire goût, comme on lui remontrait que ce jeune homme et son frère passaient cependant pour très bien élevés : — « Mais alors, fait-elle, que doivent être les autres ? »

Jusqu'au tsar Nicolas qui s'oubliera devant elle. Elle passait souvent la soirée avec la tsarine, qui l'avait prise en singulière amitié. Maintes fois, tandis qu'elles causaient en tête-à-tête, le tsar entrait inopinément et s'asseyait par terre à leurs pieds. Nicolas Ier, qui ne se piquait pas de fidélité conjugale, reçut le coup de foudre. Un soir, il apparaît à l'improviste, et, selon son habitude, s'assied entre les deux femmes. La tsarine lui fait remarquer la toilette de la jeune visiteuse ; le tsar l'admire, puis lui baise la main, puis le poignet, puis le coude, et va monter plus haut, quand la tsarine l'arrête : — « Laisse-la tranquille, ne la tourmente pas. » Il obéit ; mais se penchant vers Léonille, il lui dit tout bas : — « Me trouvez-vous mal élevé ? » Et il tend l'oreille, suspendu à la réponse attendue. Moitié plaisante, moitié sévère : — « Un peu, » fait la jeune fille. La tsarine éclate de rire ; mais l'autocrate n'oubliera plus désormais la leçon qu'il vient de recevoir.

Peu sensible aux hommages, écrit-elle dans ses *Souvenirs* à cette page de sa vie, je m'amusais quelquefois dans le monde, mais je n'étais jamais parfaitement contente. Bien souvent, sous l'influence du vide que je ressentais au fond de mon cœur et me rappelant le rêve de ma petite enfance : avoir un mari adoré, être uniquement aimée de lui, je me demandais sous quels traits m'apparaîtrait celui à qui appartiendraient ma main, mon cœur et ma vie.

Sous quels traits... ? Plusieurs partis se présentent ; elle les refuse. Un jour enfin, le coup de foudre se déclare ; et sa mère y donne d'abord les mains, puis, après quelques semaines, se ravise et interdit à sa fille de penser désormais à l'heureux fiancé.

Sa mère avait d'autres vues. Dans le voisinage, sur la route de Peterhof, habitait un cousin, le prince de Wittgenstein, veuf depuis deux ans, père de deux enfants de six et deux ans, âgé de dix-sept ans de plus que Léonille. C'est à lui que la mère songe pour sa fille. C'est d'abord, chez celle-ci, un mouvement de révolte ; des idées de mort lui traversent la cervelle. Un jour, assise à sa table de travail, un canif se trouve sous sa main ; une pensée affreuse lui vient, mais elle se ressaisit vite, et, prenant un crucifix qu'elle conservait depuis son enfance pour le donner à son futur mari : — « Je le gardai longtemps entre les mains, y portai les lèvres, baignai de mes larmes l'image sacrée de mon Sauveur, et lui confiai tout ce qui emplissait mon âme. » Ce fut la fin de la crise : — « Dès cet instant, il me parut clairement indiqué que la

volonté de Dieu était que je choisisse la voie antipathique à ma nature, voie de froissements tant redoutés, voie de renoncement aux plus beaux rêves de ma jeunesse, voie étroite enfin, la seule qui mène au salut. »

Elle n'a rien osé dire cependant à sa mère. Une nuit, elle simule un rêve, et révèle, comme en rêvant, tout ce qui se passe en son âme, sa répugnance à ce mariage, sa résignation cependant à obéir...

Le lendemain, sa mère, qui a tout entendu, lui pose la question : — « Si le prince demandait ta main, l'accepterais-tu ? — Je l'accepterais. » La mère alors, comme prise d'un remords, ajoute, d'une voix altérée : — « Mais je ne t'y force pas. » Léonille avait décidé son sacrifice, et répète : — « Je l'accepterais. » Le soir même, une lettre du prince formulait la demande en mariage.

« C'est ainsi qu'à dix-huit ans, découragée, désenchantée, je m'acheminais vers un horizon chargé de devoirs rigoureux et de sombres appréhensions. »

Le mariage se célébra le 23 octobre 1834. Le prince était protestant. Sa première femme, Marie de Radziwill, était catholique. Il l'avait tendrement aimée, et lui gardait, par delà la tombe et jusque dans son second mariage, tout son cœur. La seconde épouse le sentait, sentait qu'elle ne serait jamais aimée autant que la première. Et c'était pour elle une affreuse détresse d'âme, au point que sa santé bientôt dépérit. Les médecins conseillent un séjour sous d'autres cieux : remède inefficace. La nervosité de son enfance reparaît ; des phénomènes de télépathie inquiètent son entourage.

Le salut lui viendra de son dévouement aux deux enfants de la première épouse, Marie, âgée de six ans, et Pierre, âgé de deux ans. Le prince a promis à Marie de Radziwill, au lit de la mort, d'assurer leur éducation catholique. Mais, le moment venu de s'exécuter, il regimbe, et se refuse à appeler un prêtre catholique au château. Léonille alors s'offre à donner elle-même l'instruction religieuse qui doit préparer la petite Marie à la première Communion. Le prince y consent, non sans peine. Léonille s'est toujours, dès l'enfance, sentie attirée au catholicisme. Cet attrait se précise ; ses catéchismes à l'enfant l'initient au dogme catholique, qu'elle ne connaissait pas ; et quand aux abords de la douzième année le moment arrive pour Marie de faire sa première Communion, au cours d'un séjour prolongé de ses parents à Rome, le prêtre qui vient à la maison parfaire l'instruction de l'enfant et qui a été choisi par le prince lui-même parmi le clergé de St-Louis-des-Français, trouve deux élèves au lieu d'une : Léonille n'est pas moins assidue que l'enfant à ses leçons. Il a vite conquis la confiance de la mère. Celle-ci lui fait part de son ardent désir d'entrer dans l'Eglise ; mais songeant aux terribles préjugés de son mari : — « Jamais je n'obtiendrai son consentement, gémit-elle ; jamais je ne le fléchirai ; et quant à nos enfants (elle en avait deux), qui selon la loi de mon pays doivent être de ma religion, comment pourrai-je avoir le moindre espoir de les conquérir à la vérité ? »

— « Ayez confiance, lui dit le prêtre ; le jour viendra, soyez-en certaine, il viendra, et si alors vous aviez besoin de moi, à quelque distance que je fusse, j'arriverais à votre appel. Sachez aussi que, si Dieu disposait de votre vie avant que vous fussiez entrée dans le sein de l'Eglise catholique, vous devriez être sans inquiétudes, car il vous tiendrait compte de vos souffrances et de vos impossibilités ; vous partiriez de ce monde munie du baptême de désir [1]. »

Quelques années après, c'était au tour de Pierre, le second enfant de Marie de Radziwill, de se préparer à la première Communion. Léonille pensait faire pour lui ce qu'elle avait fait pour Marie. Mais le prince y oppose un veto absolu : l'enfant sera luthérien comme son père. De nouveau voici Léonille malade, en danger. On l'envoie aux eaux en Allemagne, non loin du berceau familial des Wittgenstein (le château de Sayn, près du Rhin, à quelques kilomètres de Coblence). Là, pas d'amélioration. Le prince, inquiet, finit par lui accorder ce qu'elle a demandé si souvent : l'autorisation de s'adresser à un prêtre catholique de son choix pour préparer son abjuration.

Quelle allégresse ! Léonille songe au prêtre qui à Rome a préparé Marie à sa première Communion. Il est alors dans sa famille, en France. Rendez-vous est pris à Paris.

A Paris, nouvelle exigence maritale. Le prince veut bien se prêter à la conversion de la princesse ;

[1] On a vu plus haut que, dès son enfance, une des choses qui ont contribué à lui inspirer de l'attrait pour l'Eglise romaine, c'est le scandale de l'asservissement de l'Eglise russe au pouvoir civil. Plus tard, en ses années de mariage, ce fut aussi le scandale des violences exercées contre les malheureux Uniates pour les détacher de Rome et les incorporer de force au schisme. Un dimanche que l'absence de son chapelain l'obligeait à aller à la messe à l'église paroissiale orthodoxe de la ville voisine, elle fut toute surprise de voir sa voiture faire halte devant un édifice qui lui était inconnu. Le maître de police, lui offrant son bras pour l'introduire, lui dit que c'était l'église d'nn couvent catholique qu'on venait de faire passer à l'orthodoxie et dont on célébrait l'inauguration. Quelle fut sa stupeur à la vue d'une double haie de prêtres autour de l'autel, les uns portant la barbe, les autres rasés ! Ceux-ci, catholiques, venaient de passer au schisme ; et l'apostat qui les y avait entraînés faisait étalage, sur ses ornements sacerdotaux, de cordons en sautoir et de plaques de diamants.

Cette apostasie s'était préparée deux ans durant par la conversion forcée des paysans de l'endroit à l'orthodoxie. Des agents pénétraient la nuit chez ces malheureux Uniates, les arrachaient à leur sommeil, les poussaient à l'église russe et les forçaient à y communier, leur assénant au besoin un coup de poing dans le dos.

Une fois qu'il y avait eu essai de révolte, on jette en prison les récalcitrants, on les y laisse deux ans. Au bout de deux ans, un personnage de marque est expédié pour liquider cette affaire ; il fait son entrée dans la bourgade à la tête d'un bataillon, somme les habitants, au nombre de 4.000, de se réunir sur la place, leur annonce que les révoltés d'il y a deux ans, encore incarcérés, vont recevoir leur châtiment définitif. Puis, interpellant ses auditeurs, il leur enjoint de renier Rome s'ils ne veulent pas subir le même sort :

— « Nous tenons à notre Eglise, répondent-ils ; nous sommes prêts à tout souffrir plutôt que de l'abandonner.

— « Qu'on les frappe de verges jusqu'à la mort, » ordonne l'orateur.

Bientôt, terrorisées et à bout de souffrances, les victimes tombent à genoux ; la population était gagnée au schisme. Le lendemain on envoyait en Sibérie les prêtres qui avaient résisté, et l'on rebaptisait les enfants dans l'orthodoxie.

C'est là un des innombrables épisodes de l'histoire des malheureux Uniates au XIXe siècle. De celui-là la princesse Léonille avait été témoin ; et elle en concevait pour le schisme une horreur de jour en jour grandissante.

mais il entend que personne n'en soit averti, pas même les membres de sa famille qui se trouvent alors auprès d'elle. Pour assurer le secret, il exige que le prêtre ne se présente chez lui qu'en habit laïque ; les domestiques seront éloignés quand il devra venir, et c'est la princesse ou le prince qui ouvriront la porte.

Après quelques conférences, le prêtre fixe au 21 juin la cérémonie d'abjuration. D'accord avec la princesse il a choisi ce jour, parce que c'est la fête de S. Louis de Gonzague, pour qui, en sa qualité de descendante de sainte Elisabeth de Hongrie, elle professe une dévotion particulière.

Le 21 juin 1847 donc, elle se lève de grand matin, et, accompagnée du prince, se rend à l'église voisine où l'attendait le prêtre... Quelques instants plus tard, elle rentrait dans sa maison sans que personne, pas même sa mère et son jeune frère alors à Paris, pût se douter de ce qui s'était passé.

On ne se doute pas de ce qui s'est passé ; mais, ce qui frappe tout le monde sans que personne, pas même sa mère, arrive à se l'expliquer, c'est l'extraordinaire « joie céleste » qui à dater de ce jour a transfiguré son visage.

Quelques jours après, à sa grande surprise, elle reçoit une lettre du pope de la chapelle russe de Paris : il a appris sa conversion et lui annonce sa visite, considérant, dit-il, qu'il est de son devoir de l'interroger sur son entrée dans l'Eglise. Elle lui répond qu'elle l'attend, mais que sa démarche est bien inutile, et qu'au surplus le tsar et la tsarine ont été avertis de sa résolution et ne l'ont pas désapprouvée : ce qui était vrai : elle avait laissé à la Cour de tels souvenirs que les souverains avaient fermé les yeux et renoncé à lui appliquer les rigueurs qui étaient de règle contre les convertis (confiscation des biens possédés en Russie). Le pope ne donna pas suite à sa lettre, et la néophyte n'entendit plus parler de lui.

Comment cependant avait-il été averti d'un événement accompli dans un tel mystère ? Elle a conjecturé que le tsar, tout en n'opposant pas de veto rigoureux, avait voulu recourir à une voie indirecte pour retenir dans le bercail orthodoxe, par la persuasion, une brebis si chère.

Ce qui des mois encore empêchera son bonheur d'être parfait, ce sont les minutieuses précautions dont son mari l'oblige à s'entourer pour tenir caché à tous le secret de sa conversion. Mais enfin la bonne nouvelle se répand ; et la princesse est désormais la bien-aimée de tout le monde catholique de ce temps. Elle se met sous la direction de Dupanloup, alors chanoine de Notre-Dame. Elle est de toutes les bonnes œuvres, de celles qui ont du lustre, et des plus obscures aussi ; elle monte les escaliers des mansardes ; elle est assidue à visiter les malades des hôpitaux. Son mari l'accompagne au sacre de Mgr Dupanloup à Notre-Dame (9 décembre 1849) et en reçoit une impression qui ne s'effacera pas et l'orientera vers une sympathie croissante pour le catholicisme : si bien que, quinze ans plus tard, dans les derniers mois de sa vie, frappé d'une soudaine perturbation cérébrale qui ne laissait pas d'espoir de guérison, il demanda, avec la plus touchante instance, à entrer dans le sein de l'Eglise et mourut pieusement en son château de Sayn le 20 juin 1866. La princesse avait eu auparavant la joie de voir son quatrième enfant, Alexandre, abjurer, au Vatican même, le luthéranisme où son père l'avait fait élever. Ses deux autres fils, les deux aînés, élevés en Allemagne, demeuraient soustraits à l'influence maternelle. Sa fille Antoinette, élevée dans le catholicisme, épousera un des grands noms de la noblesse romaine, le prince Chigi-Albani, garde du Conclave.

La guerre de 1870 la trouve à Cologne. Son alliance avec la noblesse prussienne, son amitié très profonde pour la reine de Prusse Augusta[1], ses relations avec les familles régnantes d'Allemagne, tout la prédispose à souhaiter le triomphe de la Prusse. Cependant, ni dans ses écrits, ni dans les souvenirs qu'ont gardés d'elle ses intimes de ce temps-là, on ne trouve trace d'un vœu semblable. Elle essaiera, en novembre 1870, d'amorcer, par l'entremise de Mgr Dupanloup, une négociation de paix : le roi Guillaume avait donné son approbation au choix du négociateur ; mais l'évêque, surpris et comprenant qu'il n'y avait aucune chance de réussir alors, réserva sa réponse, et le temps passa.

Après la guerre, la princesse fait l'acquisition d'une villa sur le chemin qui monte d'Ouchy à Lausanne. Sous le nom de villa Monabri, ce sera désormais, durant les quarante-six années qu'il reste à vivre à la princesse, le rendez-vous de tout le monde catholique, du monde de la diplomatie, de tous les mondes, « le Temple de l'amitié, » disait-elle. C'est là que, peu après les fêtes jubilaires de mai 1916, la princesse s'éteindra (fin janvier 1918), à cent deux ans.

De sa correspondance citons ces quelques lignes où elle flétrit le vice radical dont la Russie est rongée : la bureaucratie.

> Eloignée comme je le suis depuis si longtemps de la Russie, écrit-elle en 1894 (peu avant la mort d'Alexandre III), je ne sais si mon jugement est juste, mais il me semble que le pouvoir autocratique de l'em-

[1] La reine (plus tard impératrice) Augusta, † 1890, a laissé, même dans les milieux les plus antipathiques aux Hohenzollern, une mémoire vénérée. Pour nous, nous ne devons pas oublier qu'elle a déploré la guerre et fait beaucoup pour l'adoucissement du sort de nos prisonniers de l'année terrible. Quelques années après sa mort, je me souviens d'avoir lu, plusieurs jours de suite, dans les journaux allemands, des entrefilets sous ce titre : *Kaiserin Augusta katholisch ?* (L'impératrice Augusta aurait-elle été catholique ?). La preuve de son catholicisme n'a pas été faite. Mais elle avait incontestablement des sympathies catholiques ; et un jour que la princesse Léonille était allée la voir à Potsdam, comme elles étaient seules, Augusta ouvrit une petite bibliothèque, et, sur un rayon chargé de livres, derrière la première rangée, elle en découvrit, pour la montrer à sa confidente, une seconde composée d'ouvrages catholiques qu'elle cachait à tous les yeux et dont elle faisait sa lecture favorite.

Après la guerre, quand la princesse Léonille se sera fixée à Monabri près Lausanne, l'impératrice Augusta y viendra tous les ans passer quelques jours. Mais quel est le personnage célèbre dont Monabri n'ait pas reçu la visite, au cours du demi-siècle qu'y passa la princesse ?

pereur Alexandre est *tout ce qu'il y a de plus illusoire,* et qu'incapable de marcher contre le mécanisme de la bureaucratie, ses décisions, ses ordres et surtout ses intentions que je crois bonnes, honnêtes et humaines, subissent toutes plus ou moins le même sort que les sommes énormes allouées aux hôpitaux et aux prisons et dont les épaves arrivent seules à destination. Quand donc la Russie admettra-t-elle la liberté de conscience ? Les choses ne peuvent durer ainsi... L'empereur se débat dans le bourbier d'une *omnipotence apparente* dont il ne retire rien que la plus effrayante des responsabilités devant Dieu et devant l'histoire ; c'est à en devenir républicain [1].

Quelques mois après (nov. 1894), avènement de Nicolas II. Elle écrit :

Je me sens pleine de compassion pour ce malheureux autocrate de nom (Alexandre III), qui a été à mon avis l'esclave de l'infâme rouage de la bureaucratie. Puisse Nicolas II qui en est l'ennemi juré porter le fer et le feu sur cette plaie qui ronge la Russie ! Aura-t-il raison de cet ennemi bien plus redoutable que le nihilisme et le reste ?...

Songer à ce que serait la puissance d'une Russie catholique me donne le vertige. Heureux et délicieux vertige dont on revient, hélas ! trop vite, pour tomber dans la réalité de la barbarie asiatique...

Ses inspirations (de Nicolas II), que je crois justes et généreuses, n'apparaissent que pour faire place aussitôt à de tristes contradictions, comme, par exemple, ce qui concerne l'ordre donné dès à présent en vue des solennités du couronnement. Il a été convenu que les membres des zemstvos y assisteront, mais à la condition d'avoir bouche close et de s'abstenir de toute initiative touchant à leurs fonctions et à l'intérêt de leurs provinces.

N'est-ce pas tout à fait désespérant ? On sent l'influence d'une puissance occulte qui pèse sur l'empereur et le frappe comme de paralysie... [2]

II. — Peu après sa conversion, la princesse Léonille de Sayn-W. avait été mise en relations avec Mme Swetchine. Mme Swetchine, fixée à Paris de 1819 à sa mort (1857), était la guide et l'inspiratrice de tout un groupe de ses compatriotes convertis du schisme comme elle et restés les uns dans le monde, les autres voués à Dieu dans la vie religieuse : la princesse Natalie Narischkine, devenue Sœur de St-Vincent-de-Paul ; le comte Grégoire Schouvalof, entré en 1852 chez les Barnabites ; le général de Nicolaï, héros des guerres du Caucase, puis moine de la Grande-Chartreuse ; Eugène de Balabine, gentilhomme de la Chambre du Tsar, entré chez les Jésuites en 1852 († 1895) ; le prince Jean Gagarine, descendant d'une famille dont les membres n'ont cessé de remplir les plus hautes charges à la Cour et dans la diplomatie impériale, catholique en 1842 et l'année suivante au noviciat des Jésuites ; le prince Théodore Galitzine, le prince Nicolas Troubetskoï, Pierre Yermolof, etc.

Mme Swetchine était l'inspiratrice aussi de toute cette élite catholique qui florissait sous la monarchie de Juillet. Elle voyait se presser chez elle Montalembert, le premier en date, Falloux, Armand de Melun, Albert de Rességuier, Louis Veuillot aussi, Lacordaire surtout, vis-à-vis de qui elle a exercé, jusqu'à son entrée dans l'Ordre de S. Dominique, une vraie maternité spirituelle. Ses vingt dernières années ont été vraiment « vingt ans de règne sur les âmes » ; et de même que le salon où Mme Geoffrin, trois quarts de siècle auparavant et sur l'autre rive de la Seine, réunissait toute la « philosophie » de ce temps-là et l'Encyclopédie, a pu être qualifié par son historien (le marquis de Ségur) « le royaume de la rue St-Honoré » (cf. *Ami* 1896, p. 1022), de même la maison que Mme Swetchine habita tout le temps de son séjour à Paris (rue St-Dominique, no 5) mérite le titre que lui donne son dernier historien, « royaume de la rue St-Dominique » [1].

Elle était née à Moscou, le 22 novembre 1782, fille aînée d'un haut fonctionnaire qui avait été secrétaire particulier de la grande Catherine. On était très « philosophe » dans l'aristocratie russe au temps de Catherine II (1762-1796), la correspondante asssidue de Voltaire, de d'Alembert, de Grimm, de Diderot surtout. Soymonoff, père de la future Mme Swetchine, était détaché de toute con-

[1] Voir, dans le même sens, une lettre prophétique de Vogüé, datée du 10 décembre 1879, de Pétersbourg, — citée ici 1922, p. 305-6 (et tout notre no de ce jour-là).

[2] Sur l'âme russe, sur ses lacunes, ses tares, ses aspirations, ses admirables possibilités de résurrection, il faut lire **Les Frères Karamazov,** de Dostoïevski, dont on vient de donner enfin une traduction française qui est la première traduction intégrale et conforme au texte russe (3 vol. in-12 de 422, 388 et 306 pages de texte très compact, 25 f., Paris, Bossard). Dostoïevski est l'un des trois plus grands noms de la littérature russe au XIXe siècle, — à nos yeux, le plus grand, même au point de vue simplement littéraire, mais surtout, et incontestablement, au point de vue de l'élévation des idées et de la noblesse morale. Il ne fut pas éloigné de s'orienter vers le catholicisme ; il était l'admirateur et l'ami de Soloviev, le grand converti dont le nom restera à jamais cher à tous ceux qui prient pour le retour de la Russie à l'unité romaine. Nous avons eu plus d'une fois l'occasion de parler ici de Dostoïevski ; et, précisément au cours de notre monographie de Soloviev (*Ami* 1912, p. 1121-1128), nous avons donné une analyse des *Frères Karamazov,* dont le grand héros, Aliocha, n'est autre que Soloviev lui-même. C'est une peinture prodigieusement vivante de la Russie, de la Russie finissante du temps de Dostoïevski († 1881) et de la Russie de demain, qui n'est pas encore réalisée mais dont il a entrevu la splendeur religieuse et la fécondité apostolique. Pages à lire par tous ceux qui veulent connaître l'âme russe et s'intéressent à l'avenir religieux de la Russie.

[1] **Le Cœur et la Raison de Mme Swetchine**, par E. Seillière, de l'Institut, in-8 écu de XVI-314 p., portraits de la dame aux divers âges de sa vie, 10 f., Paris, Perrin. Peu après la mort de Mme Swetchine, Falloux, son meilleur ami et son exécuteur testamentaire, avait donné (1860) une *Vie* et un choix de pensées et de lettres qui ont entretenu dans les générations suivantes le culte de son amie, mais qui ne pouvaient prétendre être œuvre définitive. Falloux n'a pas pu utiliser tous les papiers qu'il avait entre les mains ; il avait des susceptibilités à ménager ; il s'est laissé trop dominer par la préoccupation de plaire au cercle des familiers, par sa propre tournure d'esprit aussi, assez doctrinaire, qui l'a porté à peindre son amie de vingt ans dans l'attitude légèrement apprêtée d'une « mère de l'Eglise. »

M. Seillière a pu utiliser nombre de documents demeurés inédits ; il a surtout apporté à son étude cette surprenante finesse d'analyse, cette psychologie pénétrante dont témoignent ses multiples travaux sur les diverses formes du romantisme, du rousseauisme, du mysticisme passionnel, du naturisme moderne. Jusqu'aujourd'hui il s'était attaché à des Rousseauistes qui ne se sont pas guéris de leur maladie de croissance, qui ont aimé leur mal toute leur vie, ou qui, après en avoir surmonté les accès aigus, en ont conservé de trop visibles stigmates. Il est tout heureux cette fois de reprendre haleine dans la compagnie d'une âme ferme qui a définitivement éliminé le virus et dont le retour au bon sens en même temps qu'à l'Eglise est un exemple des plus salutaires.

A la veille de la guerre déjà, le toujours regretté M. Lecigne, prof. de litt. fr. aux Facultés cath. de Lille, nous avait donné une **Madame Swetchine** qui est une chose exquise : quatre chapitres : l'âme russe, la chrétienne, la Française, l'apôtre (in-18 de 116 p., 2 f., Lethielleux, dans la collection *Femmes de France).*

Mentionnons aussi l'étude que M. F. Laudet lui a consacrée dans un recueil par ailleurs riche de pages intéressantes, *Les Semeurs* (in-12 de 264 p., 7 f., Paris, Perrin). M. Laudet met un peu trop l'accent sur un libéralisme qui chez la dame ne fut pas du tout ce qu'il était ou ce qu'il est devenu dans la suite chez ses amis. Nous en dirons un mot dans un instant.

viction religieuse. La petite Sophie reçut de lui une éducation presque uniquement laïque, mais une instruction très forte : à quatorze ans, elle parlait le français, l'anglais, l'allemand, l'italien, avec des notions de latin, de grec, et même d'hébreu. Elle formait le projet, presque réalisé avec le temps, de « *tout lire !* » Elle lut, en fait d'auteurs français, Fénelon, Rousseau (surtout la *Nouvelle Héloïse),* Marmontel, Bernardin de St-Pierre, Delille, La Harpe, les Necker mari et femme, Ducis, Mme Cottin, etc. Le cynisme de Voltaire la rebuta, et il y avait de quoi : nous ne connaissons plus Voltaire que par des anthologies : en ce temps-là il n'y avait pas d'anthologies, il fallait digérer le personnage dans son texte, autrement dégoûtant que Rabelais ! Elle préférait le roman à l'histoire : les romans, pensait-elle, sont les véritables monuments de l'histoire, parce qu'ils offrent une peinture naïve et « vraie » du cœur humain, tandis que ce sont les ouvrages d'histoire qui, rassemblant trop souvent, dit-elle, des faits stériles ou des dates savamment inutiles, mériteraient bien mieux le nom de romans.

Elle se frotte aussi aux Allemands : Catherine II, née princese d'Anhalt, était Allemande, comme presque toutes les tsarines depuis deux siècles, et le goût des modes françaises n'a jamais gêné les Russes dans leur admiration pour l'Allemagne. Elle étudie Klopstock, l'auteur du *Messias,* un fervent croyant, mais un poète, Herder, sûr démolisseur de toute croyance positive si elle en eût eu alors, Kant ensuite et Fichte, Hegel même. Qu'en a-t-elle gardé ? C'est probablement de là que lui vient cette prédilection pour les abstractions qui rend parfois sa pensée difficile à saisir : — « Vous avez quelquefois un style qui tient de l'essence du logogriphe, lui écrira un jour Lacordaire, et je suis le plus pauvre sphinx du monde. » En a-t-elle gardé autre chose ? A Lacordaire encore, assez épris lui-même, comme toute la génération de 1830, comme Montalembert en particulier, de l'Allemagne du romantisme rêveur, elle écrira en 1836 : — « Tous les caractères se comprennent entre eux dans la vraie affection qui est *la multiplicité dans l'unité,* comme disent *mes Allemands.* » Mais ce possessif *mes* n'implique pas du tout qu'elle soit férue d'eux : il pourrait même impliquer tout le contraire ; et peut-être ne veut-elle dire par là qu'une chose : c'est qu'elle les connaît mieux et qu'on le sait autour d'elle. En tout cas, nous savons que, sûrement après 1848, elle a diagnostiqué, au-delà comme en deçà du Rhin, le péril de la spéculation mystique émancipée de la Révélation. Elle écrit à son amie Mme Craven (née La Ferronnays) (28 nov. 1855) : — « Lisez-vous la *Revue des Deux Mondes* ? Il y a beaucoup d'excellents articles et un, en dernier lieu, détestable, qui n'est pas même du cru de son auteur, tout emprunté qu'il est de la *perverse* philosophie allemande. » L'article visé ici doit être un des premiers essais de Renan.

On la marie fort jeune, aussitôt après ses dix-sept ans (fin 1799). On la marie au général de Swetchine [1], homme d'une fort bonne noblesse et d'une haute situation à la Cour, mais qui avait quarante-deux ans. Comment se fit ce mariage ? On ne sait. Il ne fut pas malheureux ; le général vécut assez pour célébrer les noces d'or († 1850). C'est du dehors que le malheur devait venir aux époux, et de très bonne heure, puisque c'est à peine après un an de mariage, en tout cas avant mars 1801, date de l'assassinat du tsar Paul, que le général tomba en totale disgrâce.

Ce fut pour sa jeune épouse un coup terrible, une effroyable blessure d'amour-propre. Mais ce fut un coup de la grâce. C'est là que Dieu l'attendait, pour la ramener non pas encore tout de suite à l'Eglise romaine — sa conversion se fera en deux étapes, — mais à la foi d'abord de l'Eglise grecque, qui sera sa première étape. Elle s'en ouvre plus tard à son amie passionnée la Roumaine Roxandre Stourdza, demoiselle d'honneur de la Cour du tsar Alexandre Ier :

> A l'âge de dix-neuf ans (donc en 1801 ou 1802), je me jetai dans les bras de Dieu avec une passion telle que je ne puis rien comparer de ce que j'ai éprouvé depuis à sa vivacité. Pendant plusieurs années, la religion eut pour moi ce caractère, et, le croiriez-vous, mon amie, c'est *cinq minutes d'exaltation religieuse* qui suffirent pour obtenir de moi tous les sacrifices et pour donner au reste de ma vie la direction qu'elle a prise.

Ce n'est pas une exaltée pourtant, et il y a autre chose ici que de l'exaltation. Elle a toujours eu le sens du sacrifice. Encore enfant, à dix ans, elle avait vivement désiré une montre. Son père la lui promet. De joie elle est des semaines sans dormir. Voici enfin la montre ; elle entre en jubilation, puis s'en va la reporter à son père en disant qu'il y a quelque chose de plus beau qu'une montre, c'est d'en faire volontairement le sacrifice. C'est à cet âge encore que, rougissant de l'épouvante qui jusque là la prenait à la seule pensée d'entrer dans une salle du manoir paternel pleine de momies d'Egypte, elle prend un jour son courage à deux mains, court à la momie la plus proche, l'embrasse, la tient longtemps serrée sur son cœur, jusqu'à ce que, épuisée de force, elle tombe sans connaissance sur le parquet.

Ce n'est pas une exaltée ; et quand, trouvant un peu maigre la dévotion officielle de l'Eglise russe, elle s'oriente d'instinct vers les mystiques indépendants du XVIIIe siècle, Svedenborg, Hamann, Jung Stilling, Louis de Saint-Martin surtout, elle en sent vite le vide :

> J'ai lu *l'Homme de désir* (le principal ouvrage de St-Martin), confie-t-elle à Roxandre Stourdza. C'est un très beau poème dont la scène est dans la région des nuages... Mais ce livre ouvre-t-il l'âme aux impressions vraiment célestes ? La pénètre-t-il d'amour ? Je crois que non. Parlant davantage à l'imagination qu'à la sensibilité, il élève l'esprit et touche peu le cœur. Voilà, du moins, l'effet qu'il produit sur moi et que me produit toujours ce qui, en fait de langage religieux,

[1] Elle signera indifféremment *S. Swetchine* ou *S. de Swetchine.* Indifféremment aussi on lui écrira à Mme Sw. ou à Mme *de* Sw. Le livre de Falloux a définitivement donné cours à la forme *Madame Swetchine.*

n'a point l'antique simplicité de l'Evangile, son adorable sagesse d'expression. Trop oser sent toujours l'humain et ce n'est pas ainsi que l'Esprit divin inspire.

Elle démêle surtout, sous ce mysticisme, un grand orgueil. Elle écrit, à propos d'un choix de *Pensées* de St-Martin :

Plusieurs de ces *Pensées* m'ont paru élevées, intérieures et profondes, vraies par conséquent,... mais on doit traverser quelquefois comme des couches d'erreur, une théosophie toujours un peu *glorieuse*. Ainsi, c'est Saint-Martin qui a trouvé Dieu et non pas Dieu qui a visité Saint-Martin. Son action sur les autres assume une puissance *personnelle*. L'orgueil perce jusque dans son effroi de la corruption d'autrui, dans son éloignement pour ceux dont les ignorances, les faiblesses et les souillures le frappent. Tout cela ressemble peu à la charité qui ménage ceux-là mêmes dont elle se sépare, et, lorsqu'on y voit si clair sur les autres, je craindrais fort qu'on ne réservât les ténèbres pour soi...

Lorsqu'on se perd, écrit-elle un autre jour, dans les abstractions et dans les élans de l'amour divin, il est bien rare que l'orgueil, dans le partage, coure le risque de mourir de faim. Le cri de guerre de cette milice sainte est toujours simplicité, abnégation de volonté et de complaisance envers soi-même. Mais cette belle médaille a un malheureux revers qui étale tous les vices opposés. Ces observations m'ont été fournies par la société que vous connaissez (allusion au mysticisme qui alors était en train de gagner les hautes sphères de la société russe, préparant pour les années 1814 et suivantes le règne imprévu de la baronne de Krüdener).

Sur le mouvement de la pensée religieuse chez Mme Swetchine entre la vingtième et la trentième année, entre 1801 et 1812, on ne sait rien. Un grand mouvement de conversion se produisit alors dans la haute société de Pétersbourg. On en fait honneur volontiers à Joseph de Maistre, arrivé là-bas en 1803 avec le titre d'ambassadeur du roi de Sardaigne, un roi dépouillé de tout. Et certainement Maistre a exercé une puissante influence par le noble exemple de sa vie, si pauvre, presque indigente, et si digne, par le charme surtout et l'éclat de sa causerie ; mais d'abord il n'a pas fait d'apostolat direct (sa qualité de diplomate le lui interdisait), et puis il n'a pas été le seul, ni le premier ; l'émigration française à Pétersbourg a donné alors d'autres exemples que ceux qu'y avait laissés Diderot un tiers de siècle auparavant. Mme Swetchine écrira plus tard : « M. de Maistre a été un grand semeur, mais pas le premier, à beaucoup près. L'honneur de l'introduction du catholicisme parmi les Russes est dû au chevalier d'Augard, vieux chevalier de Saint-Louis... Tout était de commencer... »

A quel moment Mme Swetchine s'est-elle sentie attirée vers Rome ? On y songeait certainement autour d'elle dès 1810, puisque nous voyons la princesse Alexis Galitzine, convertie cette année-là, se mettre dès ce moment à prier chaque jour pour que pareille grâce fût accordée à la femme d'élite qu'elle saluait en son amie Mme Swetchine. Mais elle était alors tout entière à son amitié pour Roxandre Stourdza, qui, celle-ci, ne songera jamais à Rome (épouse, en 1816, d'un gentilhomme saxon). Amitié d'une tendresse exquise, et d'une délicieuse humilité chez Mme Swetchine, qui était pourtant l'aînée (de quatre ans) :

Mon amie, lui écrit-elle, ne vous découragez pas. Chargez-vous de moi. Souffrez-moi toujours. Faites comme Dieu qui ne se lasse pas et se contente de l'intention dans ceux qui ne peuvent lui offrir davantage... Votre supériorité est une de mes grandes jouissances... J'ai un de ces caractères qui sont une espèce de proie jetée à la souffrance... Quand vous me blâmeriez, quand vous penseriez que je n'ai pas le sens commun, croyez-vous que j'en sois inquiète ? Mon Dieu non ! Souvent je me suis trouvé de l'amour-propre avec les autres. Je n'en ai pas l'ombre avec vous... Qui sait dire : *Je n'ai pas le sens commun !* trouve en soi de merveilleuses ressources de confiance... Je voudrais que vous me vissiez telle que je suis, que vous me vissiez par mes yeux, qui grossissent peut-être mes défauts et ce qu'il y a de répréhensible en moi plutôt qu'ils ne l'atténuent. Je vous sais assez bonne pour croire que vous sentirez, comme moi, la privation que je m'impose (en renonçant à voir son amie). Vous dire qu'elle me coûte peu serait pure bravade. Mais, du petit au grand j'ai beaucoup étudié, beaucoup appliqué *le dogme du sacrifice* auquel la pauvre Jane Grey avait tant de foi...

« Si quelqu'un dans le monde, disait-elle plus tard, a désiré rester grecque, c'est bien moi. »

Et encore, durant qu'elle lutte : « Ah ! qu'il est cruel d'être alternativement partagé entre la religion où l'on aurait voulu naître et celle où l'on craint de mourir... quoiqu'on désire y vivre !... »

« Comment se peut-il qu'à la fois on tienne à sa communion, tout en étant plus irrésistiblement encore entraîné vers une autre ?... Mon Dieu, quelle pénible et cruelle alternative !... »

Elle a besoin de certitude, de sûreté doctrinale ; et elle n'en trouve pas dans son Eglise. Il est certain que, quand on a goûté, comme elle le faisait si souvent, à la plénitude de doctrine qui déborde de la conversation d'un Maistre, on doit trouver bien pauvres les misères de la théologie russe. On faisait grand cas alors, en Russie, d'un travail historico-apologétique de Philarète, évêque de Moscou, approuvé et recommandé par le Saint-Synode : — « J'ai relu, vingt fois peut-être, écrit-elle à Maistre, cette brochure de Philarète, pour en être à chaque fois plus mécontente. Il trahit la cause qu'il devrait défendre... Vous avez dû trouver dans la partie qui n'est pas purement historique une foule d'erreurs échappées, j'aime à le croire, à la bonne foi de l'auteur, mais qui n'en font pas moins gémir sur la faiblesse du Synode qui les laisse passer. » Elle ne peut s'empêcher de se demander tristement, à plusieurs reprises, comment l'Eglise d'Orient, si riche en grands hommes avant le schisme, est devenue si stérile après la rupture avec Rome.

Il y a aussi ce foisonnement de sectes populaires, qui de tout temps ont été si nombreuses en Russie et qui lui paraissent engagées pour la plupart sur les voies de l'extravagance pure. Et une Eglise qui laisse tout passer !

Et puis, il y a la grosse question que l'on a vue tout à l'heure se poser à la princesse Léonille, et qui ne peut manquer de se poser à tout Russe qui réfléchit : Comment admettre qu'une Eglise, l'Eglise

fondée par le Christ, ait pour chef suprême un souverain temporel ?

Et d'autre part, de l'autre côté de la barrière, à Rome, comment admettre la « tyrannie » papale ? Mais cependant, sans une autorité souveraine et infaillible, comment empêcher chacun de s'arroger « le droit de choisir ce qui lui convient, de rejeter ce qui l'effarouche ou ce qui lui déplaît, en un mot, de faire de l'éclectisme, ce qui, en matière de religion, est tout à fait absurde ? »

Elle veut en avoir le cœur net. Elle étudie ; elle se livre, dit-elle, « à des recherches froides, sèches, aux faits dépouillés de tout prestige. » Elle s'enferme six mois à la campagne avec les XXIV gros volumes de l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury ; elle les annote. Maistre la gourmande, et en ami, c'est-à-dire rudement : Vous voulez tout peser, tout peser, lui écrit-il : « Belle entreprise pour votre élégante main !... Jamais, Madame, vous n'arriverez par le chemin que vous avez pris. » Lire Fleury : soit ; mais alors il faudra compulser ensuite la Réfutation de Fleury par le docteur Marchetti, puis Fébronius contre Rome, puis l'*Antifebronius* de Zaccaria : « Il n'y a que huit vol. in-8 et ce n'est pas une affaire. » Puis, elle devra apprendre le grec, « pour savoir ce que signifie cette fameuse *hégémonie* que S. Irénée attribuait à l'Eglise romaine dès le IIe siècle... Croyez-moi, Madame, lisez encore cela, autrement vous ne serez jamais tranquille, etc., etc... » Et il lui assène ce coup final : « Vous êtes une protestante ! » (11 août 1815).

Maistre y allait vertement. C'était le suprême coup d'éperon devant le passage décisif. Ce n'est pas Fleury évidemment qui devait prêcher à la catéchumène la dévotion à Rome ; mais Fleury d'abord était irréfutable contre l'illégitimité du schisme, et puis, de Fleury se dégageait quand même pour une âme droite l'irrésistible spectacle de la naissance, de la croissance, du développement, des bienfaits de l'Eglise romaine. Une fois au moins, Dieu s'est servi de Fleury pour achever d'orienter une âme vers Rome : « Tous chemins mènent à Rome, » La Fontaine ne croyait pas si bien dire. Fleury lui étale les scandales de certains pontificats tristement fameux ; mais, songe-t-elle, quelle merveille que ces défaillances individuelles n'aient jamais privé l'Eglise romaine de l'appui si manifeste du Ciel ! Et puis enfin, il y a le charisme de la sainteté, le spectacle de la vie des Saints : l'Eglise romaine a eu tant d'enfants illustres « dont il sera toujours noble de se proclamer disciple ! » C'est là son argument de fond, celui qui peut-être a achevé d'entraîner sa décision.

Elle sait ce qu'elle risque, et quelle terrible chose c'est en Russie qu'une conversion. Mais, écrivait-elle peu auparavant, « l'amour allège toujours davantage le poids du sacrifice et ôte à sa terreur ; » et c'est dans un « suprême élan de sacrifice, » et poussée par le besoin impérieux de crier : *Consummatum est*, qu'elle dit son *oui* à la grâce :

La conversion que vient de subir mon esprit, écrit-elle à la page finale de son *Memorandum*, compromet mon existence, afflige mon orgueil, inquiète mon cœur par toutes les désertions dont elle le menace. Et cependant, une *douceur inconnue, immense, pleine de charme et de suavité* domine toutes mes impressions...

L'exaltation à un certain degré pourrait expliquer des effets si contradictoires ; mais la marche que j'ai suivie, ma longue et imperturbable patience, tout, jusqu'au genre d'études que j'ai faites, *exclut la puissance de l'imagination*. Je me suis livrée *à tout ce qui était le plus opposé à moi-même*, à des recherches froides, sèches, aux faits dépouillés de tout prestige et me suis abandonnée tout au plus à l'entraînement du syllogisme. J'ai emprunté au protestantisme sa marche pour arriver à un autre but (ceci est peut-être, pour son for interne, une réponse au mot terrible que lui a lancé Maistre). Je puis dire que j'ai redouté l'éloquence comme on peut fuir la magie, quand on y croit, et que je me suis soustraite à l'ascendant du génie comme à celui de l'amitié. J'ai écarté le sentiment comme *complice de mes trop longues hésitations*.

La confidente qui plus tard a rédigé le « cahier bleu » biographique utilisé pour la première fois par M. Seillière résume la crise en ces lignes expressives :

Elle se retira à la campagne pour lire et étudier les diverses religions. Ce fut l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury qui lui fit le plus d'impression. Un jour enfin, *lasse de tant de combats, elle se prosterna, demanda à Dieu de décider son âme, et la lumière se fit. Elle se releva calme et Romaine.* Elle citait avec plaisir que, dans la liturgie grecque, l'Immaculée Conception semblait depuis longtemps une croyance, puisqu'on fêtait la conception de sainte Anne le 8 décembre... Son abjuration fut faite dans le mystère ; sa première confession, dans un salon dont les portes étaient ouvertes, avec la terreur d'être surprise.

Elle avait fait sa dernière communion dans l'Eglise grecque le 29 juillet 1815 [1], à la chapelle du château de Peterhof. La mercuriale de Joseph de Maistre est du 11 août suivant ; l'abjuration, du 27 octobre. Elle avait trente-trois ans.

III. — Le 21 décembre suivant, un ukase chassait les Jésuites de Pétersbourg et leur interdisait Moscou [2]. Devant la persécution qui s'annonce, Mme Swetchine ne veut pas tenir sa foi plus longtemps cachée. Elle rend publique son abjuration. Et comme d'autre part et pour d'autres raisons des intrigues avaient déjà commencé à s'ourdir tant contre le général son époux que contre elle-même (on redoutait son ascendant sur le tsar, dont les idées mystiques étaient mal vues à la Cour ; et si l'opposition avait réussi à écarter Mme de Krüdener, ce n'était pas pour la laisser remplacer), elle part pour Paris, y fait un bref séjour, rentre en Russie en 1817, et revient se fixer définitivement à Paris, avec son époux, en 1819.

A Paris elle se sent tout de suite en pays ami. Elle y retrouve les émigrés qui n'ont pas oublié l'affabilité de son accueil à Pétersbourg. Elle y est précédée surtout d'une réputation séduisante.

[1] Elle-même a dit à quelle intention elle la faisait : c'était « pour dissiper les très légers doutes qui restaient encore. Le bon Dieu ne se méprit pas au choix des moyens, et le 27 octobre de la même année je faisais mon abjuration. »

[2] Ce n'est qu'en 1820 qu'un nouvel ukase les expulsera de toute la Russie.

Maistre a écrit à Bonald : « Dans peu, vous verrez à Paris une dame russe que je vous recommande très particulièrement. Vous n'aurez jamais vu plus de morale, d'esprit et d'instruction réunis à tant de bonté. » Et Bonald de répondre : « Tout le monde se dispute l'adorable comtesse. »

Elle aime Paris. Elle aime la France. A ses amies de Russie qui s'en scandalisent, qui trouvent qu'elle pousse trop loin le sentiment de la reconnaissance, elle répond joliment : — « Ce n'est pas la reconnaissance seule qui me retient. C'est par tous les sentiments de l'âme que je me sens fixée. Ici, Dieu m'a fait de grandes grâces... *Je vois tellement en France le contraire des désordres que l'on généralise,* qu'un mouvement d'équité m'armerait pour la vérité à lui seul... Si Dieu est outragé ici de la manière la plus coupable, nulle part aussi il n'est plus aimé... » [1]. Son salon est ouvert tous les soirs, le dimanche excepté, de 3 à 6 et de 9 à minuit, non pas « salon-chapelle » comme l'appelaient certains, non pas non plus « ministère des consciences » (formule excessive certainement, encore que point toujours injustifiée), mais centre d'amis qui entouraient d'amour ou tout au moins de respect la religion et la liberté, en ces heureuses années de la monarchie de Juillet où les germes du libéralisme futur se pouvaient encore confondre avec la noble passion de la liberté. Là ont passé Chateaubriand, Bonald, Cuvier, Cousin, Rémusat, de Quélen, Molé, Donoso Cortès, Falloux, Lacordaire, Montalembert, Tocqueville, Albert de Broglie, Bonnetty, Berryer, Louis Veuillot...

C'est la caricaturer que de vouloir l'enfermer dans le cadre des idées libérales. On était aux heureuses années où la scission ne s'était pas produite encore au sein du parti catholique. Veuillot a donné la note juste : « Sophie Swetchine, si bonne, dit-il, si savante, si humble, si pieuse envers Dieu et envers les pauvres, si douce à l'erreur, si justement vénérée ! Plusieurs d'entre nous, et j'étais de ceux-là, lui reprochaient trop de clémence pour quelques idées nouvelles... » Chez elle, jamais rien des aigreurs, des mesquineries, des violences de la bataille libérale. Elle plane plus haut. Elle a reçu cette grâce de comprendre en beauté les âmes. Si elle eût vécu, son action apaisante eût arrêté bien des éclats de polémique [2]. Veuillot, la voyant dans ses derniers jours aller à l'église, écrivait : — « Il me semblait que son passage établissait dans la rue un courant d'air pur. Je voyais qu'elle allait mourir et je savais de quelles louanges et de quelles larmes elle serait honorée. »

Elle écrivait un jour à Montalembert, au cours des mois d'angoisse où celui-ci hésitait si terriblement entre Lamennais et Rome : « *C'est parce que je voudrais vous combattre que je ne veux pas vous contrarier.* » N'a-t-on pas dans ce mot exquis tout son secret d'apostolat ? Ne pas contrarier afin de pouvoir combattre, c.-à-d. aimer d'abord afin d'avoir le droit de redresser, caresser le cheval qui se cabre afin de pouvoir le dompter. — « Mon cher enfant... mon enfant... mon cher Charles... mon pauvre cher saint Sébastien, » l'appelle-t-elle quand il se plaint d'être criblé de traits par ses adversaires :

> Mon cher Charles... vous savez si vous pouvez et me réjouir et m'affliger, et dans ces émotions maternelles que vous m'avez fait connaître, je ne veux pas croire que ce soit aux seules douleurs de Rachel que vous me condamniez... Si je prie pour vous ! non, vous ne me le demandez pas ! Ma prière prend successivement toutes les formes de l'affection, de l'inquiétude, d'un profond sentiment d'impuissance et de dénûment. Je ne puis rien pour vous si je ne puis rendre plus étroits, plus inviolables les liens qui vous attachent à Dieu et à son Eglise. J'ai le courage de vous voir souffrir ; je sais que je n'aurais jamais celui de supporter, je ne dis pas votre défection, mais seulement cette indifférence dont vous nous menacez.

Encore une citation, pour terminer. En ce printemps de 1924 qui voit les œuvres de Lamartine († 21 mars 1869) tomber dans le domaine public, on se prépare déjà à nous donner des éditions populaires de *Jocelyn* (condamné par l'Index, décret du 22 sept. 1836). Le jugement de Mme Swetchine sur *Jocelyn* est à méditer. Non qu'elle ait jamais fait œuvre de critique : elle n'a jamais songé à rien publier elle-même ; tout ce que nous avons d'elle a été extrait de ses nombreux manuscrits par Falloux. Mais elle a gardé toute sa vie l'habitude de lire la plume à la main, copiant *in extenso* les passages qui la frappaient, ou analysant l'œuvre en question, ou encore, plus rarement, caractérisant, en quelques traits jetés sur le papier sans retouche, l'inspiration générale de l'œuvre. Falloux déjà avait publié quelques-uns de ces jugements. M. Seillière à son tour nous en donne quelques-uns, restés jusqu'ici inédits, dont ces lignes sur *Jocelyn :*

> *Jocelyn* est le livre du monde qui exprime le mieux les dangers suscités contre la vérité par le néo-christianisme de la littérature moderne [1]... Et certes, après les maux faits à l'Eglise par les Néron, les Dioclétien, les Voltairiens et les Rationalistes, je placerais volontiers la persécution de ces derniers temps, celle du *sentiment* dit *religieux,* qui met le christianisme à l'état de vapeur et l'attaque à la fois dans son essence et dans sa forme [2]. L'affadissement de toute notion morale, la corruption, le mélange du bien et du mal, du vrai et du faux sont les caractères particuliers de cette école... Aussi toutes les inconséquences, toutes les contradictions de l'auteur se concentrent-elles dans le caractère de son héros, Jocelyn, qui est bien l'être le plus irrésolu, le plus désarticulé de la nature. Il ne s'élève

[1] La guerre de Crimée (1854-55) fut pour ses dernières années une dure épreuve. Elle sut, avec son tact ordinaire, demeurer en France et à Paris, où tant de racines la retenaient, mais ferma son salon et alla s'installer chez des religieuses, dans un faubourg écarté.

[2] Elle a dissuadé Falloux d'une polémique contre Nettement, à propos d'un article de celui-ci sur le droit coercitif de l'Eglise, sur l'Inquisition surtout. Elle rappelle un mot de Maistre disant que « la seule bonne réfutation d'un mauvais livre était un bon livre fait sur le même sujet. Je crois que cela s'applique même à la polémique des journaux. » Elle ne comprend d'ailleurs pas très bien l'Inquisition, mais ne s'exprime là-dessus qu'avec la plus grande réserve.

[1] Entendez par ce néo-christianisme, dit M. Seillière, l'hérésie naturiste, enveloppée de mysticisme insidieux par Jean-Jacques et introduite jusque dans le sein du catholicisme traditionnel par Chateaubriand et ses imitateurs.

[2] N'est-ce pas déjà la définition du renanisme ? Renan avait dix-huit ans à la date (1841) où étaient écrites ces lignes ; mais le mal auquel on a donné plus tard son nom existait bien avant lui.

même pas à la force fébrile de la passion ni à l'audace du mal. Sa volonté est faible, molle, divisée. Il n'est ni amant, ni prêtre ; et non seulement, dans une ligne quelconque, il n'arrive pas au triomphe, mais il reste au-dessous du combat... Au lieu de cette lutte contre l'adversité qui serait un si merveilleux spectacle aux yeux du sage, tout se passe, dans l'âme de Jocelyn, en poétiques aberrations, en vagues reflets, en fantastiques mirages. ...L'idée religieuse qui en fait les frais est toujours d'une nature mixte et suspecte...

Et pourquoi ne restait-il pas purement et simplement enfermé dans la région toute humaine? M. de Lamartine rend avec un grand charme les sentiments naturels, les mouvements du cœur, ses effusions, ses délicatesses. On croirait s'y voir révéler un cœur de *femme,* tant la grâce s'épanche en formes ingénieuses, colorées et subtiles. C'est un chatoiement à la fois éclatant et doux, une richesse d'images et d'expressions qui coule à pleins bords.

Il n'y a de trop dans ce livre que ce qui en fait le fond : Dieu et son prêtre. Dieu, blessé dans l'atteinte portée à la vérité révélée ; son prêtre, dans l'incroyable profanation des mystères, des grâces, de la sublime parole dont il est l'interprète !... Jocelyn n'est pas seulement une ombre vaine et légère projetée par le Christianisme ; il en est la *corruption*...

Dans la morale, dans la piété de Jocelyn, rien qui nous arme contre le mal, qui nous rende *maîtres de nous-mêmes*, qui nous élève au-dessus des peines et des joies d'un monde qui passe... C'est aussi par la *stérilité* de ses conceptions que M. de Lamartine pourrait être averti de la fausse route qu'il suit. ...C'est donc un profond danger que recèle ce livre, et il n'en sort qu'un seul enseignement utile : c'est de nous défier de la molle indulgence qu'il respire et d'élever toujours plus haut dans notre estime ce qu'il retranche ou semble nier. Jocelyn doit être un peu pour nous comme ces personnes qui nous apprennent par ce qu'elles sont tout ce qu'on ne doit pas être.... On peut dire, dans un sens, qu'on ne perd guère que la foi qu'on n'a pas eue. Le Dieu de Jocelyn, à l'époque même où celui-ci l'entourait de ses respects, a toujours tenu de la nature des dieux *étrangers*... C'est le Dieu de l'imagination, non pas le Dieu des cœurs. On sent que Jocelyn n'a rien connu de la puissance du vrai Dieu pour *s'élever au sacrifice,* rien connu des joies intimes de son amour, et l'affliction s'en adoucit... Témoins de la chute d'un frère, c'est en effet un adoucissement à notre tristesse de penser que s'il blasphème, c'est qu'il ignore, etc....

De Mme Swetchine et de Lamartine, c'est elle qui était l'homme. — Elle mourut le 10 sept. 1857. La veille au soir, elle disait à ses amis : « La vérité ! j'aimerais mieux un lit d'hôpital avec elle que toutes les somptuosités sans elle. » Elle s'éteignit à la naissance de l'aube, en disant : « Voilà l'heure de la Messe, il faut se lever. » Albert de Broglie, sortant de la chambre où elle agonisait, disait : « Je n'ai jamais touché le ciel de si près ! »

IV. — Qu'est devenue la déesse Raison de la mascarade organisée à Notre-Dame de Paris le 10 novembre 1793 ?

Ce qui donna l'idée de la fête, ce fut l'apostasie du triste évêque constitutionnel de Paris, Gobel, venant trois jours auparavant (7 nov.) abdiquer ses titres épiscopaux et déposer sa croix et son anneau sur le bureau de la Convention.

Puisque la cathédrale est désertée par l'évêque, c'est le moment d'y célébrer une fête en l'honneur de la Raison émancipée de l'esclavage des préjugés. Chaumette, syndic de la Commune, en fait la proposition au Conseil départemental de Paris ; et l'on prend jour pour le prochain décadi, 10 novembre. On fait appel aux artistes de l'Opéra. En deux jours il n'est pas possible de songer à monter un spectacle inédit. On décide de jouer simplement l'*Offrande à la Liberté,* scène lyrique au répertoire du théâtre depuis plus d'un an, cantate mêlée de pantomime et orchestrée par Gossec. Ce sera tout ensemble la fête de la Liberté et de la Raison, lit-on dans une proclamation de Pache, maire de Paris, qui annonce la cérémonie.

Les machinistes transportent de l'Opéra à Notre-Dame le décor, qu'ils plantent, non au chœur (alors fermé par des boiseries), mais à l'entrée de la nef, contre la grille : il représentait une montagne avec des passages praticables conduisant au petit temple qui en occupait le sommet et qui était dédié à la Philosophie. Une statue placée devant le temple figurait, au théâtre, la Liberté ; à Notre-Dame, on l'appellera la Raison. Soit que, dans la hâte des derniers préparatifs, la statue ait manqué, soit plutôt qu'on ait préféré remplacer par une « image vivante » une effigie trop semblable aux simulacres superstitieux dont on préconisait la destruction, le maître de ballet confia ce rôle muet et purement plastique à l'une des artistes présentes et choisit tout naturellement celle dont l'emploi était de « jouer les déesses, » Mlle Aubry, qui, dans tous les ballets, sous les traits de Diane, de Vénus ou de Miverve, dénouait la situation et unissait les amoureux.

Au cours de la cantate, quand elle se jouait à l'Opéra, des adorateurs de la Liberté, des enfants des deux sexes, vêtus de blanc, apportaient des parfums pour brûler autour de la statue. C'est ce qui se passa aussi à Notre-Dame : deux théories de jeunes filles, couronnées de fleurs et portant des ceintures tricolores, descendent lentement les pentes du rocher ; la porte du temple s'ouvre ; la déesse paraît, vêtue de blanc et coiffée du bonnet rouge ; un large ruban couleur de pourpre entoure sa taille ; sur ses épaules est jeté un long manteau bleu ; dans sa main droite elle tient une pique. Elle vient s'asseoir sur un siège de verdure, tandis que tous les bras se tendent vers elle ; elle reçoit les hommages et l'encens de ses jeunes adeptes dont les deux files se croisent devant son trône et qui, après s'être inclinées, remontent avec recueillement l'escarpement du rocher.

Chaumette avait convié la Convention. La Convention ne se dérangea pas. « Puisqu'elle ne vient pas, allons à elle, » dit Chaumette, désireux de la compromettre. Quatre lurons de la Halle chargent la déesse sur leurs épaules, et tambours battants, le cortège sort sur le Parvis et marche sur les Tuileries, où siège la Convention. A la Convention, la déesse prend place à la tribune, aux côtés du président (qui était ce jour-là Laloy, député de la Haute-Marne, un avocat de Chaumont) ; Chaumette présente à l'Assemblée « ce chef-d'œuvre de la nature ; » Laloy répond par quelques mots flat-

teurs ; l'idole s'assied ; les fanfares éclatent ; les chants s'élèvent. Laloy donne l'accolade à la déesse au nom de tout le peuple français ; les députés de se précipiter pour en faire autant et de se mettre en route ensuite pour accompagner la fille à son retour à Notre-Dame.

Qui était cette fille ? Ce n'était point une méchante fille. Elle s'appelait Thérèse-Angélique Aubry (d'autres noms ont été mis en avant jadis, mais à tort). C'était une « Parigotte » de race, née le 22 août 1772 de modestes artisans habitant le quartier du Carré St-Martin. A seize ans on l'engagea parmi les figurantes de l'Opéra récemment construit sur le boulevard. Trois ans plus tard, en 1791, elle passait dans les chœurs à 500 livres d'appointements, augmentés de 100 livres de gratification. Elle avait réputation de sagesse ; elle demeurait chez ses parents, rue St-Martin. On racontait au théâtre qu'elle couchait sur un lit de sangle, dans un galetas, pour laisser à son père la seule chambre que comportait le pauvre logement.

Eut-elle conscience du rôle qu'on lui fit jouer ce 10 novembre ? conscience d'avoir « détrôné la ci-devant Sainte Vierge » sous les voûtes de Notre-Dame ? Il n'est pas probable[1]. Elle était assez insignifiante. Elle ne se laissa même pas griser par la multitude des offres alléchantes qui lui furent faites quand les gazettes célébrèrent sa beauté et associèrent son nom à l'extraordinaire apothéose : elle ne voulut pas quitter son théâtre, elle voulut rester vertueuse. Puis, sous le Directoire, la misère survint. La caisse ne payait plus que par acomptes. Des filles d'Opéra (celles qui n'avaient d'autre ressource que leur profession) associaient leur misère et faisaient ménage commun : ce fut le cas pour l'honnête Aubry, réduite à partager la mansarde d'une de ses camarades, Mlle Verdier.

Est-ce la pauvreté qui triompha ensuite de sa vertu ? Toujours est-il qu'en octobre 1799, à vingt-sept ans, elle mettait au monde une enfant qui fut déclarée sous les prénoms de Louise-Fanny. Elle l'éleva, la fit baptiser cinq ans plus tard à St-Roch, fut probablement, en ces années, la maîtresse d'un des généraux les plus fameux de la nouvelle Cour impériale ; puis, en 1807, à la suite d'un écroulement de machinerie qui se produisit à l'Opéra au cours d'une représentation donnée devant l'Impératrice et qui de l'Olympe la précipita presque inanimée sur le sol, elle prit sa retraite. Elle fit admettre Fanny, à douze ans, en 1811, à l'école de danse, puis, en 1815, au corps de ballet. En 1820, à la suite de l'assassinat dont fut victime le duc de Berry au sortir de sa loge, l'Opéra fut condamné ; des suppressions d'emplois furent décrétées, dont était Fanny. Elle essaya de se faire réaccepter : en vain : son nom était rayé des états du personnel en 1824.

Le déclin de ces deux femmes fut lamentable : la mère infirme, la fille expirante. La mère mourut le 19 janvier 1829 : on ne nous dit pas si ce fut avec les secours de la religion. On ne nous dit pas non plus pourquoi les obsèques ne furent célébrées que huit jours plus tard, à la petite église N.-D. de Lorette. Fanny mourut le 4 mars suivant. Une même tombe réunit les deux corps (au cimetière Montmartre, dans l'avenue de la Croix).

Les principaux éléments de ce qu'on vient de lire sont pris du récent livre de M. Lenôtre, **Paris révolutionnaire, Vieilles maisons, vieux papiers,** *Ve série* (in-8 écu de 350 p., nombreuses photogravures hors texte, 10 f. ; Paris, Perrin). Tout le monde connaît les séries précédentes. Dans celle qui vient de paraître, M. Lenôtre nous parle, outre la déesse Raison, de quantité d'autres personnages qui ont eu leur heure de célébrité révolutionnaire, Larévellière-Lépeaux, Filhémési (anagramme de Méhée fils, de son vrai nom Méhée chevalier de Latouche, Protée qui a pris tous les noms et tour à tour servi et trahi toutes les causes et tous les cabinets, type incroyable de félon), Laure Grouvelle, *Les enfants célèbres* (ouvrage qui a eu sa vogue jadis et dont la première ébauche, le premier chapitre plutôt, écrit en 1793, est d'un grotesque inimaginable), le berger d'Etoges, Mlle Lenormand, Baby et Bonbon, Chodruc-Duclos, etc. Il y a là des trésors inépuisables d'anecdotes pittoresques, grotesques, palpitantes, toujours révélatrices surtout : c'est l'excellence de M. Lenôtre de démêler dans l'imbroglio touffu des événements le trait qui nous illumine toute une époque. Ces recueils demeureront une mine incomparable pour qui voudra entendre la Révolution, la mentalité révolutionnaire, la mentalité de tant de gens fourvoyés dans la formidable aventure.

V. — Je voudrais dire quelques mots encore du chapitre que M. Lenôtre consacre à Compère Lunettes. Il y est question de reliques, d'un sauvetage de reliques qui intéresse, non pas « la France avec le Limousin aussi, » comme il est dit dans la complainte, mais bien le Limousin d'abord et la France aussi. Ce Compère Lunettes était un ex-Bénédictin, né Guillaume Imbert, de bonne famille bourgeoise de Limoges, en 1744, novice bénédictin à Clermont à quinze ans, sans vocation, gardé malgré lui au monastère et profès durant plus de dix ans, sans d'ailleurs s'être engagé dans les Ordres sacrés, autorisé enfin par arrêt du Parlement à quitter son couvent (1770) : suit sa nouvelle vocation, qui est la « philosophie » ; la suit au point d'être contraint à passer la frontière ; rentre en France, à Paris, l'automne de 1789, puis à Limoges en octobre 1792 ; élu tout de suite officier municipal (ce sont ses grosses lunettes qui lui font donner le surnom de Compère Lunettes) ; terroriste de la première heure, se distingue par son acharnement contre les prêtres fidèles. C'est à lui que va être

[1] Mais de quoi avait-on conscience en cet extraordinaire temps ? Dans les fêtes de la Raison célébrées en province, on voit des femmes d'honnête bourgeoisie accepter de représenter la déesse. — A Paris et dans quelques grandes villes, il y eut des exhibitions de femmes nues, ou presque nues, mais pas ce jour du 10 novembre : les récits et gravures du temps attribuent à Angélique Aubry un costume qui rappelle beaucoup celui de la statue de Strasbourg, sur la place de la Concorde.

confiée la mission de présider à l'enlèvement du reliquaire de S. Martial.

Le chef de S. Martial, avant la Révolution, était conservé à l'abbaye de St-Martial de Limoges ; on en faisait l'ostension tous les sept ans. L'abbaye supprimée en décembre 1790, le reliquaire est transporté en grande pompe à l'église paroissiale St-Michel-des-Lions et déposé provisoirement en la chapelle de N.-D. des Aides. C'est là que Compère Lunettes, flanqué de l'orfèvre J.-R. Robert, se rend, le 18 novembre 1793, pour procéder à l'enlèvement sacrilège. Ils se sont fait assister de deux citoyens notables, et, par prudence, de huit grenadiers sous le commandement d'un caporal. Ils n'ont rien à craindre d'ailleurs : tout le Limoges pieux se terre, et se réfugie dans la prière, implorant de S. Martial un miracle qui conserve à la ville son palladium.

Voici donc nos compères à la sacristie, avec la châsse du Saint. Ils l'ouvrent, mettent à part tout ce qui a valeur marchande, or, vermeil, pierreries. Quant au reste, « chef du ci-devant Martial, paquet de linge sale provenant de la garde-robe de la ci-devant sainte Valérie, drogues et parchemins, etc., » on le pousse au rebut, dans un coin de la sacristie.

Le soir, séance ordinaire du club des Jacobins en l'église même St-Michel... La séance levée, l'orfèvre Robert laisse ses compères sortir, puis, se croyant bien seul, se dirige vers la sacristie et, tâtonnant dans l'obscurité, tente de retrouver les reliques dispersées. Ses mains rencontrent le crâne qu'il cherchait ; il reconnaît au toucher que la mâchoire inférieure s'en est détachée, la retrouve, la met dans sa poche, et s'apprêtait à glisser le chef sous ses vêtements quand il croit entendre, dans l'église déserte, un bruit de pas... Vite, il repose la relique, rejette sur elle les linges épars, s'esquive dans la profondeur sombre des chapelles, et se tient aux écoutes... Oui, il y avait bien quelqu'un dans l'église, quelqu'un qui va, lui aussi, à la sacristie, fourgonne parmi les débris, puis rentre dans les nefs et sort avec précaution... Robert retourne aux reliques : le crâne n'était plus où il l'avait laissé... Il tâte, promène ses mains partout, ne retrouve rien... L'inconnu avait donc dérobé le précieux chef ! Robert doit se résigner à ne posséder que l'os maxillaire qu'il s'est d'abord approprié. Il rentre chez lui, où sa femme l'attend, anxieuse, en compagnie de sa sœur, Jeanne Denard : tous trois montent au IIe étage de la maison, et, au fond d'une chambre retirée, passent le reste de la nuit à creuser dans le mur un trou où est déposée la relique. On en avait toutefois, au préalable, détaché une dent que Mme Robert désirait offrir à M. Viliac, ci-devant curé de St-Michel-des-Lions.

Puis, il n'est plus question de rien. Ils étaient là une douzaine de sans-culottes à assister à la profanation des reliques : lequel des douze a sauvé le chef de S. Martial... ?

Imbert cependant, le Compère Lunettes, poursuit froidement le cours de ses exploits, grand pourvoyeur de la guillotine, à Limoges et à Tulle, organisateur de processions sacrilèges d'ivrognes revêtus d'ornements sacerdotaux, lui-même couvert de la chape, avec accompagnement d'ânes chargés de vases sacrés... Après le neuf thermidor, il est arrêté, mais, la guillotine ne fonctionnant plus, il sauve sa tête, bénéficie d'une amnistie. Il continue à rester à Limoges pourtant, et ne vient se fixer à Paris qu'en 1799. L'aversion de ses compatriotes l'y poursuit : de Limoges on le signale à la police du Consulat comme chef du parti anarchiste. Le pauvre homme n'était plus guère à craindre : il s'occupait de la traduction d'ouvrages anglais, et c'est dans cette placide occupation qu'il mourut, à cinquante-neuf ans, le 19 mai 1803.

Il laissait un testament, qui fut envoyé à son frère Jacques, jadis prieur des Carmes, puis assermenté et vicaire général intrus de Limoges, professeur ensuite. Par ce testament, l'ex-terroriste confessait que, dans la nuit qui suivit la profanation de la châsse, il avait, à l'insu de tous, pénétré dans l'église St-Michel pour y recueillir le chef du Saint et qu'il l'avait caché dans un mur de sa maison dont il précisait minutieusement l'emplacement : sa dernière volonté était que la relique fût remise au curé de St-Michel.

On courut au logement du pauvre homme ; et l'on y trouva en effet, dans la cachette indiquée, un crâne enveloppé d'un débris d'étoffe cramoisie et voilé d'un linge blanc, dans l'état où l'avait respectueusement muré dix ans auparavant Compère Lunettes.

L'évêque, Mgr du Bourg, ordonne une enquête ; et, le 7 juin, le prélat, le curé, ses fabriciens et le maire de Limoges se réunissent chez l'ex-Carme pour y procéder à la reconnaissance de la relique... Bientôt, c'est l'orfèvre Robert qui à son tour se décidait à parler et relatait les circonstances auxquelles il devait de posséder la mâchoire inférieure du Saint. L'abbé Viliac enfin, rapportant la dent dont Mme Robert lui avait fait don, la replaçait dans l'alvéole vacante. Le 3 juillet 1803, la relique rentrait triomphalement à St-Michel-des-Lions, où elle n'a pas cessé d'être vénérée. S. Martial avait opéré le miracle que les bonnes gens de Limoges lui avaient demandé aux mauvais jours.

Combien il y eut de ces fanfarons d'impiété parmi les sans-culottes du temps de la Révolution ! Et combien il y en a parmi nos mangeurs de curés aujourd'hui !

VI. — La peur fut un des grands ressorts de la Terreur. Si ces gens-là s'acharnaient à terroriser autrui, c'est parce qu'eux-mêmes avaient peur les premiers et pour se guérir de leur propre peur.

Au mot *peur* M. Dugas substitue le mot *timidité*. Il est vrai qu'il envisage surtout les révolutionnaires de lettres. Au cours d'un récent travail sur *la timidité d'Henri Rochefort (Revue Bleue,* 19 janv.), il constate que d'abord c'est un fait que les révolutionnaires se recrutent souvent parmi les timides. Témoin Rousseau. Et ce fait n'est para-

doxal qu'en apparence. Car le timide étant, par définition, incapable de s'adapter au milieu social, il est naturel qu'il se révolte contre ce milieu, qu'il en perçoive et en dénonce les tares, qu'il devienne un opposant systématique... Oui, c'est « naturel. » Heureusement tout le monde ne suit pas sa nature. Mais il n'est que trop vrai que le monde des ratés, des inadaptés (que ce soit par timidité ou autrement), est une pépinière de révoltés. — Le révolté par inadaptation est condamné à l'opposition : Rochefort n'a jamais fait ni su faire autre chose : porté au pouvoir (au 4 septembre), il ne se sentait plus à sa place et s'empressa de démissionner. Bien plus, condamné à une opposition violente, injuste : car il est impulsif, il ne mesure pas ses coups, c'est un « intransigeant. » Le caractère de Rochefort est fait de contrastes : J. Lemaître renonce à le comprendre, il en fait un monstre de contradictions. M. Dugas, pour résoudre ces contradictions, au lieu de se perdre dans une analyse à facettes, trouve plus juste de remonter au trait dominant du caractère de Rochefort, qui lui paraît être la timidité.

M. Dugas est un spécialiste de la timidité. Il a écrit jadis une monographie psychologique de la timidité, et l'an dernier, encore, il nous donnait une étude sur des gens qu'il appelle **Les grands timides**, et qui ne sont autres que J.-J. Rousseau, Benjamin Constant, Chateaubriand, Stendhal, Mérimée (in-12 de VIII-192 p., 8 f., Paris, Alcan). Pourquoi a-t-il fait choix de ces personnalités d'élite ? Pourquoi, voulant étudier la timidité, l'a-t-il observée aux prises avec les gens précisément les moins faits en apparence pour y succomber, les mieux armés contre elle, les plus résolus à la vaincre ? C'est que précisément c'est chez ceux-là que la timidité révèle le mieux sa malfaisance : on n'aurait jamais su, on n'aurait jamais pu entrevoir, même par conjecture, jusqu'où elle peut aller, si on ne l'avait pas vue annihiler ou tenir en échec les dons les plus brillants chez des natures exceptionnelles. Il y a ici un trésor de fines remarques qui retiendront et féconderont l'attention de tous les éducateurs.

En tête de son étude sur Rousseau, M. Dugas a donné une analyse de la timidité, dont tous les traits rentrent dans l'aboulie : aboulie, non par défaut, mais par excès de sensibilité. La sensibilité du timide est intempérante, indiscrète, se livrant trop, asservie aux influences extérieures, facile à tromper, défiante d'elle-même, romanesque et fausse, portée à donner le change, à se chercher des diversions. La timidité est tantôt phénomène d'*impulsion* : élans inconsidérés, fâcheux, qu'on ne peut retenir et dont on ne peut revenir (personne n'est plus gaffeur que le timide), et tantôt phénomène d'*inhibition* : distraction, paresse pour tout ce qui n'agit que sur les sens et ne touche point l'âme. Bien pis, elle peut n'être pas seulement lenteur d'esprit, mais stupidité, ou incapacité d'agir autrement que par passion ou par plaisir, incapacité de suivre la raison ou simplement l'intérêt. Le timide se défie de son premier mouvement, et ne peut s'empêcher de le suivre. Il est incapable de se soumettre à aucune contrainte (particulièrement aux contraintes de la vie sociale), si légère soit-elle, et dans quelque ordre que ce soit. D'où indépendance farouche, esprit républicain, bientôt anarchiste... Comme il sera facile à chacun d'illustrer de traits pris de la vie quotidienne ces fines et terribles notations !

Les Réactions intellectuelles élémentaires, par A. Cresson, prof. de phil. au lycée Condorcet (in-12 de IV-152 p., 8 f., Alcan). Tous les phénomènes vitaux procèdent d'un ensemble de réactions qui chez les végétaux et les animaux sont purement physiologiques, chez nous tantôt purement physiologiques aussi et inconscientes (circulation du sang, digestion, etc.), tantôt dues à des dispositions entièrement acquises (p. e. le bicycliste n'opère à chaque instant les réactions indispensables à son équilibre que parce qu'il les a entièrement préparées par une habitude prolongée), tantôt dues à une organisation native, mais qui ne produit pas immédiatement ses effets et doit être mise en branle et perfectionnée par l'expérience et l'éducation (p. e. la marche chez l'enfant). De quelle sorte de réactions procèdent les phénomènes de la vie intellectuelle ? Il semble, quand on les observe, que ce soit toujours de réactions à caractère rationnel ; et cependant il est clair que, outre leur manière rationnelle de réagir, les esprits en ont une autre, — une autre dont dépendent les représentations instinctives sans lesquelles la vie risquerait de disparaître, parce qu'elle cesserait d'être dirigée, au milieu des nécessités brutales et immédiates de la minute présente. Quelles sont donc les réactions élémentaires et rapides qui assurent, indépendamment de la raison proprement dite, l'exécution, à l'instant propice, des opérations intellectuelles dont dépend le salut de chaque jour ? — Tel est le problème posé dans ce livre et que l'auteur résout en disant que ces réactions sont formulées par cette disposition remarquable : à savoir, que « l'esprit se comporte dans ses réactions élémentaires, comme s'il raisonnait à chaque instant, par analogie, sans aucunement s'en apercevoir. »

Les Problèmes de la Philosophie, par Bertrand Russell, trad. de l'anglais par Mlle Renauld, prof. au lycée de jeunes filles de Tunis (in-12 de VII-177 p., 8 f., Alcan) : recueil de mélanges philosophiques qui touchent surtout aux divers problèmes de la connaissance, des diverses sortes de connaissance, de la connaissance des universaux, etc., à la question aussi des limites de la connaissance philosophique, à la valeur de la philosophie, qui « généralement ne nous formule aucune réponse définie qui puisse être connue pour vraie, » mais qui agrandit l'esprit et le rend « capable de cette union avec l'univers qui est son suprême bien. »

VII. — Le colonel Romain esquisse (*Revue hebd.* du 19 janvier) [1] un tableau de la carrière du général Buat. Né en 1868 à Châlons-sur-Marne, au hasard de la vie de garnison paternelle, le général était en réalité d'origine bretonne et fit ses études au lycée de Nantes (qui alors avait pour proviseur l'abbé Follioley). Entré à Polytechnique en 1887, il en sort dans l'artillerie, prépare l'Ecole de Guerre sous la conduite de Foch, y entre bon premier avec une supériorité marquée sur ceux qui le suivent, et force rapidement non seulement l'estime de ses maîtres, mais, chose plus difficile, l'admiration de ses camarades, qui l'ont surnommé « Buatnaparte. »

A sa sortie, après un stage au ministère, il est réclamé comme adjoint par des chefs qui s'y connaissent en hommes : le général Bonnal, qui l'installe avec lui à la direction de l'Ecole de Guerre ; le général de Lacroix, généralissime ; Millerand, qui, ministre de la Guerre en 1912, le prend pour sous-chef de cabinet ; plus tard, Lyautey, qui, après sa chute du Ministère, se préparait à l'emmener avec lui au Maroc quand sa nomination de lieutenant-colonel vint lui donner une autre destination.

En juillet 1914, il enseignait à l'Ecole de Guerre la tactique générale comme professeur-adjoint. On

[1] Voir aussi *Revue des Deux Mondes* du 1er mars, *Un grand officier d'Etat-Major, le général Buat*, par le lieutenant-colonel de Thomasson.

le désigne, dès le début, comme chef d'état-major de l'armée d'Alsace.

Débarqué à Belfort au quartier du général Pau, il trouve les affaires mal en point. Les Allemands, qui nous ont repris Mulhouse et Altkirch (11 août), menacent la place forte ; et l'on songe, chez nous, à rassembler les troupes qui viennent de divers côtés pour former la nouvelle armée, en deçà de la région fortifiée, jusque vers Vesoul, avant de reprendre les opérations.

Attitude timide qui n'est pas dans la manière de Buat. Estimant que la meilleure défensive est l'attaque, il fait pénétrer sa belle confiance dans l'âme de son chef ; et bientôt la reprise d'Altkirch et de Mulhouse (19 août) et le refoulement des Allemands jusqu'au Rhin confirment la justesse de ses vues.

Son plan est de s'établir solidement sur la rive gauche du fleuve et même de passer au delà. Mais la nouvelle de nos défaites dans le Nord (Morhange, 20 août ; Charleroi, 22 août ; Mons, 23 août ; Ardennes, 22 et 23 août) vient arrêter l'offensive. L'armée d'Alsace est dissoute, les corps sont embarqués rapidement pour un autre théâtre d'opérations, et la défense de Belfort reste confiée aux seules troupes de la place, lesquelles abandonnent (25 août) les deux villes alsaciennes reconquises, malgré les protestations de Buat : le fait est que la région d'Altkirch demeure pendant près de trois semaines *no man's land*, et c'est devant la carence française que les Allemands se décident à l'occuper de nouveau.

Millerand, rappelé au Ministère de la Guerre (27 août), reprend auprès de lui Buat, qui dans le désarroi général crée la mobilisation industrielle. L'année suivante, retraite du Cabinet, 29 oct. 1915, et avènement (pour 17 mois) du Cabinet Briand : Buat, devenu colonel, réclame sa place au front. On l'envoie en Champagne. En 1916, bataille de Verdun : pour sauver la partie, le G. Q. G. monte la contre-offensive de la Somme ; Joffre mande Buat comme aide-major général pour préparer la bataille. L'offensive déclenchée, il prend la tête d'une brigade, puis d'une division. En 1917, Nivelle l'appelle au commandement du IIe corps, puis à celui de la Réserve générale d'artillerie lourde, poste où il est maintenu par le nouveau généralissime Pétain.

C'est dans cette nouvelle fonction qu'il donne la mesure de son habileté d'organisateur et de sa prévoyance de tacticien.

Non seulement il va créer de toutes pièces une nombreuse et puissante artillerie hippomobile, automobile et sur voie ferrée ; mais surtout il s'occupe de préparer son utilisation en vue de la victoire définitive. Depuis beau temps il s'est rendu compte qu'aucun succès ne sera décisif tant que les réserves ennemies ne seront pas usées : c'est là un principe napoléonien qu'on a perdu de vue et dont la guerre est revenue nous donner une éclatante démonstration. Tous nos succès des trois premières années de guerre ont été sans lendemain et n'ont abouti qu'à la formation de stériles et parfois dangereuses bouffissures des lignes, parce que les réserves ennemies se sont toujours trouvées là pour intervenir à temps ; et les foudroyantes avances de Ludendorff au printemps de 1918 n'ont rien eu de décisif non plus parce que nos réserves sont toujours arrivées pour fermer l'entaille produite dans le front et arrêter l'assaillant à bout de souffle.

Le problème, c'est de trouver un moyen d'user les réserves ennemies sans user les nôtres. Ce moyen, Buat imagine de le demander aux réserves d'artillerie lourde : survenant inopinément sur un point, appuyées par un minimum d'infanterie, elles alerteront l'adversaire par un simulacre d'attaque, le forceront à appeler ses réserves à la rescousse, infligeront à celles-ci de lourdes pertes, recommenceront autre part le même manège jusqu'au jour où l'on pourra frapper le grand coup à fond [1].

En conséquence, approuvé par le généralissime, il équipe notre front d'un puissant réseau de parcs à munitions, de dépôts de matériel, de voies ferrées, qui lui permet de faire évoluer ses grosses masses d'artillerie avec une rapidité inconnue jusqu'alors.

La première épreuve partielle de ce plan de vaste envergure se fait à nos victoires de la Malmaison (Maistre) et de Verdun (Mangin) en 1917, où nos grosses pièces viennent écraser les Allemands dans les abris souterrains où ils se croient invulnérables.

Interrompu ensuite par les offensives allemandes du printemps 1918, le système déploie à nouveau sa valeur lors du déclenchement de la nôtre en juillet.

Au commencement de ce mois de juillet, Foch nomme Buat major général des armées françaises.

[1] Ce sera là toute la leçon de l'année 1918 : chez nous, usure de l'ennemi ; chez l'ennemi, système des coups droits, massifs, comparables au choc d'un bélier contre un mur : le mur est ébranlé sans doute, quelquefois même jeté bas, mais « on le retrouve toujours un peu plus loin sous une autre forme parce que l'ennemi a tout loisir de venir clore la brèche avec ses réserves hâtivement transportées vers la zone dangereuse, » dit Buat lui-même dans ce livre suprême qui a paru quelques semaines avant sa mort et où il a condensé le résultat de ses études précédentes, **Hindenburg et Ludendorff stratèges** (in-8 de VIII-252 p., avec 29 cartes ou croquis, 20 f., Paris, Berger-Levrault). Noter qu'Hindenburg et Ludendorff avaient été les premiers à reprocher à Falkenhayn (major général de septembre 1914 à août 1916) ce système des coups droits. Eux, ils préconisent l'enveloppement : celui-ci n'ayant pas réussi, ils n'ont su faire mieux que revenir aux errements de Falkenhayn.

Le résultat, ce fut que le 11 nov., sur 17 divisions qu'ils avaient encore en réserve, il n'y en avait plus que 2 capables de faire figure dans une bataille, tandis que les Alliés en comptaient 103, dont 60 pour le moins en état de reprendre immédiatement la lutte.

Buat nous montre, dans un tableau suggestif, l'usure progressive des réserves ennemies au cours de l'offensive finale (noter que les divisions *fraîches* sont seules en état d'intervenir sérieusement dans le combat) :

15 juillet,	81	divisions réservées,	dont	65	fraîches.
18 »	65	»	»	34	»
8 août,	68	»	»	28	»
12 sept.,	68	»	»	14	»
1er oct.,	31	»	»	14	»
1er nov.,	31	»	»	15	»
11 nov.,	17	»	»	2	»

C'est un beau livre, limpide, ardent, tout l'esprit et le cœur de Buat. Les 150 premières pages sont données aux opérations d'Hindenburg et Ludendorff sur le front oriental, août 1914-août 1916 (c'est d'ailleurs le pur hasard qui les avait rapprochés et associés sur le front de Pologne en août 1914) ; puis, août 1916-novembre 1918, ils sont à la direction de la guerre, si longtemps et si âprement convoitée par eux.

Ce sont les jours où se prépare l'offensive décisive, et il faut au généralissime un chef d'état-major à sa taille. Si nos grands chefs ont pu concevoir leur plan, c'est qu'ils savaient précisément avoir auprès d'eux un homme capable d'en assurer l'exécution à coup sûr, — non pas un méticuleux qui soit toujours à opposer des atermoiements à l'exécution de leurs desseins, comme l'ont fait d'autres avant Buat, — mais un homme qui partage leur ardeur, qui l'excite même, qui aille au-devant de leur pensée qu'il devine.

Cet homme, ils l'ont trouvé en Buat. Ils peuvent frapper où ils voudront, tant qu'ils voudront, il saura toujours leur fournir l'outil à l'instant voulu. Durant les quatre mois de cette offensive ininterrompue, il est là, jouant en virtuose de ses armées, brassant les troupes, les canons, les moyens de transport d'un bout à l'autre du champ de bataille sans repos ni trêve. Il est le grand veneur qui découple les meutes avant de les lancer à l'hallali. L'armistice signé, un des premiers gestes de Pétain est de lui décerner la croix de Commandeur de la Légion d'Honneur, avec une magnifique citation où sont mises en relief les qualités militaires de premier ordre dont il n'a cessé de faire preuve depuis le commencement de la guerre, à travers les fonctions les plus diverses.

La paix venue, major général toujours, il se met au travail de la réorganisation de l'armée, et dresse un plan que le Parlement n'a pas trouvé encore le loisir d'examiner. Puis, à la Noël 1923, une brusque crise d'appendicite vient tout interrompre.

Son attitude devant la mort est digne de sa vie. Quand, dans la clinique, sur son lit de douleur, le maréchal Pétain vient lui annoncer sa nomination de grand-croix de la Légion d'Honneur :

— Pourquoi cet honneur ? objecte-t-il. Je n'ai pas l'ancienneté voulue.

— On vous la décerne, répond le maréchal, à titre exceptionnel.

— Ah ! je comprends, dit-il en esquissant un vague sourire. C'est sur mon cercueil qu'on dépose cette croix.

Et comme on se récriait :

— C'est bien, ajoute-t-il, je suis prêt.

Au ministre de la Guerre (Maginot), venu quelques moments après, il fait une réponse semblable : « Je suis prêt à partir. »

Il fait appeler un prêtre, et règle minutieusement l'ordre de ses funérailles. Il demande qu'en attendant son inhumation à Nantes dans le caveau de famille, son corps soit transporté directement à l'église, cette église que les soucis de ses fonctions lui ont, dit-il, trop fait négliger. Simplicité surtout : ni fleurs ni couronnes ni discours.

Son corps fut, en conséquence, déposé en une chapelle ardente, à l'église St-François-Xavier ; et ce fut un beau spectacle que le défilé incessant de fidèles recueillis et priant devant cette grande dépouille, les 31 décembre et 1er janvier, en attendant les funérailles, fixées au 2.

Ceux qui l'ont approché ont dit le charme de ses manières, la cordialité de son accueil, sa franchise, son bongarçonnisme, sa belle humeur juvénile, l'éclat et l'entrain de sa conversation, la bonté foncière dont on le sentait imprégné, ce dédain aussi de grand seigneur dont il accueillait les médisances qui parfois essayaient de l'éclabousser. Et pour nous, il nous est doux de penser que tant de vertus trouvaient leur perfection et leur aliment dans les convictions profondes de son âme chrétienne.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Comment expliquer l'effet rétroactif de nos prières pour le salut de nos chers morts ?

« Si vous hésitez à croire que votre disparu soit mort dans la grâce divine, vous pouvez encore maintenant,... par une sorte d'effet rétroactif, valoir au dernier soupir de celui que vous pleurez les lumières et les grâces de conversion méritées par vos prières, vos sacrifices et vos vertus d'aujourd'hui et de demain. »

Ce texte a paru dans la *Documentation catholique* du 17 février 1923. Il est tiré d'une Lettre pastorale de Mgr Chollet, archevêque de Cambrai. Quelle peut bien être sa signification réelle ? Quand la mort a fixé le sort éternel de nos défunts, pouvons-nous le changer ? Si elle les a trouvés en état de péché grave, nos mérites subséquents pourraient-ils donc leur valoir le ciel ? Comment cela ?

R. — La réponse à votre question sera fournie par Mgr Chollet lui-même, dans son livre : *Nos morts,* dont la phrase que vous citez d'après la Lettre pastorale sur *La foi aux fins dernières* est un extrait.

Voici le passage replacé dans son cadre primitif et expliqué par l'auteur lui-même :

« Irai-je plus loin ? Vous dirai-je que, peut-être, à l'heure actuelle, vous pouvez encore augmenter votre confiance en cette insigne faveur du Christ envers celui que vous pleurez ; que vous avez le pouvoir, par une sorte d'effet rétroactif, de reculer jusqu'au dernier soupir du défunt, pour y jeter la supplication de vos prières actuelles, la force et la richesse de vos mérites futurs ; qu'enfin ce que vous ferez demain peut décider de ce qu'a valu hier le cœur agonisant de votre mari ou de votre fils ?

« L'affirmation peut paraître paradoxale. Car enfin, ce qui est passé n'est-il pas irrévocable ? Les causes déroulent leurs effets en descendant ; elles ne remontent pas et les produits ne peuvent être antérieurs à leurs principes.

« Tout cela est vrai dans le monde créé et dans le temps, mais tout cela souffre des amendements, si, dans le jeu des événements, intervient l'Incréé, celui qui vit dans l'Eternité et auquel tout est présent, l'avenir comme le passé, demain aussi bien qu'aujourd'hui.

« Vous pleurez. Dans l'incertitude où vous êtes du sort du trépassé, vous voulez, en quelque sorte, à coups de prières et de vertu, vaincre le doute, fléchir Dieu, obtenir ce que vous croyez l'impossible, assurer le destin céleste de cette âme. Et vos prières se font ardentes ; elles montent vers Dieu. Dès le matin, avant que le soleil soit surgi à l'horizon, déjà vous êtes à genoux, vous implorez, vous méditez les bontés divines ; bientôt vous vous asseyez à la sainte Table ; les pauvres connaissent vos largesses, ceux qui souffrent sont consolés et secourus par vous ; vous vous faites généreuse, bonne à tous, sévère à vous-même, humble

et pieuse. Les années se succèdent et vos efforts se multiplient avec les jours, votre vertu grandit, vos satisfactions à la divine justice sont incessantes.

« Dieu voit cela ; il le voyait déjà au moment où votre défunt allait mourir, alors qu'étant encore sur cette terre, il pouvait se repentir, faire l'acte indispensable de contrition parfaite et se sauver. Si Dieu donnait à cet homme la grâce victorieuse, celle qui, tout en respectant la liberté, l'amène à se convertir et à se tourner vers le Devoir, c'était le salut. Ne croyez-vous pas qu'alors Dieu s'est tenu ce langage : « L'épouse, la mère de cet homme, une fois frappée dans son affection la plus chère, portera vaillamment sa croix. Elle va, pendant les années qui lui restent à vivre, s'engager dans les voies de la perfection chrétienne. Elle mettra sa confiance en moi, montera dans ma lumière, s'échauffera de mon amour. Elle sera pure, humble, abandonnée à mon bon plaisir. Elle attendra de ma bonté la joie de se retrouver dans mon sein avec celui qu'elle a perdu. Vais-je permettre que de tout cela rien ne profite à celui qu'elle aime tant après moi ? Vais-je laisser sombrer la destinée pour laquelle elle s'immole si héroïquement ? Vais-je refuser à cet homme la grâce qu'implorera son épouse, sa mère, pendant de longs jours, et faire que celle-ci, en arrivant près de moi, n'y trouve pas celui qu'elle y cherche ? » Ne croyez-vous pas que Dieu, fléchi par vos mérites futurs, aura jeté dans l'âme de votre époux, de votre fils mourant, la lumière qui convertit, la grâce qui brise les résistances et arrache aux consciences vaincues le cri de repentir et d'amour ? Car, enfin, ces mérites étaient alors présents à Dieu.

« La philosophie ne nous enseigne-t-elle pas que les événements n'ont pas les mêmes rapports avec le temps et avec l'éternité ? Dans le temps ils se succèdent, ils dépendent ou procèdent les uns des autres, ils appartiennent au passé ou au présent ou sont en germe pour l'avenir. Quand une fois ils sont glissés dans le passé, aucune puissance ne saurait les modifier ou faire qu'ils n'aient pas été...

« [Mais] la vie divine ne s'écoule pas comme les existences ou les vies créées. Elle est parfaite, infinie, en acte complet du premier coup, c'est-à-dire de toute éternité. Elle n'enferme aucun élément surabondant qu'il faille rejeter, elle ne produit par son exercice aucune usure qui exige des éliminations d'organes usés, des réparations de forces affaiblies, il ne lui manque aucune perfection qu'il faille acquérir. Dès lors, elle est immuable. Elle domine le temps, préside par son action créatrice ou conservatrice des êtres, par sa collaboration à toutes les activités, par le gouvernement de sa Providence à l'écoulement des siècles : elle est présente à tous. Comme le souverain devant lequel défile une armée, du haut du tertre voit d'un même coup d'œil les troupes qui ont déjà défilé, celles qui défilent et celles qui suivront, ainsi d'un même regard Dieu voit la série des siècles depuis l'instant de la création jusqu'à la fin — si l'on peut se servir d'une locution inadéquate — des siècles. Les événements qui auront lieu dans dix mille ans lui apparaissent dans une lumière pareille à celle qui baigne, à ses regards, les faits d'aujourd'hui ou l'histoire des siècles passés.

« Il peut donc ordonner ses interventions actuelles d'après ses prévisions des temps à venir et aujourd'hui préparer les voies aux saints du XXIe siècle. Il peut donner aujourd'hui, à un homme qui expire, les grâces qu'il voit déjà sollicitées par toutes les prières, futures pour nous, présentes pour lui, que son épouse ou ses enfants lui offriront après sa mort[1]. »

L'auteur confirme ensuite son explication par des textes tirés de l'Ecriture Sainte : l'éloge de la Sagesse (Prov. VIII, 22-30) appliqué à Marie, ce qui signifie que la Mère du Christ et la nôtre était déjà dans les pensées divines avant que le monde fût créé ; le texte d'Isaïe (XLIV, 24-28 ; XLV, 1-5) montrant les providences divines qui s'occupent de Cyrus en prévision du Messie ; le Protévangile (Gen. III, 15) annonçant le Sauveur futur et permettant aux hommes pécheurs de se sanctifier, de se sauver dans l'espérance du Messie. Puis, revenant aux morts pour lesquels prie l'Eglise dans sa Liturgie, il continue sa démonstration :

« Rien n'est plus expressif peut-être en ce sens que les paroles de la liturgie dans l'office des Morts. L'Eglise est mère, elle tressaille de douleur quand un de ses fils est mort ; elle traduit son deuil et exhale ses prières d'une manière touchante quand le corps de celui qui n'est plus, ou plutôt qui s'est endormi, dit-elle, est apporté dans son sanctuaire avant d'être acheminé vers la tombe où il sera déposé en attendant le jour solennel de sa résurrection.

« Lisez les prières de l'Offertoire ou celles de l'Absoute. L'Eglise y parle comme si le sort de l'âme n'était pas décidé encore, comme si le jugement n'était pas commencé, ni la sentence prononcée... Evidemment, si l'on s'en tient aux seules considérations tirées du temps, au moment où l'Eglise récite les invocations de l'Offertoire ou de l'Absoute, l'âme a paru au Tribunal du Souverain Juge, la sentence a été portée, le sort est jeté, et déjà la destinée éternelle de cette âme est commencée... L'Eglise sait que la sentence prononcée est irrévocable et que Dieu ne la rapporte jamais. Toute prière pour faire revenir Dieu de sa sentence serait donc vaine.

« Que prétend donc l'Eglise ? Elle se reporte par une sorte de fiction au moment qui précède le jugement, c'est-à-dire à la minute suprême où les âmes sont encore dans la lutte, dans l'agonie, disputées entre le lion infernal qui veut les dévorer et l'archange qui veut les conduire dans le séjour de lumière, et là elle supplie Dieu d'accepter ses prières et ses hosties de louange et, en retour, d'accorder aux âmes dont elle fait mémoire les grâces de foi et de repentir qui les délivreront de la mort éternelle, des peines de l'enfer, des morsures du lion, des ténèbres de l'abîme.

« Or, il ne serait pas digne de l'Eglise de se livrer à une telle fiction, si le geste était inutile et si l'âme ne devait en tirer aucun profit. La réalité, c'est que l'Eglise en se plaçant ainsi, par un retour sur le passé, au moment de l'agonie finale et en intercédant pour celui qui va paraître devant Dieu, sait que ses prières actuelles ont été vraiment présentes à Dieu à l'heure de cette agonie, que Dieu les a considérées et qu'il a pu, dans sa miséricorde, s'en inspirer dans sa conduite envers l'âme.

« L'Eglise, sans doute, ne demande pas à Dieu de ne pas condamner le pécheur impénitent, — ce serait une impiété et une injustice, — mais elle le conjure de donner à ce pécheur le mérite de « la foi chrétienne, » des grâces efficaces de repentir, à la faveur desquelles cet homme contrit et revenu à Dieu pourra passer de la mort à la vie promise à Abraham et à sa postérité.

« L'Eglise fait ce que nous conseillons aux personnes en deuil ; elle prie, elle offre après coup des hosties de louanges et des sacrifices expiatoires à la bonté divine, assurée que, par une anticipation bienveillante, Dieu en aura tenu compte aux derniers instants du chrétien expirant[1]. »

[1] *Nos morts*, Paris, 1908 ; *Post-scriptum : Un rayon dans la nuit*, p. 342-346.

[1] *Ibid.*, p. 352-356.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 26 martii 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

[illegible] — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNÉE (5e série) N° 14 3 AVRIL 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je ne suis pas suffisamment documenté ni même instruit de ce qu'on appelle aujourd'hui la « *Réincarnation,* » doctrine qui a grande vogue ici et dit s'appuyer sur des textes de l'Ecriture !!!

Un prosélyte d'ici doit, paraît-il, m'entreprendre sur ce point. Dites-moi que lui répondre de mieux et de plus pratique.

R. — La question ici posée est une de celles qui présentent, à l'heure actuelle, une grande opportunité. La doctrine de la réincarnation, en effet, jouit d'une grande vogue en certains milieux où le spiritisme tend à faire des adeptes plus ou moins avoués. On nous avait prié de répondre immédiatement à la question posée, car, paraît-il, il y avait urgence. Nous avons tardé quelque peu, attendant la publication d'un nouveau livre documentaire sur la réincarnation, lequel devait paraître à la « Librairie des Sciences psychiques, » à Paris. Mais son auteur, M. Gabriel Delanne, retardant sans cesse la publication de son ouvrage [1], nous nous décidons à renseigner notre correspondant en nous inspirant, pour l'exposé de la doctrine de la réincarnation, du livre de M. Léon Denis, *Christianisme et Spiritisme,* publié à la même librairie, lequel exprime bien la synthèse de la doctrine spirite *française* [2] ou italienne.

Il n'est pas besoin d'avertir nos lecteurs que cet ouvrage est nettement hostile au dogme catholique.

§ 1. — *Exposé de la doctrine de la réincarnation*

I. La doctrine des Esprits et la réincarnation. — La réincarnation est un dogme du spiritisme. Pour la comprendre, il convient donc de la situer dans la doctrine des Esprits et, dans ce but, d'exposer ce qu'est, dans son ensemble, cette doctrine.

La doctrine des Esprits peut se résumer en trois points essentiels : la nature de l'être, ses destinées, les lois supérieures de l'univers ; la réincarnation est un fait intimement lié à cette triple doctrine.

1° La nature de l'être.

« L'homme a deux corps : l'un de matière grossière, qui le met en relation avec le monde physique ; l'autre, fluidique, par lequel il entre en rapport avec le monde invisible.

« Le corps physique est périssable et s'évanouit à la mort ; c'est un habillement revêtu pour la durée de notre voyage terrestre. Le corps fluidique est indestructible, mais il s'affirme et s'épure avec les progrès de l'âme, dont il est l'enveloppe permanente, inséparable. On doit voir en lui le corps véritable, le type de la création corporelle, le canevas sur lequel se développe le plan de la vie physique. C'est sur lui que se modèlent les organes, que se groupent les cellules ; c'est lui qui en assure le fonctionnement. Le *périsprit* ou corps fluidique est l'agent de toutes les manifestations de la vie, aussi bien sur terre, pour l'homme, que dans l'espace, pour l'esprit. Il contient la somme de vitalité nécessaire à l'être pour renaître et se développer. » (Léon Denis, *op. cit.*, p. 303-304).

Ce périsprit est le principe de tous nos modes de connaissance, au cours non seulement de cette vie terrestre, mais encore de nos existences futures, lorsque la mort nous aura libérés de notre corps matériel, et, avec lui, du temps et de l'espace. Il s'en faut, d'ailleurs, que durant la vie présente la vie libre de l'espace n'ait aucune manifestation et que toute opération de l'esprit soit en nécessaire corrélation avec la vie physique :

« L'étude du périsprit nous montre, dès maintenant, comment l'homme peut vivre simultanément de la vie physique et de la vie libre de l'espace. Les phénomènes du somnambulisme, du dédoublement de la vision, de l'action à distance, sont des modes de cette vie extérieure dont nous n'avons aucune conscience durant la veille. L'esprit dans la chair est comme un prisonnier dans son cachot ; l'état de somnambulisme et de médiumnité l'en fait sortir, lui permet d'étendre plus ou moins le cercle de ses perceptions, tout en le maintenant attaché par un lien à son enveloppe. La mort est sa complète libération.

« A ces diverses formes de vie correspondent des degrés divers de conscience et de connaissance, d'autant plus élevés que l'âme est plus libre et plus avancée sur l'échelle des perfections. » (*Ibid.*, p. 305).

Certaines expériences de photographie et de matérialisation montrent que le corps fluidique émet des vibrations, des radiations variant de formes et d'intensité ; c'est la démonstration positive de ce fait, affirmé par les messages d'outre-tombe ; la puissance de rayonnement de l'esprit, l'étendue de ses perceptions, sont proportionnelles à son degré d'élévation. A mesure que la moralité se développe, de nouvelles conditions physiques apparaissent dans le corps fluidique.

« Les pensées, les actions de l'être réagissent constamment sur son enveloppe et, suivant leur nature, la rendent plus épaisse ou plus subtile. L'étude persévérante, la pratique du bien, l'accomplissement du devoir dans toutes les conditions sociales, sont autant de fac-

[1] D'après nos renseignements, cet ouvrage ne doit d'ailleurs rien ajouter, au point de vue spéculatif et doctrinal, aux données que nous résumons ici.

[2] En Angleterre et en Amérique, en effet, le spiritisme ne comporte pas la doctrine de la réincarnation, qui a été mise en relief par les publications d'Allan Kardec.

teurs qui favorisent l'ascension de l'âme, accroissent le champ de ses sensations et la somme de ses jouissances. Par un entraînement intellectuel et moral prolongé, par des vies méritoires, des aspirations généreuses et de grands sacrifices, le rayonnement de l'esprit s'étend graduellement ; ses vibrations périspritales s'activent ; son éclat devient plus vif, en même temps que la densité de son enveloppe s'amoindrit.

« Ces phénomènes se produisent en sens inverse chez les êtres enclins aux passions violentes ou aux plaisirs sensuels ; leur mode d'existence détermine dans le corps fluidique une augmentation de densité, une réduction des vitesses vibratoires, d'où viennent l'obscurcissement des sens et la diminution des perceptions dans la vie de l'espace. En persistant dans le mal, l'esprit vicieux peut ainsi faire de son organisme un véritable tombeau, dans lequel il se trouvera comme enseveli après la mort, jusqu'à une nouvelle incarnation. » *(Ibid.*, p. 306-307).

Le corps physique et le corps fluidique ne sont pas tout l'homme. C'est l'*âme* de l'homme qui est son *moi* pensant et conscient. On doit donc appeler *esprit* l'âme revêtue de son corps fluidique : l'âme est le centre de vie du périsprit, comme celui-ci est le centre de vie de l'organisme physique. C'est elle qui sent, pense et veut ; le corps physique joint au corps fluidique, constitue le double organisme à l'aide duquel elle agit sur le monde de la matière.

2° La loi de nos destinées. — La mort désagrège les éléments qui constituent l'homme. Le corps physique se dissout et retourne à la terre. L'âme, revêtue de sa forme fluidique, se trouve alors libre, indépendante, et, au point de vue moral, telle qu'elle s'est faite elle-même dans la ou les existences parcourues. La mort ne la change pas ; elle lui rend seulement, avec sa liberté, la plénitude de ses facultés, de ses connaissances, et le souvenir de ses vies antérieures. Elle lui ouvre les champs de l'espace...

La loi de notre destinée, c'est donc le développement progressif de l'âme, qui édifie sa personnalité morale et crée elle-même son propre avenir : c'est « *l'évolution rationnelle de tous les êtres, partis du même point pour aboutir aux mêmes sommets, aux mêmes perfections.*

« Cette évolution se poursuit *alternativement dans l'espace et à la surface des mondes, à travers des existences innombrables, reliées entre elles par la loi de cause à effet* [1]. La vie présente est, pour chacun de nous, *l'héritage du passé* et *l'enfantement de l'avenir.* C'est une école et un champ de labeur. La vie de l'espace, qui la suit, en est la résultante. L'esprit y récolte, dans la lumière, ce qu'il a semé dans l'ombre et, souvent, dans la douleur.

« L'esprit se retrouve dans l'Au-delà avec ses acquisitions intellectuelles et morales, ses qualités et ses défauts, ses tendances, ses penchants, ses affections. Ce que nous sommes moralement en ce monde, nous le sommes encore dans l'autre ; de là vient notre bonheur et notre souffrance. Nos jouissances sont d'autant plus vives que nous sommes mieux préparés à cette vie de l'espace, où l'esprit est tout et la matière peu de chose, où il n'y a plus de besoins physiques à satisfaire, plus d'autres joies que celles de l'intelligence et du cœur. » *(Ibid.*, p. 309-310).

Par là s'explique notre bonheur ou notre malheur dans l'autre vie. Les esprits qui auront su ici-bas s'affranchir des habitudes matérielles trouveront dans la vie de l'espace un milieu conforme à leurs goûts, un vaste champ ouvert à leur activité. « Après les sombres régions terrestres où règnent les vices, les passions, les fureurs, s'ouvrent pour eux les profondeurs étoilées, les mondes de lumière avec leurs enchantements, leurs splendeurs, leurs enivrantes harmonies. » Par contre,

« le mauvais usage de nos facultés, la recherche des jouissances physiques, des satisfactions égoïstes, resserre nos horizons, accumule l'ombre en nous et autour de nous. Dans ces conditions, la vie de l'espace ne nous offre plus que ténèbres, gêne, inquiétude, avec la vision vague et confuse des âmes heureuses, le spectacle d'une félicité que nous n'avons pas su mériter. » (P. 311).

Mais cet état n'est que transitoire. Dieu, qui est infiniment bon, ne peut laisser les âmes souffrir éternellement dans la vie de l'espace. Il y a, pour les âmes déchues par une vie de fautes, possibilité de réhabilitation. Le moyen de réparer le passé sera la *réincarnation,* c'est-à-dire de nouvelles existences de l'esprit (âme et corps fluidique) uni derechef à un corps physique :

« Toutes les existences pénibles, les vies de lutte et de souffrance s'expliquent par les mêmes raisons. Ce sont là des formes transitoires, mais nécessaires, de la vie immortelle ; chaque âme les connaîtra à son tour. L'épreuve et la souffrance sont autant de moyens de réparation, d'éducation, d'élévation ; c'est par elles que l'être efface un passé coupable et regagne le temps perdu. Par elles, les caractères se trempent, l'expérience s'acquiert, l'homme se prépare à des ascensions nouvelles. L'âme qui souffre, cherche Dieu, songe à le prier, et par cela même se rapproche de Lui. » (P. 312).

La réincarnation explique la variété infinie des caractères, des aptitudes et des goûts : le passé, en effet, reste dans l'âme réincarnée, quoiqu'elle n'en ait pas conscience. Et cet oubli du passé, — oubli momentané d'ailleurs et qui ne dure que ce que durent les vies à la surface des mondes, — se justifie facilement. Au point de vue physiologique, il n'est pas plus extraordinaire que l'oubli de nos plus jeunes années, même pendant le temps de cette vie terrestre. D'ailleurs « les états de veille et de sommeil, par lesquels nous passons chaque jour, de même que les expériences de somnambulisme et d'hypnotisme, nous prouvent que l'on peut oublier momentanément son existence normale, sans perdre pour cela sa personnalité. » Mais c'est surtout au point de vue moral que l'oubli des existences antérieures s'impose :

« Au point de vue moral, le souvenir de nos vies précédentes causerait, ici-bas, de profondes perturbations. Tous les criminels renaissant pour se racheter seraient reconnus, rejetés, méprisés ; eux-mêmes seraient terrifiés et comme hynoptisés par leurs propres souvenirs. La réparation du passé serait rendue impossible ; l'existence deviendrait insupportable. Il en serait de même, à des degrés divers, de tous ceux dont le passé

[1] C'est nous qui soulignons, pour mieux marquer l'économie du système. Cette assertion, en effet, est fondamentale dans le spiritisme, et montre comment les réincarnations successives sont essentielles à sa doctrine. La vie de l'espace est la vie de désincarnation de l'âme unie au corps fluidique, dans un monde fluidique ou supérieur ; la vie à la surface des mondes est la vie sur cette terre ou sur d'autres globes habités.

est souillé. Les souvenirs antérieurs introduiraient dans la vie sociale des causes de haine, des éléments de discorde, qui aggraveraient la situation de l'humanité et rendraient toute amélioration irréalisable...

« La connaissance des existences passées perpétuerait en nous, non seulement la succession des faits qui les composent, mais encore les habitudes routinières, les vues étroites, les manies puériles, obstinées, afférentes aux diverses époques, et qui opposent un grand obstacle à l'essor de l'humanité (c'est assez d'en trouver les traces chez beaucoup d'incarnés)...

« Quand on considère mûrement toutes choses, on reconnaît que l'effacement temporaire du passé est indispensable à l'œuvre de réparation, et que la Providence, en nous privant ici-bas de nos lointains souvenirs, a tout disposé avec une profonde sagesse. » (P. 313-315).

La doctrine de la réincarnation ou des vies successives trouve sa justification dans l'explication facile qu'elle apporte aux énigmes de la vie et de nos destinées, étudiées en regard de la providence et de la bonté divines. Et la démonstration tentée sur ce point par des spirites mérite de retenir assez longuement notre attention :

« Par la doctrine des préexistences et des réincarnations, tout se lie, s'éclaire, se comprend ; la justice divine apparaît ; l'harmonie se fait dans l'univers et dans la destinée.

« L'âme n'est plus formée de toutes pièces par un Dieu capricieux, qui distribue, au hasard de son bon plaisir, le vice ou la vertu, le génie ou l'imbécillité ; créée simple et ignorante, elle s'élève par ses propres œuvres, s'enrichit elle-même en récoltant dans le présent les fruits de ses vies antérieures, et elle sème pour ses vies futures.

« L'âme construit donc sa propre destinée ; degré à degré, elle monte, de l'état inférieur et rudimentaire jusqu'à la plus haute personnalité, de l'inconscience du sauvage jusqu'à la supériorité de ces êtres sublimes qui illuminent la route de l'histoire et passent sur terre comme un rayon divin.

« Ainsi considérée, la réincarnation devient une vérité consolante et fortifiante, un symbole de paix entre les hommes ; elle montre à tous la voie du progrès, la grande équité d'un Dieu qui ne punit pas éternellement, mais permet au coupable de se racheter par la douleur. Bien qu'inflexible, cette loi sait proportionner la réparation à la faute et, après le rachat, elle nous montre le relèvement. Elle resserre la fraternité humaine, en apprenant à ceux qui pourraient être choqués par les inégalités sociales et les différences de conditions, qu'en réalité tous les hommes ont la même origine et le même avenir. Il n'y a ni déshérités, ni favorisés, puisque le résultat final sera le même pour tous, si tous savent le conquérir.

« La loi de réincarnation met un frein aux passions, en nous montrant les conséquences de nos actes, de nos paroles, de nos pensées, rejaillissant sur notre vie présente et sur nos vies futures, pour y semer des germes de malheur ou de félicité. Par elle, chacun apprend à veiller sur soi-même, à se tenir sur ses gardes, à préparer soigneusement l'avenir...

« Toutes les âmes qui vivent dans les régions matérielles sont plongées dans une sorte de léthargie. Leur intelligence engourdie sommeille, ou bien, indifférente, elle flotte à tous les vents de la passion. Bien peu entrevoient le but. Il faut pourtant que ces âmes s'éveillent à la vérité, que ces intelligences s'ouvrent aux sensations du bien et du beau. Toutes doivent atteindre les mêmes hauteurs, éclore et s'épanouir sous les rayons du soleil divin. Or, que serait une existence unique, isolée, pour l'accomplissement d'un tel labeur ? D'où la nécessité des étapes nombreuses, des vies de difficultés et d'épreuve, afin que ces âmes s'affinent et que les puissances endormies en elles se réveillent, entrent en action.

« C'est par l'aiguillon de la lutte et des besoins, par la joie et la douleur, par les soucis, les regrets, les remords dont la vie humaine est tissée, c'est à travers les chutes et les relèvements, les reculs et les ascensions, les coups d'ailes dans l'azur et les descentes brusques dans l'abîme, c'est par toutes ces alternatives que l'âme se développe, que les humanités sortent de leur cangue de bestialité et d'ignorance. Par la souffrance, les âmes s'épurent, s'ennoblissent, s'élèvent à la haute conception des lois et des choses, s'ouvrent à la pitié, à la bonté.

« Ainsi se résout le problème du mal... »

3° La loi générale de l'univers. — Envisagé ainsi, le problème de nos destinées n'est plus que l'application logique et la consécration de la loi d'évolution, loi supérieure qui régit toutes choses.

La doctrine des Esprits montre partout *l'unité de loi et de substance*. Emanation de Dieu, les âmes sont les étincelles de la grande Ame universelle qu'est Dieu, lequel « n'est pas la cause première, comme le disent les uns, ni une cause finale, comme le pensent les autres, mais la cause éternellement agissante d'où émane toute vie. »

« La solidarité qui relie tous les êtres n'a d'autre centre que cette unité universelle et divine ; tous les rapports viennent aboutir en elle pour s'y fondre et s'harmoniser. Par elle seule nous pouvons connaître le but de la vie et ses lois, puisqu'elle est la raison d'être et la loi vivante de l'univers. Elle est en même temps la base et la sanction de toute morale. Dès que l'on étudie le problème de l'Au-delà, la situation de l'esprit après la mort, on se trouve en présence d'un état de choses réglé par une loi de justice, qui s'exécute d'elle-même, sans tribunal et sans jugement, mais à laquelle n'échappe aucune de nos pensées, aucun de nos actes. Et cette loi, qui révèle une Intelligence directive du monde moral, est en même temps la source de toute vie, de toute lumière, de toute perfection. » (P. 322-323).

Ainsi donc, l'œuvre divine ne peut être qu'éternelle comme Dieu ; on ne peut se figurer la création sortie du néant, car le néant n'est pas ! La création est éternelle et incessante ; l'univers, immuable dans son tout, est en voie de transformation constante dans ses parties. Le monde invisible ne se distingue du monde visible que par rapport à nos sens. L'invisible est la continuation, le prolongement naturel du visible. Mais dans leur unité, c'est un tout inséparable et « c'est dans l'invisible qu'il faut chercher le monde des causes, le foyer des activités, de toutes les forces subtiles du Cosmos. » (P. 321).

Ces derniers mots nous font comprendre comment les phénomènes spirites : communication avec les esprits, médiumnité, action à distance, etc..., se rattachent à la *doctrine* du spiritisme : ils sont comme la justification sensible et positive de cette loi de continuité qui relie l'invisible au visible et explique les incessantes évolutions des créatures dans l'immutabilité substantielle de la création. Mais les phénomènes spirites sont le tout petit côté du spiritisme. Nous avons essayé ici de donner un exposé aussi objectif, aussi impartial que possible, de la doctrine du spiritisme dont la

réincarnation est, en ce qui concerne l'humanité, l'élément essentiel.

II. La Réincarnation et la révélation chrétienne. — Tout ce long préambule était nécessaire pour faire comprendre comment la réincarnation, d'après les spirites, loin de s'opposer à la « révélation » chrétienne, en forme, au contraire, un des principaux éléments. Et c'est ici que notre correspondant va retrouver les objections que lui aura sans doute déjà formulées son prosélyte.

Les spirites admettent avec nous, du moins substantiellement, l'origine apostolique et l'authenticité des Evangiles. Ils reconnaissent donc que l'enseignement des Evangiles représente la phase primitive de l'enseignement chrétien. Mais ils font entrer dans l'enseignement des Evangiles l'enseignement spirite, que nous, catholiques, nous nous obstinons à n'y point reconnaître. Voici comment.

1° Il y a dans l'Evangile un sens caché, que seuls les initiés devaient découvrir. — La doctrine de Jésus était simple et claire dans ses principes essentiels ; elle s'adressait à la foule, surtout aux humbles et aux déshérités. Mais elle renferme les traces d'un enseignement secret :

« Jésus parle souvent en paraboles. Sa pensée, si lumineuse d'ordinaire, se noie parfois dans une demi-obscurité. On n'aperçoit plus alors que les contours vagues d'une grande idée, dissimulée sous le symbole.

« C'est ce qu'il explique lui-même lorsque, citant *Isaie* (c. VI, 9), il ajoute : « *Je leur parle par des similitudes, parce qu'il vous est donné de connaître les mystères du royaume des cieux, mais cela ne leur est point donné.* » (Matth., XIII, 10-11).

« Il est évident qu'il y avait deux doctrines dans le christianisme primitif : celle destinée au vulgaire et présentée sous des formes accessibles à tous, et une doctrine cachée, réservée aux disciples et aux initiés... La preuve de l'existence de cet enseignement secret se trouve dans les paroles déjà citées et dans celles qui suivent la parabole du semeur, contenue dans les trois évangiles synoptiques. Les disciples demandent à Jésus le sens de cette parabole, et il leur répond : « *Il vous est donné de connaître le mystère du royaume de Dieu ; mais pour ceux qui sont de dehors, tout se traite par des paraboles ; de sorte qu'en voyant, ils voient et n'aperçoivent point ; et qu'en entendant, ils entendent et ne compnennent point.* » (Marc, IV, 11-12 ; Luc, VIII, 10).

« S. Paul le confirme dans sa première Epître aux Corinthiens, c. 3, lorsqu'il distingue le langage à tenir à des hommes *charnels* ou à des hommes *spirituels*, c'est-à-dire à des profanes ou à des initiés. L'initiation était graduelle, sans doute. Ceux qui la recevaient étaient *oints* et, après avoir reçu l'onction, entraient dans la *communion des saints*. C'est ce qui rend compréhensibles ces paroles de Jean : « *Vous avez reçu l'onction de la part du Saint, et vous connaissez toutes choses. Je vous ai donc écrit, non comme à des gens qui ne connaissent pas la vérité, mais comme à des personnes qui la connaissent.* » (Ire Ep. de S. Jean, II, 20, 21, 27. » (P. 43-45).

A l'appui de ces assertions, on apporte quelques affirmations des Pères de l'Eglise, relatives au sens « spirituel » des Evangiles : on cite l'autorité d'Origène, de Tertullien, du pseudo-Denys, de S. Hilaire, de S. Augustin, de S. Jérôme, et finalement de Bossuet (p. 379-380).

En résumé : « Les obscurités de l'Evangile sont calculées ; les vérités supérieures s'y cachent sous des voiles symboliques. On y enseigne à l'homme ce qui est nécessaire pour se conduire moralement dans la pratique de la vie ; mais le sens profond, le sens philosophique de la doctrine est réservé au petit nombre. » Cette communication du sens profond et philosophique établissait la « communion des saints. » Cette communion fut de courte durée : les passions terrestres, les ambitions, les égoïsmes l'eurent bientôt détruite. La politique, s'introduisant dans le sacerdoce, en fit disparaître la pensée profonde. On laissa les masses plongées dans l'ignorance ; les mystères chrétiens ne furent plus expliqués aux gens d'église : « on poursuivit même comme hérétiques les penseurs, les chercheurs sincères qui s'efforçaient de ressaisir les vérités perdues. La nuit se fit de plus en plus épaisse sur le monde, après la dissolution de l'empire romain. La croyance à Satan et à l'enfer prit une place prépondérante dans la foi chrétienne. Au lieu de la religion de l'amour prêchée par Jésus, on eut la religion de la peur [1]. » (P. 47).

2° La doctrine secrète et la loi de la réincarnation. — La doctrine publique de Jésus découle

[1] Partant, les dogmes du catholicisme sont des altérations du christianisme primitif. La doctrine de la *paternité* de Dieu, prêchée par Jésus, a été transformée en l' « étrange conception » de l'Etre divin qui aboutit au mystère de la Trinité (p. 93-94). La souffrance qu'éprouve l'homme par l'intuition qu'il conserve des fautes commises dans ses vies antérieures et des conséquences qu'elles entraînent pour lui, a donné naissance au dogme du péché originel (p. 105). Et cette conception erronée a elle-même « donné naissance à celles de la chute, du rachat et de la rédemption par le sang du Christ, aux mystères de l'Incarnation, de la Vierge-Mère, de l'Immaculée-Conception, en un mot à tout l'échafaudage du catholicisme. » La mort, considérée par certains chrétiens comme une conséquence du péché et une punition de l'être, n'est qu'une loi naturelle et une transformation nécessaire au progrès et à l'élévation de l'âme (p. 112). Le mot de péché lui-même n'exprime qu'une idée confuse : la violation de la loi morale amène en chaque être un amoindrissement moral, une révolte de la conscience, qui est une cause de souffrance intime et une diminution des perceptions animiques. L'être se punit lui-même : Dieu n'intervient pas ; il ne peut être ni atteint, ni offensé, car Dieu est l'infini et l'absolu ; aucun être ne saurait lui causer un tort quelconque (p. 112). Le sang du Christ n'a racheté personne : c'est nous-mêmes qui devons nous racheter de l'ignorance et du mal ; rien d'extérieur à nous ne le pourrait (p. 113). Le dogme des peines éternelles, de Satan et de l'enfer provient uniquement des fausses notions que le passé nous a léguées de l'idée de Dieu. Les forces malfaisantes de la nature ont été personnifiées, individualisées ; de là, les dieux du mal ; « de là, Satan, l'éternel révolté, l'éternel ennemi du bien,... la ruse, la perfidie en personne, et puis l'enfer et ses tortures raffinées, dont la peinture affole les esprits simples (p. 115)... Ne suffit-il pas de réfléchir... pour rejeter toute croyance au démon ? Comment admettre que le foyer suprême du bien et du beau, que la source inépuisable de bonté, de miséricorde, ait pu créer cet être hideux et malfaisant ? Comment croire que Dieu lui ait donné, avec la science du mal, tout pouvoir sur le monde, et livré, comme une proie facile, toute la famille humaine ? Non, Dieu n'a pu créer l'immense majorité de ses enfants pour les perdre, pour faire leur malheur éternel... Admettre Satan et l'enfer éternel, c'est faire injure à la justice, à la bonté du Créateur, » etc... (p. 117). — « En réalité, Satan n'est qu'une allégorie, Satan, c'est le symbole du mal. Mais le mal n'est pas, sur la terre, un principe éternel, coexistant avec le bien. Il passera. Le mal, c'est l'état transitoire des êtres en voie d'évolution » (p. 124).

Quant à la « résurrection de la chair, » seul le spiritisme l'entend « comme l'enseignait le christianisme primitif ». Ce dogme ne peut se soutenir s'il s'agit de la reconstitution de l'être humain avec son propre corps physique. Mais « la plupart des Pères de l'Eglise l'entendaient autrement. Ils connaissaient l'existence du périsprit, de ce corps fluidique, subtil, impondérable, qui est l'enveloppe permanente de l'âme, avant, pendant et après la vie terrestre ; ils l'appelaient corps « spirituel. » S. Paul, Origène et les Pères alexandrins affirmaient son existence. Pour eux, les corps des anges et des élus, formés de cet élément subtil, étaient « incorruptibles, déliés, ténus et souverainement agiles »... Si on consulte les Ecritures avec attention, on remarquera que le sens grossier attribué

tout entière de l'universelle paternité de Dieu et de la fraternité des hommes ; c'est « la vie immortelle ouverte à tous et permettant à chacun de réaliser en soi le « royaume de Dieu, » c'est-à-dire la perfection, par le détachement des biens matériels, le pardon des injures et l'amour du prochain » (p. 51). Mais la doctrine secrète allait plus loin :

« Sous le voile des paraboles et des fictions, elle cachait des vues profondes. Cette immortalité promise à tous, elle en précisait les formes en affirmant la succession des vies terrestres, dans lesquelles l'âme, réincarnée en des corps nouveaux, subissait les conséquences de ses existences antérieures et préparait les conditions de sa destinée future. Elle enseignait la pluralité des mondes habités, les alternances de vie de chaque être, dans le monde terrestre où il reposait à la naissance, dans le monde spirituel où il retourne à la mort, recueillant dans l'un et dans l'autre de ces milieux les fruits bons ou mauvais de son passé. Elle enseignait l'union étroite et la solidarité de ces deux mondes et, par suite, la communication possible de l'homme avec les esprits des morts qui peuplent l'étendue...

« La loi de réincarnation est indiquée dans plusieurs passages de l'Evangile. Elle doit être considérée sous deux aspects différents : le retour dans la chair des esprits en voie de perfectionnement, la réincarnation des esprits envoyés sur terre en mission.

a) [1] « Dans son entretien avec Nicodème, Jésus s'exprime ainsi : « *En vérité, je vous le dis,* SI QUELQU'UN NE NAÎT DE NOUVEAU, *il ne peut voir le royaume de Dieu.* » Nicodème lui objecte : « *Comment un homme peut-il renaître, étant devenu vieux ?* » — Jésus répond : « *En vérité, je vous dis que si un homme ne renaît de l'eau et de l'esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'esprit est esprit. Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit : Il faut que vous naissiez de nouveau. Le vent souffle où il veut, et tu en entends le bruit, mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va. Il en est de même de tout homme qui est né de l'esprit.* » (Jean, III, 3-8). Jésus ajoute ces paroles significatives : « *Tu es maître en Israël, et tu ignores ces choses ?* » Ce qui démontre qu'il ne s'agissait pas du baptême, qui était connu des Juifs et de Nicodème, mais bien de la réincarnation déjà enseignée par le *Zohar,* livre sacré des Hébreux. Ce vent ou *cet esprit qui souffle où il veut,* c'est l'âme qui choisit un nouveau corps, une nouvelle demeure, sans que les hommes sachent *d'où elle vient ni où elle va.* C'est la seule explication satisfaisante.

« Dans la kabbale hébraïque, *l'eau,* c'était la matière première, l'élément fructifiant. Quant à l'expression *Saint-Esprit,* qui se trouve dans le texte et qui le rend incompréhensible, il faut remarquer que le mot *saint* n'y figure pas à l'origine [1]... Il faut donc lire : *renaître de la matière et de l'esprit* [2].

b) « Un autre jour, à propos d'un aveugle-né rencontré sur le chemin, les disciples demandent à Jésus : « *Maître, qui est-ce qui a péché ? Est-ce cet homme, ou son père, ou sa mère, pour qu'il soit ainsi né aveugle ?* » (Jean, IX, 1-2). — D'abord, la question indique que les disciples attribuaient l'infirmité de l'aveugle à une expiation. Dans leur pensée, la faute a précédé la punition ; elle en a été la cause première. C'est la loi de la conséquence des actes fixant les conditions de la destinée. Ici, il s'agit d'un aveugle de naissance ; la faute ne peut s'expliquer que par une existence antérieure. De là, cette idée de pénitence, qui revient à chaque instant dans les Ecritures : *Faites pénitence,* disent-elles sans cesse, c'est-à-dire, accomplissez la réparation qui est le but de votre nouvelle vie ; rectifiez votre passé, spiritualisez-vous, car vous ne sortirez du domaine terrestre, du cercle des épreuves, qu'après *avoir payé jusqu'à la dernière obole.* (Matth., V, 26)...

c) « C'était aussi une opinion accréditée à cette époque, que des Esprits éminents venaient, dans de nouvelles incarnations, continuer, achever des missions interrompues par la mort. Par exemple, Elie était revenu sur terre en la personne de Jean-Baptiste. Jésus l'affirme à la foule et le répète à ses disciples... (Matth., XI, 9, 14, 15 ; XVII, 10, 15).

« Ainsi, pour Jésus comme pour ses disciples, Elie et Jean-Baptiste étaient une seule et même individualité. Or, cette individualité ayant revêtu successivement deux corps, un tel fait ne peut s'expliquer que par la loi de la réincarnation.

« Dans une circonstance mémorable, Jésus demande à ses disciples : « *Que dit-on du Fils de l'homme ?* » — Et ils lui répondent : « *Les uns disent : C'est Jean-Baptiste ; les autres, Elie ; les autres, Jérémie, ou l'un des prophètes.* » (Matth., XVI, 13, 14 ; Marc, VIII, 28). Jésus ne proteste pas contre cette opinion comme doctrine, pas plus qu'il n'avait protesté dans le cas de l'aveugle-né [3].

d) « Du reste, l'idée de la pluralité des vies, des échelons successifs à parcourir pour s'élever vers la

de nos jours par l'Eglise à la résurrection n'est nullement justifié... D'après les textes, la résurrection prise dans le sens spirituel, c'est la renaissance à la vie de l'Au-delà, la spiritualisation de la forme humaine pour ceux qui en sont dignes, et non l'opération chimique qui reconstituerait des éléments matériels ; c'est l'épuration de l'âme et de son périsprit, canevas fluidique sur lequel le corps matériel est formé pour le temps de la vie terrestre. C'est ce que l'apôtre s'évertuait à faire entendre : « L'homme est semé dans la corruption, il se reconstruit dans l'incorruptibilité ; il est semé dans l'ignominie, il se reconstruit dans la gloire ; il est semé dans l'infirmité, il se reconstruit dans la puissance. *Il est semé corps animal, il se reconstruit corps spirituel...* Je vous le dis, mes frères, la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu, ni la corruption hériter l'incorruptibilité » (I Cor., XV, 42-50). » (P. 129-132).

Ainsi tous les dogmes du catholicisme doivent être expliqués *rationnellement.* La Trinité n'est qu'un concept de l'esprit représentant la divinité sous ses trois aspects essentiels, la Loi, la Raison ou Sagesse, l'Amour créateur et fécond. — L'incarnation du Verbe, c'est la divine Sagesse descendant du ciel dans l'humanité, y prenant corps pour former le type de perfection morale offert en exemple aux hommes, qu'il initie à la grande loi du sacrifice. — Le péché originel, les fautes dont l'homme est responsable, sont celles de ses vies antérieures, qu'il doit tâcher d'effacer par son mérite, son courage, sa résignation dans l'épreuve, etc... (p. 134).

L'explication rationnelle des dogmes peut s'étendre aux sacrements, institutions respectables, si on les considère comme des symboles, mais qu'on ne saurait prendre à la lettre dans le sens imposé par l'Eglise. Le baptême n'est qu'une simple cérémonie d'initiation ou de consécration. « La confirmation ou imposition des mains était l'acte de transmission des dons fluidiques, du pouvoir de l'apôtre à une autre personne, qu'il mettait ainsi en relations avec l'invisible (Act., VIII, 17 ; XIX, 6, etc.). Ce pouvoir se justifiait par des mérites acquis au cours de vies antérieures... Si nous consultons tous les textes sur lesquels repose l'institution de la confession (Matth., III, 6 ; Luc, XVIII, 13 ; Jac., V, 16 ; I Jean, I, 9, etc.), nous n'y trouvons qu'une chose : c'est que l'homme doit convenir de ses torts envers le prochain ; c'est qu'il doit avouer ses fautes devant Dieu »... L'Eucharistie n'a qu'un symbole, etc., etc. (P. 135-138).

[1] Nous ajoutons les subdivisions au texte de M. Léon Denis, pour plus de clarté dans l'exposé des prétendues autorités scripturaires invoquées par les spirites.

[1] La remarque est exacte. Le texte grec porte, en effet : Ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, etc. C'est la Vulgate qui porte *ex Spiritu sancto.*

[2] Un autre tenant des doctrines spirites traduit : *renaître* DU FLUIDE *et de l'esprit.* Cf. Ch. Lancelin, *La Réincarnation,* p. 7.

[3] Jésus était lui-même un de ces grands Esprits réincarnés pour accomplir une mission divine sur terre. Il « était un missionnaire divin, doué de grands pouvoirs, et un médium incomparable. Lui-même l'affirme : « *Je n'ai point parlé de moi-même, mais celui qui m'a envoyé, le Père, m'a lui-même prescrit ce que je dirais et de quoi je parlerais.* » (Jean, XII, 49). A toutes les races humaines, à toutes les grandes époques de l'histoire, Dieu a envoyé ses missionnaires, Esprits supérieurs, arrivés par leurs efforts et leurs mérites au plus haut degré de la hiérarchie spirituelle... Jésus est un de ces missionnaires divins et il est le plus grand de tous. Dépouillé de la fausse auréole de sa divinité, il nous paraît plus imposant... Nous voyons en lui l'homme arrivé au point final de son évolution et c'est dans ce sens qu'on peut l'appeler dieu, conciliant ainsi les partisans de sa divinité et ceux qui la nient. L'humanité et la divinité du Christ représentent les points extrêmes de son individualité, comme elles le font pour tout être humain. Au terme de son évolution, chacun de nous

perfection, ne se trouve-t-elle pas contenue implicitement dans ces paroles célèbres : « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ?* » Comment l'âme humaine pourrait-elle parvenir à l'état parfait en une seule existence ?

c) « Nous retrouvons la doctrine secrète, dissimulée sous des voiles plus ou moins transparents, dans les œuvres des apôtres et des Pères de l'Eglise des premiers siècles. Ceux-ci ne pouvaient en parler ouvertement : de là, les obscurités de leur langage.

« Barnabé écrivait aux premiers fidèles : « *Autant que je l'ai pu, je crois m'être expliqué simplement et n'avoir rien omis de ce qui peut contribuer à votre instruction et à votre salut, en ce qui regarde les choses présentes ; car si je vous écrivais touchant les choses futures, vous ne comprendriez pas, parce qu'elles sont exposées en paraboles.* » (Barnabé, xvii, 1-2) [1].

« C'est en suivant cette règle qu'un disciple de S. Paul, Hermas [2], décrit la loi des réincarnations sous la figure de « pierres blanches, carrées et taillées, » tirées de l'eau pour servir à la construction d'un édifice spirituel : « *Pourquoi ces pierres ont-elles été tirées d'un lieu profond et employées ensuite dans la structure de cette tour, puisqu'elles étaient déjà animées de l'esprit ? — Il était nécessaire, me dit le Seigneur, qu'avant d'être admises dans l'édifice, elles fussent élevées par le moyen de l'eau. Elles ne pouvaient autrement entrer dans le royaume de Dieu, qu'en se dépouillant de l'infirmité de leur première vie* [3]. »

« Evidemment [4], ces pierres ce sont les âmes des hommes ; les eaux, ce sont les régions obscures, inférieures, les vies matérielles, vies d'épreuve et de douleur, pendant lesquelles les âmes sont taillées, polies, lentement préparées, afin de prendre place un jour dans l'édifice de la vie supérieure, de la vie céleste. C'est bien là un symbole de la réincarnation, dont l'idée était encore admise au troisième siècle et répandue parmi les chrétiens.

« Parmi les Pères de l'Eglise, Origène est un de ceux qui se sont prononcés le plus éloquemment en faveur de la pluralité des existences... Dans son livre célèbre, *Des Principes,* Origène développe les puissants arguments qui montrent dans la préexistence et la survivance des âmes en d'autres corps, dans la succession des vies en un mot, le correctif nécessaire à l'inégalité apparente des conditions humaines [1].

« Comme la loi des renaissances, la pluralité des mondes est indiquée dans l'évangile sous forme de parabole : « *Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père. Je m'en vais vous préparer le lieu et, après que je m'en serai allé et que je vous aurai préparé le lieu, je reviendrai, et je vous retirerai à moi, afin que là où je serai, vous soyez aussi.* » (S. Jean, xiv, 2-3) [2]. »

3° Relations avec les esprits des morts. — Les relations avec les esprits des morts, — lesquelles sont la démonstration expérimentale du spiritisme, — sont à la base du christianisme primitif, et abondent, dit-on, jusque dans l'Ancien Testament.

a) Les apparitions et manifestations des morts manifestent, dans l'Ancien comme le Nouveau Testament, l'existence d'un monde invisible dont l'action s'étend en ce monde visible. Les apparitions d'anges, celles des esprits des justes, les avertissements et les révélations données par les âmes des morts, le don de prophétie, le don des guérisons, tout cela ne peut s'expliquer que par la communication des vivants avec les esprits des morts. L'existence de Jésus n'a été qu'une communion constante avec le monde invisible : à la transfiguration, il s'entretient avec des Esprits. C'est par l'action de l'Esprit en lui que s'explique sa doctrine élevée et profonde. C'est son esprit qui, se manifestant après la mort dans son corps fluidique, explique les apparitions de Jésus « ressuscité. » Mais il n'est ressuscité que comme nous ressusciterons tous, lorsque notre esprit abandonnera sa prison de chair. Le corps fluidique est le corps « spirituel » dont parle S. Paul (I Cor., xv, 44).

S. Paul lui-même est un grand témoin de ces relations avec les esprits. L'apparition du Christ sur le chemin de Damas est un phénomène spirite ; et depuis, l'Apôtre restera toujours en relation constante avec l'invisible et notamment avec le Christ :

---

deviendra un « Christ » et ne fera plus qu'un avec le Père ; il sera parvenu à l'état divin... (P. 103-104). — « *Il y a,* dit S. Paul, *un seul Dieu et un seul médiateur entre Dieu et les hommes : Jésus-Christ, homme.* » (I Tim., ii, 5). Médiateur, c'est-à-dire intermédiaire, médium incomparable, trait d'union entre l'humanité et Dieu, voilà Jésus... (P. 110-111).

[1] Il y a dans la traduction de M. L. D. (outre la référence inexacte) une transposition de phrase, qui altère le sens de ce court chapitre de l'épître. De plus, la traduction est inexacte en plusieurs endroits. La finale διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς κεῖσθαι ne saurait être rendue : parce qu'elles sont *exposées* en paraboles. Voici, avec le texte original, la traduction :

XVII. 1. Ἐφ' ὅσον ἔγνων ἐν [illegible] ἁπλότητι ἐνέθεσαι ὑμῖν, ἐπίστευσε μου ἡ ψυχὴ τῇ ἐπιθυμίᾳ μου μὴ παραλεῖπον [illegible] τι τῶν ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν.

2. ἐὰν γὰρ περὶ τῶν ἐνεστώτων ἢ μελλόντων γράψω ὑμῖν, οὐ μὴ νοήσητε διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς κεῖσθαι.

(1) Je vous ai donné ces explications de mon mieux, avec toute la simplicité possible. Mon âme espère n'avoir rien omis, dans son zèle, de ce qui concerne le salut.

(2) Si je vous écrivais sur des choses présentes ou à venir, vous ne les comprendriez guère, car elles gisent encore en des paraboles.

(Traduction de M. A. Laurent, dans la Collection Hemmer-Lejay, *Les Pères Apostoliques,* t. i, Paris, 1907, p. 93.

[2] Il y a quelque exagération à prétendre qu'Hermas fut un disciple de S. Paul. La salutation de Paul à Hermas (Rom., xvi, 14) n'implique ni que cet Hermas fût un disciple du grand Apôtre, ni surtout que cet Hermas fût l'auteur du *Pasteur.* Cette identité, affirmée par Origène, est rejetée par la plupart des interprètes. Voir Drach, *Epîtres de S. Paul,* Paris, 1871, p. 114.

[3] La référence de M. L. D., une fois de plus, est inexacte. D'ailleurs le texte, tel qu'il est cité, est inexistant. Voici ce qu'on trouve, dans le *Pasteur* d'Hermas, de plus approchant :

Vis., iii, c. 2, ℣ 5-6 : « D'autres hommes, par milliers, apportaient des pierres tirées, les unes du fond de l'eau... Les pierres tirées du fond de l'eau, on les faisait toutes entrer, telles quelles, dans la construction : car elles s'appareillaient exactement entre elles, et toutes leurs jointures s'accordaient. »

Id., c. 5, ℣ 2 : « Ces pierres qu'on tire du fond de l'eau pour les faire entrer dans la bâtisse et qui s'appareillent si parfaitement avec les autres pierres... sont ceux qui ont souffert pour le nom du Seigneur. »

Id., c. 3, ℣ 5 : « Pourquoi la tour est-elle bâtie sur l'eau ?... C'est parce que votre vie a été et sera sauvée par l'eau. »

(Trad. de M. Lelong, dans la Collection Hemmer-Lejay, *Les Pères Apostoliques,* t. iv, Paris, 1912, p. 31, 39, 33).

[4] Cet « évidemment » est caractéristique de l'argumentation des spirites. Des à peu près, des inexactitudes, des fausseté manifestes, engendrent une conclusion évidente ! Le symbolisme de la tour, des pierres et de l'eau — on l'a vu — est très différent de celui qu'y trouve M. Léon Denis.

[1] Qu'Origène ait affirmé la pluralité des existences, la chose semble indiscutable ; que cette pluralité des existences implique la réincarnation, Origène ne le dit nulle part expressément. Il enseigne que les âmes sont créées préexistantes au corps, et ne sont enfermées dans des corps que parce qu'elles sont déchues. Délivrées du corps, elles passent par d'autres existences avant de parvenir au terme de la restauration finale. Mais ces existences ne sont pas vraisemblablement des existences incarnées.

[2] Ce texte, on le sait, ne se rapporte pas à la pluralité des mondes habités. Mais, prise en soi, l'hypothèse de la pluralité des mondes habités n'offre rien d'incompatible avec la doctrine catholique. Elle n'implique pas la transmigration des âmes d'un monde à l'autre dans des réincarnations successives. La seule difficulté qu'on soulève, au point de vue dogmatique, à propos de la pluralité des mondes habités, est celle qu'on voudrait tirer de l'Incarnation. En réalité, cette difficulté est inexistante. (Voir *Dict. de Théologie cath.,* art. *Incarnation,* t. viii, col. 1472-1473).

« Saint Paul ne fut pas seulement assisté par des esprits de lumière dont il était l'interprète, le porte-parole (II Cor., XII, 2-4 : *Scio hominem...)* ; des esprits inférieurs l'obsédaient parfois, et il devait résister à leur influence (II Cor., XII, 7-9 : *Datus est mihi stimulus...* Eph., VI, 12 : *Quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes...)*. C'est ainsi que dans tous les milieux, pour l'éducation de l'homme et le développement de sa raison, la lumière et l'ombre, la vérité et l'erreur se mêlent. Il en est de même dans le domaine du spiritualisme moderne, où tous les ordres de manifestations se rencontrent, depuis les messages du caractère le plus élevé, jusqu'aux phénomènes grossiers produits par des esprits arriérés... S. Paul connaissait ces choses. Instruit par l'expérience, il avertissait les prophètes (= les médiums), ses frères, de se tenir en garde contre ces embûches. Et il ajoutait comme conséquence : « *Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes* » (I Cor., XIV, 32), c'est-à-dire qu'il ne faut pas accepter aveuglément les instructions des esprits, mais les soumettre au contrôle de la raison.

« Dans le même sens, S. Jean disait : « *Mes bien-aimés, ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez si les esprits sont de Dieu.* » (I Jean., IV, 1).

L'action des Esprits sur les apôtres apparaît manifestement dans les Actes. On cite : Act., X, 10-16 (la vision de Pierre) ; X, 28-29 *(Dieu m'a montré de ne traiter aucun homme d'impur et de souillé)* ; X, 44-48 *(Pierre parlant encore, l'Esprit saint descendit sur tous ceux qui écoutaient sa parole)* ; XVI, 6-10 *(il leur fut défendu par l'Esprit saint... ; l'Esprit de Jésus ne leur permit pas... Paul eut une vision,* etc.) ; XXI, 4 *(les disciples disaient par l'Esprit*[1] *à Paul,* etc.) ; XXIII, 6-9 (de Paul prêchant la resurrection des morts, quelques-uns disent : *Nous ne trouvons point de mal en cet homme : « que savons-nous si un esprit ou un ange ne lui a point parlé ? »)*. — Par ailleurs, il est fait mention du mauvais esprit, « l'esprit de Python, » Act., XVI, 16, que possédait une jeune servante.

On cite également Rom., XIV, 14, en faveur de la distinction de l'âme et de l'esprit ; I Cor., XIV, 30, 31, sur les révélations communiquées par l'Esprit, etc.

De même la *Didachè,* fournissant des règles pour discerner les vrais prophètes (lisez : médiums) des faux, témoigne des relations des esprits avec les premiers chrétiens. Et nous passons sous silence d'autres faits empruntés à l'histoire de l'Eglise et qui montreraient que les chrétiens d'alors savaient par quelles pratiques on entrait en relation avec les esprits. En discuter l'authenticité et la portée nous entraînerait trop loin.

b) Les phénomènes spirites dans la Bible. — Nous les retrouvons, affirme-t-on, sous cent formes différentes. Dieu paraît souvent intervenir, et parfois même en des circonstances peu dignes de lui. Consulter le « voyant, » le « prophète, » c'était consulter Dieu. Cf. I Reg., IX, 9. Le grand-prêtre lui-même rendait des jugements ou oracles au moyen d'un objet de nature inconnue, nommé *urim,* placé sur sa poitrine. Cf. Exode, XXVIII, 30 ; Nombres, XXVII, 21. En réalité, les prophètes sont des médiums, dont la faculté spéciale de médiumnité exige un développement particulier, semblable à celui qui est usité encore dans les groupes spirites... Par ailleurs, les phénomènes spirites de la Bible sont de même nature que ceux dont on est témoin aujourd'hui.

Mouvements d'objets sans contact : IV Reg., VI, 6 (Elisée fait remonter à la surface de l'eau, en jetant un morceau de bois dans l'eau, le fer qui y était tombé).

Lévitation : Ezéchiel, III, 14, 15 (Elisée transporté vers les exilés qui demeuraient près du fleuve de Chobar) ; Act., VIII, 39-40 (Philippe, qui disparaît subitement aux yeux de l'Ethiopien et se retrouve à Azoth).

Ecriture médianimique : Exode, XXXII, 15-16 ; XXXIV, 28 (les Tables de la Loi) ; Daniel, V (l'inscription tracée par une main matérialisée pendant le festin de Balthazar).

Phénomènes d'apports : la manne dans le désert ; le pain et l'eau apportés à Elie lors de sa fuite dans le désert : III Reg., XIX, 5-6 ;

Phénomènes lumineux : le rayonnement périsprital constaté chez Moïse, Exode, XXXIV, 29, 30 ; la Transfiguration du Christ ; la production de lumières, Act., II, 3 ; IX, 3 ; les multiples apparitions de la Bible : voir, p. ex., dans le IIe livre des Macchabées, l'apparition du prophète Jérémie et du grand-prêtre Onias à Judas Macchabée, XV, 12-15.

Médiumnité auditive : I Reg., III (les appels réitérés au jeune Samuel) ; Exode, XIX, 19 (la voix qui parle à Moïse) ; Luc, III, 22 (la voix au baptême du Christ) ; Jean, XII, 28 (la voix qui glorifie le Christ avant sa mort).

Cures magnétiques : « Tantôt la prière et la joie soutiennent l'action fluidique, comme dans le cas de la fille de Jaïre (Luc, VIII, 41-42, 49-56) ; tantôt la force magnétique intervient seule, à l'insu de la volonté (Marc, V, 25-34) ; ou bien encore la guérison s'obtient par l'imposition des mains ou au moyen d'objets magnétisés (Actes, XIX, 11-12) ».

Et nous passons sous silence les cas d'inspiration, de clairvoyance, d'intuition, de pressentiments, trop peu précis pour être catalogués parmi les phénomènes, mais relevant très certainement de l'influence des Esprits.

Voilà, en raccourci, jusqu'où va la prétention des dogmatisants du spiritisme. On voit, par ce pâle et court résumé (pourtant si long déjà), combien l'étonnement manifesté par les trois points d'exclamation de notre correspondant pourrait se changer facilement en stupéfaction. C'est toute la Bible, c'est toute la chrétienté primitive qui vient à l'appui du spiritisme et de la réincarnation. Et comme le mal se glisse aujourd'hui un peu partout, nous n'avons pas hésité, — encore que tout ce système soit quelque peu troublant pour celui qui n'est pas préparé à le juger, — à déchirer les voiles et à le mettre à nu.

[1] Fidèles à leur méthode, les spirites ne parlent que d'Esprit là où le texte porte expressément Esprit-Saint. En ce qui concerne Act. XXI, 4, ils notent que « certaines traductions *françaises* portent *Saint*-Esprit. » Le texte original porte ici, en effet, simplement : διὰ τοῦ πνεύματος. Mais l'Esprit-Saint (τό πνεῦμα τὸ ἅγιον) est textuellement désigné dans Act., X, 44-48 ; XVI, 6-10, et ailleurs encore.

§ 2. — *Critique de la doctrine de la réincarnation*

Nos critiques devront porter principalement sur les points plus particulièrement relatifs à la réincarnation : en un sujet si vaste, il faut nécessairement se limiter. Cependant nous proposerons d'abord quelques remarques d'ordre général concernant le système spirite, tel qu'il vient d'être exposé ; puis, après quelques observations sur « les relations des vivants avec les Esprits et les phénomènes spirites » dans la Bible, nous aborderons directement la critique de la doctrine du périsprit, sur laquelle se fonde la réincarnation, et celle de la réincarnation elle-même, telle qu'on l'a exposée.

I. Remarques d'ordre général. — 1° Avant toutes choses, remarquons que les différents groupes de spirites sont en désaccord sur le chapitre de la réincarnation. Nous l'avons déjà laissé entendre ; précisons avec le Dr Grasset :

« Maxwell [1] formule ainsi cette objection qui lui « paraît irréfutable » contre « l'enseignement » des esprits. Dans tous les pays du continent ils affirment la réincarnation. Ils indiquent souvent le moment où ils vont s'enfermer de nouveau dans un corps humain ; ils racontent plus volontiers les avatars passés de leurs fidèles. En Angleterre, au contraire, les esprits assurent qu'on ne se réincarne pas [2]. C'est une contradiction formelle, absolue, inconciliable... Comment avoir une opinion acceptable ? Qui dit la vérité ? Les esprits continentaux ou les esprits anglo-saxons ? Il est probable que les messages spirites n'émanent donc pas de témoins bien informés [3]. »

2° La « dogmatique » spirite, telle que nous l'avons trouvée exposée dans le livre de Léon Denis, est, en réalité, une négation du surnaturel et, partant, de la dogmatique catholique. Nous l'avons constaté : nos dogmes ne trouvent grâce devant les spirites qu'à la condition de devenir de purs symboles. Ils sont, en effet, le résultat de la politique introduite dans le christianisme, de l'ambition des évêques, de l'abandon de la doctrine primitive, bref, le résultat de ce que Léon Denis appelle « la décadence du christianisme. » De telles explications sont aussi antihistoriques que haineuses contre la foi catholique : elles constituent un pamphlet ridicule dont aucun homme sensé ne doit tenir compte.

« Le catholicisme est coupable d'avoir fait dévier le christianisme de sa direction primitive. Depuis deux mille ans, il entrave le progrès de l'humanité terrestre et des humanités astrales. De là vient la haine que lui voue le spiritisme. En tant qu'institution, le catholicisme doit disparaître, avec ses dogmes, son culte, sa hiérarchie, son organisation politique...

« Serai-je obligé de réfuter, l'une après l'autre, chacune des assertions qui composent ce lourd pamphlet contre l'Eglise [nous en avons fait l'exposé plus haut] principalement pour l'origine des dogmes, pamphlet introduit, d'ailleurs, par la vue la plus fantaisiste et la plus invérifiable qui ait jamais été produite sur le développement religieux de l'humanité ? Ce serait accorder trop d'importance à une théorie si manifestement brouillée avec les règles élémentaires de la méthode historique. Les spirites, on a pu s'en apercevoir à l'œil nu, ne s'embarrassent ni des textes, ni des dates. Il est vrai qu'ils ne doivent rien à l'enseignement terre à terre des professeurs de ce monde. Ils ont d'autres maîtres, et ces maîtres invisibles ont, de l'Histoire, une conception qui n'est pas celle des érudits et des savants [1]. Toute ironie mise à part, on peut, semble-t-il, avec les seules lumières du bon sens, avancer le raisonnement que voici. Ou bien cette idée du christianisme ésotérique est l'œuvre propre des spirites, et, dans ce cas, elle ne mérite aucune attention, car elle est un roman. Ou bien ce sont les « esprits de l'espace » qui l'ont inventée, et dans ce cas, on ne peut s'empêcher d'observer qu'à leur tour les désincarnés sont imbus de regrettables préjugés [2]. »

3° Enfin, du point de vue qui nous occupe spécialement ici, à savoir, l'appui que les spirites recherchent dans l'Ecriture Sainte elle-même, une troisième observation concerne l'éclectisme qui préside au choix des textes sacrés auxquels on se réfère, et l'absence de sens critique avec lequel on les emploie. Le moindre rapprochement verbal, une simple possibilité d'interprétation suffisent aux spirites pour s'emparer d'un texte qu'ils sépareront de son contexte, qu'ils interprèteront sans tenir compte des passages parallèles ou similaires. Nous avons vu quelle exégèse ils font subir à certains écrits de l'âge apostolique, l'épître de Barnabé ou le *Pasteur* d'Hermas. Nous constaterons plus loin, dans le détail, les mêmes préjugés mis au service de l'interprétation des textes inspirés. Voyons d'abord ici, de ce préjugé regrettable, un exemple d'ordre très général qu'il nous suffira de mettre en relief pour mettre en garde l'intelligence du lecteur contre les assertions hâtives, incomplètes, inexactes et fausses des spirites.

Il s'agit de la signification du mot *esprit* dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. L'esprit, pour les spirites, ne signifie, dans les textes de l'Ecriture, que l'être désincarné et nullement la troisième personne de la Trinité : « L'idée de diviniser l'Esprit n'est venue qu'au deuxième siècle. C'est seulement après la Vulgate que le mot *sanctus* fut constamment accolé au mot *spiritus*... [3] »

Et cela est affirmé sans restriction, de telle manière que le vrai sens littéral du mot *esprit*, dans l'Ecriture, ne peut être autre que celui qu'acceptent les spirites.

Qu'une telle affirmation soit trop sommaire, il n'est personne qui ne le voie immédiatement ; qu'elle soit historiquement et grammaticalement fausse, les moins érudits le prouvent sans peine. L'expression « esprit », au lieu d' « esprit saint »,

[1] *Les phénomènes psychiques. Recherches, observations, méthodes*, Paris, 1903, p. 7.

[2] « Si le médium est d'origine anglaise ou américaine, l'esprit ne croit pas à la réincarnation ; il l'admet, au contraire, si le médium est Français ou Allemand ou Italien, dans les pays où l'influence d'Allan Kardec, avec la théorie de la réincarnation, est en honneur. » (Ch. Richet, *Annales des Sciences psychiques*, 1905, p. 33. Voir également René Guénon, *L'erreur spirite*, p. 196 et suiv.).

[3] Dr J. Grasset, *L'Occultisme. Hier et aujourd'hui. Le merveilleux préscientifique*, Montpellier-Paris, 1907, p. 240.

[1] Ainsi, par exemple, L. Denis affirme du Christ certains détails, « qui, dit-il, étonneront peut-être le lecteur, [mais] ne sont pas un produit de mon imagination. *Ils nous ont été communiqués par un Esprit élevé, dont la vie a été mêlée à celle du Christ.* » (*Op. cit.*, p. 66, note).

[2] Th. Mainage, *La Religion spirite*, Paris, 1921, p. 30-31.

[3] L. Denis, *op. cit.*, p. 386.

ne signifie d'ailleurs pas grand'chose, encore que très souvent le texte original du Nouveau Testament porte les mots πνεῦμα ἁγίον et souvent, ce qui est plus caractéristique, avec l'article τὸ πνεῦμα τὸ ἁγίον [1]. Ce qui importe, c'est le sens que recouvre une telle expression. Or, il n'est pas malaisé de démontrer que si la personnalité distincte du Saint-Esprit n'apparaît pas clairement dans les textes de l'Ancien Testament, encore qu'elle se laisse, surtout aux approches de la révélation chrétienne, plus facilement deviner, dans les textes du Nouveau Testament elle est, au contraire, très clairement et très explicitement affirmée. Il serait trop long de reprendre ici cette démonstration et d'énumérer la longue liste des textes où non seulement la Vulgate, mais le grec comporte l'épithète *saint,* accolée au mot *esprit*. Nous renvoyons sur ces deux points, contestés par les spirites d'une façon aussi arbitraire qu'abusive, à l'ouvrage de M. Lebreton, *Les origines du Dogme de la Trinité* [2].

Les exégèses extravagantes des spirites sur le mot « esprit, » mis par eux principalement en cause à cause d'une similitude purement verbale, se retrouvent au sujet des mots : *prophète, médiateur,* qu'ils veulent à tout prix identifier avec leur terme : *médium*. Encore une fois le mot est peu de chose, et derrière le mot, c'est le sens qu'il faut atteindre : et le sens des mots *prophète* ou *médiateur* n'a jamais correspondu, dans nos livres saints, au sens du mot *médium* [3].

Nous pourrions multiplier les exemples et réfuter une à une les assertions spirites touchant la religion juive ou le christianisme primitif comparés au spiritisme [4]. Mais ce serait déborder de beaucoup le cadre de cet article où nous ne devons étudier le spiritisme qu'en fonction de la théorie de la réincarnation. Il convient donc de laisser de côté les aspects trop généraux du problème pour en venir à cette question plus particulière.

II. Les relations des vivants avec les esprits et les phénomènes spirites dans la Bible. — La doctrine de la réincarnation, que l'on présente comme seule en harmonie avec la bonté et la justice de Dieu et seule capable de résoudre le problème du mal, repose expérimentalement sur les relations des vivants avec les esprits désincarnés ou se prétendant tels.

D'après les spirites, l'existence des esprits désincarnés se manifeste à nous par toute une série de phénomènes qui ne peuvent avoir d'autre explication que l'intervention d'êtres vivants dans l'espace, libres des entraves du corps, et agissant sur nous par la force fluidique qui s'échappe d'eux. Ce n'est pas seulement par des coups répétés sur les meubles qu'ils se révèlent, c'est encore par les phénomènes de télépathie, par les apports ou les actions à grande distance, par les matérialisations, phénomènes lumineux, fantômes, apparitions, par les lévitations, les raps, les déplacements voisins, etc...

Entrer dans la description de chacun de ces faits « spirites » est impossible. Nous conseillons simplement à nos lecteurs de se reporter sur ce point aux bons ouvrages parus récemment sur la question spirite. Déjà en 1907, le Dr Grasset, dans *L'Occultisme,* précédemment paru sous le titre *Le Spiritisme devant la science,* formulait en ces termes son jugement sur les faits spirites :

« Les faits, qui sont encore *occultes*, doivent être divisés en deux groupes : 1° le groupe des faits dont la démonstration, si elle est possible, paraît en tous cas *lointaine ;* il comprend : *a)* la télépathie et les prémonitions ; *b)* les apports à grande distance ; *c)* les matérialisations ; 2° le groupe des faits dont la démonstration paraît *moins éloignée* et en tous cas doit être recherchée tout d'abord ; il comprend : *a)* la suggestion mentale et la communication directe de la pensée ; *b)* les déplacements voisins sans contact, la lévitation et les raps ; *c)* la clairvoyance. »

Puis, cherchant à préciser la voie où il convient de s'engager pour aboutir à une appréciation saine des faits, le savant professeur ajoutait :

« Il serait bon d'abandonner, pour le moment, toutes les recherches *compliquées,* toutes les expériences extraordinaires dans lesquelles les éléments de déterminisme sont trop nombreux et trop complexes pour pouvoir être scientifiquement contrôlés. Telles sont les expériences de télépathie lointaine, d'apports à grande distance ou de matérialisation. Quelle que soit l'attention avertie des expérimentateurs, on ne connaît pas assez d'avance le point particulier sur lequel doit se concentrer le contrôle scientifique : un apport se fera

[1] La présence de l'article indique plus spécialement la personnalité de l'Esprit-Saint. S. Athanase en faisait déjà la remarque, *Ad Serapionem,* I, 4 : *P. G.,* t. XXVI, col. 536-537.

[2] On lira spécialement. dans la 4e édition, Paris, 1919, les p. 315-322, 346-351, 389-408, 436-438, 484-495. Si la personnalité de l'Esprit-Saint est fortement marquée dans l'Evangile de S. Jean, l'expression *Esprit Saint,* à la différence des Synoptiques, est rarement employée. Dans l'ensemble de la littérature johannique, sur 60 passages où l'Esprit est nommé, on ne trouve que 2 fois πνεῦμα ἅγιον (Jo., I, 33 ; XX, 22) et une fois τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (XIV, 26). Dans l'Apocalypse, il n'est jamais parlé de l'Esprit-Saint, mais toujours de « l'Esprit » ou des « esprits. » Similitude purement verbale d'ailleurs avec les expressions dont se servent les spirites et qui n'autorise nullement ceux-ci à identifier les effusions de l'Esprit (dont les *Actes des Apôtres* nous rapportent les témoignages) et la communication avec les esprits des morts. — Les mêmes observations doivent être faites à l'endroit des assimilations hâtives et superficielles formulées entre la doctrine spirite et la doctrine des Pères de l'Eglise et des théologiens relativement au « discernement des esprits. » Il faut une forte dose d'inconscience et d'ignorance, sinon de mauvaise foi, pour trouver des traces de spiritisme dans les règles posées par la tradition catholique touchant ce discernement.

[3] « Comme de nos jours, les médiums [des Hébreux], qu'ils appelaient prophètes, étaient reconnus tels à cause d'une faculté spéciale (Nombres, XII, 6), parfois latente et exigeant un développement particulier, semblable à celui qui est usité encore dans les groupes spirites. C'est ce que nous voyons pour Josué, pour Moïse, « instruit » par l'imposition des mains (Nombres, XXXVII, 15-23). Ce fait se retrouve maintes fois dans l'histoire des apôtres. » (Léon Denis, *op. cit.,* p. 401-402).

Des jugements aussi superficiels se condamnent d'eux-mêmes. Il eût été nécessaire, avant tout, de distinguer les *vrais* des *faux* prophètes, selon l'assertion de l'Ecriture elle-même, et d'examiner si la distinction était objectivement fondée.

[4] Indiquons simplement avec brièveté quelques-uns de ces exemples : l'imposition des mains comparée aux attouchements spirites ; — l'intermittence du don de prophétie et l'intermittence de la lucidité médianimique ; — l'emploi de la musique dans l'exaltation prophétique (IV Reg., III, 15), ou comme calmant les personnes en proie aux mauvais esprits (I Reg., XVI, 14-23) et dans les expériences spirites ; — l'obscurité du lieu saint, la « nuée » des manifestations divines (II Paral., VI, 1 ; V, 13, 14 ; cf. Luc, I, 10 sq.) et l'obscurité requise pour l'exercice de la médiumnité, etc., etc. En tout cela, il n'y a rien, absolument rien de commun, sinon certains caractères accidentels qui laissent subsister toute entière la différence de l'esprit prophétique et du prétendu esprit de médiumnité.

à gauche quand on aura son attention fixée à droite, une communication télépathique ne prendra de l'importance que quand, plus tard, on apprendra l'événement auquel elle correspondait, un fantôme surgira dans une obscurité qui rend impossible une observation précise et on vous défend de tourner brusquement le bouton de la lumière électrique (ce qui doit pouvoir se faire dans une expérience scientifique).

« Il faudrait se limiter actuellement à des expériences *simples*, se faisant *en pleine lumière*, avec un but *unique* et *précis, connu d'avance...* » (P. 409-410).

C'est dans cette voie qu'on s'est engagé pour faire la critique scientifique des faits spirites. Et dès l'abord, de la masse des phénomènes qu'on nous présente comme une démonstration expérimentale de l'existence des esprits désincarnés, il faut faire « deux catégories distinctes et d'importance très inégale. »

« Il y a d'abord ceux dont l'authenticité est garantie en gros... Aucun certificat de contrôle, aucune référence précise. » Quelle foi ajouter à des récits de ce genre ?

Dans la deuxième catégorie, infiniment moins riche, on relève un petit nombre de faits, concluants cependant, affirment les spirites, et acceptés, ajoutent-ils, par les célébrités du monde scientifique. A lire le récent *Traité de Métapsychique* de Ch. Richet, il ne semble point que cette dernière assertion soit vraie de tout point. Quoi qu'il en soit, avant d'accepter les faits spirites présentés comme certains et indubitables, il convient de faire plusieurs remarques opportunes.

a) Les expériences s'accomplissent dans des conditions très défectueuses de contrôle : la salle est plongée dans l'obscurité ; on organise pour le médium un cabinet spécial, tendu d'étoffes, et qui dissimule les gestes de l'opérateur ; les spectateurs sont tenus à distance respectueuse ; l'assistance doit chanter : le silence n'est pas favorable aux manifestations spirites, etc., etc. Dans ces conditions, qui nous garantit de la véracité et de la loyauté du médium ? derrière ses rideaux impénétrables, ne peut-il pas exercer quelque supercherie ?

b) Un certain nombre de médiums ont été scientifiquement contrôlés, pris en flagrant délit de supercherie et de mensonge, ou tout au moins de fraudes inconscientes [1].

c) Enfin, lorsque les médiums ne peuvent être accusés de fraudes conscientes ou inconscientes, un contrôle scientifique réduit à presque rien les manifestations spirites dont ils sont les intermédiaires : plus de matérialisation, d'apparitions lumineuses, mais de simples « communications » par coups frappés sur les meubles, mais des frôlements ou des attouchements très voisins, mais des déplacements et des projections d'objets à courte distance. Rendez le contrôle scientifique plus rigoureux : à la contre-expérience, il n'y aura plus aucun phénomène du tout. A plusieurs reprises déjà, la chose avait été constatée ; mais les dernières expériences de la Sorbonne sont absolument concluantes à cet égard.

L'*Opinion* du 21 déc. dernier en a publié le rapport officiel. Ce rapport constitue vraiment un document sensationnel, bien capable — non de convertir les partisans du spiritisme, lesquels resteront toujours aveuglés dans leur obstination, — mais de prémunir les bons esprits que l'attrait d'une « science » nouvelle et pleine d'inconnu pourrait séduire encore.

Il s'agissait du médium polonais Guzik, célèbre par ses « mouvements d'objets sans contact, » ses « attouchements, » ses « matérialisations. » M. Guzik avait accepté de se faire contrôler scientifiquement. Ce contrôle était dévolu à M. Paul Heuzé qui avait réussi à intéresser aux expériences métapsychiques plusieurs savants du Collège de France et de la Faculté des Sciences : MM. P. Langevin, professeur de physique au Collège de France ; Etienne Rabaud, professeur de biologie à la Sorbonne ; H. Laugier, chef des travaux de physiologie à la Sorbonne ; A. Marcelin, assistant de chimie-physique à la Sorbonne ; I. Meyerson, directeur adjoint du laboratoire de psychologie physiologique à la Sorbonne.

Le programme expérimental était des plus simples :

« Une série de séances sera d'abord effectuée dans laquelle les contrôleurs se plieront avec la meilleure volonté, sans réserve, à tous les désirs du médium et de M. de Jelski, qui accompagne le médium ; ils n'introduiront aucun contrôle spécial d'aucune sorte.

« Les contrôleurs se proposeront seulement, dans ces séances, de voir les « phénomènes, » de noter ce qu'ils auront remarqué avec les moyens d'observation laissés à leur disposition par les conditions où l'on opère. Puis, ayant constaté les « phénomènes, » s'il s'en produit, les contrôleurs, suivant en cela une méthode scientifique banale, examineront les hypothèses suggérées par leurs observations et s'efforceront, par une intervention expérimentale de contrôle automatique, de les vérifier et de déterminer si, pour les expliquer, il est nécessaire de faire appel à des mécanismes ne rentrant pas dans les catégories scientifiques connues. »

La première série d'expériences comporta six séances. Dans aucune séance, contrairement à ce qui avait été annoncé, des phénomènes lumineux de nature quelconque n'ont été produits. Nous ne pouvons donc rien dire de ces phénomènes.

Mais, par contre, des attouchements, des contacts, des déplacements et des projections d'objets à distance ont été observés.

Diverses constatations furent faites par les contrôleurs au cours de ces séances. Tous les phénomènes de contacts se sont produits à portée des membres du médium. Tous les phénomènes de déplacements ont intéressé des objets qui étaient initialement à portée des membres du médium. Ces diverses constatations forment une convergence de probabilité en faveur d'une hypothèse suivant laquelle le médium, au cours des séances, réussirait à libérer du contrôle une jambe, ne laissant aux deux contrôleurs assis près de lui que son autre

[1] Voir Mainage, *La Religion spirite*, p. 75, sq. ; Grasset, *op. cit.*, p. 326-328 ; L. Roure, *Le Merveilleux spirite*, ch. IX, p. 229 ; Paul Heuzé, *Les morts vivent-ils ?* 2e série, *L'ectoplasme ;* etc., etc.

jambe en contact immédiat avec les jambes des contrôleurs.

On constate en outre que certains contacts, à l'épaule ou au bras, pouvaient être produits par des déplacements du coude du médium, sans même que les doigts du médium fussent libérés du contrôle qu'exerçait sur eux le petit doigt des contrôleurs accroché au petit doigt du médium.

Les contrôleurs reproduisirent eux-mêmes les divers phénomènes observés ; mais pour confirmer ou infirmer leurs hypothèses, il fallait introduire dans les expériences un contrôle automatique. C'est ce qui fut fait.

Dans une deuxième série d'expériences, deux contrôles automatiques furent installés :

« 1° Des cordons inextensibles attachèrent la cheville droite du médium à la cheville gauche du contrôleur de droite et la cheville gauche du médium à la cheville droite du contrôleur de gauche. Un certain mou fut laissé à chaque cordon, environ une vingtaine de centimètres, assez long pour que le médium, pendant ses « transes, » ne fût point gêné, assez court pour que les membres inférieurs du médium fussent mis hors de cause pour la production des phénomènes ;

« 2° M. de Jelski ayant signalé à plusieurs reprises que les bandes de papier phosphorescent ne gênaient nullement le médium, qu'on pouvait augmenter leur dimension, et que même on pouvait installer une espèce de dais phosphorescent au-dessus de la table, il fut décidé de fixer au pyjama du médium des galons étroits (4 millimètres) imprégnés de sulfure de zinc radifère, dont la phosphorescence légère signalerait sans ambiguïté possible les mouvements du médium. De petits galons furent ainsi fixés : au poignet, au coude, au genou, à la cheville, à la pointe du pied du médium, des deux côtés, ainsi qu'à sa cravate. »

Ces deux modes de contrôle furent acceptés, avec une apparente indifférence, par le médium et son collaborateur M. de Jelski. Mais aucun phénomène d'aucune sorte n'apparut plus dans les séances suivantes. A partir du moment où les jambes du médium furent automatiquement contrôlées, à partir du moment où tout mouvement des membres du médium eût été signalé aux contrôleurs, aucun phénomène ne s'est plus produit.

L'expérience était concluante.

Et voici les conclusions des contrôleurs :

« Ayant constaté que les phénomènes de contacts, de déplacements et de projections d'objets se produisent toujours à la portée des membres du médium ;

« Ayant observé à diverses reprises, au cours des six premières séances, des tentatives non équivoques du médium pour libérer l'une de ses jambes ;

« Ayant constaté que tous les phénomènes observés peuvent être reproduits sans difficulté, soit avec le coude pour ce qui est de certains contacts portant sur la région de l'épaule des contrôleurs voisins, soit avec une jambe pour ce qui est des déplacements, des projections d'objets, etc. ;

« Ayant vérifié que tout phénomène disparaît dès que les membres du médium sont mis hors de cause par des contrôles automatiques qui, par ailleurs, n'imposent aucune gêne au sujet,

« Les soussignés déclarent que leur conviction est complète et sans réserve ; les phénomènes qui leur ont été présentés ne mettent en jeu aucun mécanisme mystérieux.

« Le médium les produit :

« — En se servant de son coude pour certains contacts appliqués à la région de l'épaule ;

« — En libérant du contrôle une de ses jambes, il réalise alors déplacements, contacts, projection d'objets au moyen de ce membre libéré.

« P. Langevin, E. Rabaud, H. Laugier, A. Marcelin, I. Meyerson. »

Nous voudrions ici, après cette triple remarque, reproduire les conclusions que le P. Roure, dans sa récente brochure *Le Spiritisme d'aujourd'hui et d'hier* (p. 116 et suiv.), propose au nom de la doctrine catholique, afin de discerner les vraies apparitions ou manifestations d'outre-tombe, toujours possibles sans doute, mais rarement autorisées par Dieu, des phénomènes relevant de la supercherie et du mensonge, ou provoqués par l'intervention positive du démon [1]. Nous nous contenterons de citer la 6e et la 7e conclusion. Après avoir rappelé que les défunts ne peuvent « se manifester eux-mêmes sans une intervention spéciale de Dieu, » le P. Roure conclut :

« En conséquence de ce contrôle et de ce domaine souverains exercés par Dieu, toute communication qui se présente avec un caractère de futilité, d'étrangeté, de grossièreté devient suspecte. Parmi les communications futiles nous rangeons ces apparitions, vagues, de fantômes qui ne disent pas l'objet de leur venue, qui se dérobent quand on veut les approcher, ou ces coups frappés sans qu'une raison en soit donnée. Aux communications bizarres et grossières appartient ce qui est raconté des maisons hantées : vacarme dans les greniers, valses des meubles, disparition de la vaisselle, pluie de pierres. Nous nous refusons à attribuer ces puérilités ou ces extravagances à l'action de quelque esprit « désincarné, » que cette action se produise directement ou par l'intermédiaire d'un sujet spécialement sensible. D'après ce que nous avons dit, ce serait en faire Dieu le complice. L'hypothèse de « désincarnés » facétieux, ou balourds et vulgaires, a été mise en avant par les docteurs ès sciences spirites, sans aucune preuve, uniquement pour les besoins de la cause. En la condamnant, la doctrine catholique ne fait que confirmer le sentiment de l'humanité qui proclame le caractère sacré de la mort et le respect des morts.

« Ces manifestations futiles et étranges s'expliqueraient comme les autres faits dits spirites : pour l'immense majorité des cas, supercherie ou suggestion inconsciente ; pour le faible reliquat, action de forces inconnues, de fluides mystérieux émanant des profondeurs de l'organisme humain... [2], action aussi des

[1] Dans le même opuscule, on lira attentivement le ch. 5, où se trouvent rapportées les opinions de S. Augustin, de S. Grégoire, de S. Jean Chrysostome et de S. Thomas d'Aquin (*Sum. theol.*, 1a, q. 51, a. 2 ; q. 89, a. 8) sur les apparitions des défunts et l'intervention des anges.

[2] Sur ce point précis, on lira avec intérêt la note suivante, communiquée par l'éminent professeur de psychiâtrie de la Faculté de médecine de Lille, Dr Roviart :

« Les acquisitions dans le domaine de l'histologie et de la physiologie (structure et fonctionnement) des êtres vivants démontrent tous les jours « qu'il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel que n'en peut rêver notre philosophie. » Si elles permettent des hypothèses qui sont d'ailleurs la raison même du progrès scientifique, elles interdisent l'interprétation hâtive et hasardeuse des faits. Pourquoi vouloir expliquer immédiatement le « merveilleux préscientifique », alors que des phénomènes dont il faudrait d'abord démontrer la réalité nous paraîtront peut-être demain fort simples à la lueur de données nouvelles ? L'aspect microscopique de l'écorce cérébrale avec son inextricable réseau de fibrilles et ses éléments cellulaires si abondants suffit à rappeler à l'humilité et à la prudence ; à donner confiance aussi, car dans les découvertes futures se trouvera peut-être l'explication en vain cherchée de faits actuellement incompréhensibles. Déjà nous entrevoyons le mécanisme des associations d'idées, des élaborations subconscientes et inconscientes dont la tyrannie exercée sur nous paraît si puissante ! Nous demeurons confondus devant l'acuité de certains sens comme de ce pouvoir olfactif du chien suivant une piste, et nous nous demandons si les limites de cette acuité nous sont bien connues et si la

esprits mauvais qui ne sont pas des désincarnés. Le caractère imprécis, flou, inconsistant, sans signification déterminée d'un certain nombre de ces faits s'accorderait précisément avec ce que la doctrine catholique nous dit du pouvoir *lié* des démons. La grossièreté, la bizarrerie, la violence malfaisante d'autres manifestations répondraient à leur nature tout ensemble enchaînée et vicieuse [1]. » (P. 120-121).

D'ailleurs, si les morts devaient avoir *naturellement* le pouvoir de communiquer avec nous, on ne voit pas bien pourquoi le médium serait nécessaire. Nous étudierons tout à l'heure ce point plus particulièrement ; mais il convient de le signaler ici afin de remarquer immédiatement quelle légitime suspicion l'on est en droit d'en conclure à l'égard des expériences et des phénomènes spirites.

Mais déjà nous pouvons juger avec une sévérité non exagérée les assimilations faites par les spirites entre certains faits rapportés dans la Bible et les phénomènes spirites. Nous avons montré tout à l'heure tout ce qu'il y avait de superficiel dans les assimilations d'ordre général. Les faits particuliers sont appréciés avec les mêmes préjugés aveugles. Nous avons énuméré plus haut un certain nombre de faits miraculeux de la Bible expliqués par les spirites en fonction de la seule intervention des esprits par les médiums. « Expliqués » est trop dire : on se contente de nier le surnaturel divin, le préternaturel angélique ou diabolique, de niveler tous les phénomènes surhumains au rang de faits spirites, et tout est dit. En vérité, c'est là un système trop commode, et qui croule par la base même, lorsque, d'une part, on se souvient de la portée apologétique du miracle et de la vérité historiquement démontrée (par voie de témoignage) d'un certain nombre de miracles, motifs de crédibilité de notre foi, et que, d'autre part, on considère le peu de consistance des faits spirites, — expériences actuelles d'intervention d'outre-tombe, — auxquels on voudrait assimiler les miracles de la Bible.

III. La doctrine du périsprit. — Abordons maintenant ce point capital de la doctrine de la réincarnation. Rappelons tout d'abord que les communications des esprits désincarnés se font nécessairement par l'intermédiaire du « médium, » dont le propre périsprit doit se dégager de la matière et fait place, pendant les communications provenant de l'au-delà, au corps astral (ou fluidique) de l'esprit désincarné, dont le médium devient alors l'instrument docile.

Ce principe fondamental du spiritisme une fois rappelé, nous pouvons argumenter avec le P. Mainage [1] :

« Ou bien le fameux corps astral *existe,* et, dans ce cas, il est impossible de discerner si les esprits interviennent dans les manifestations qu'on leur prête ;

« Ou bien le corps astral *n'existe pas,* et, dans ce cas, la logique du système oblige à reconnaître l'impossibilité, pour les morts, d'entrer en contact avec les vivants...

« Si, en effet, dans la théorie qu'on nous développe, le corps astral des « désincarnés » était seul en cause, les faits allégués pourraient être, logiquement, mis au compte des esprits de l'espace. Malheureusement un élément perturbateur s'impose, qui embrouille tout et déroute, de la façon la plus maladroite, notre discernement. Cet élément perturbateur, c'est le corps astral du médium... Le spiritisme, c'est bien le jeu de la main-chaude. *Quelqu'un* a frappé, nul n'en doute. On se retourne. Est-ce l'esprit ? est-ce le médium ? Avec leur belle hypothèse du corps astral, les spirites nous ont interdit, à jamais, l'espoir de l'apprendre.

« Passons maintenant à la seconde partie du dilemme... Derrière l'hypothèse du corps astral..., il y a un aveu, au moins implicite, et très précieux à recueillir. On nous laisse entrevoir que si les morts ne conservaient pas, dans l'au-delà, une enveloppe, un organisme matériel — si subtils ou si éthérisés qu'on imagine les éléments dont cette enveloppe est composée — ils devraient renoncer à se manifester à nous d'une manière sensible. Ils seraient séparés de nous par un abîme naturellement infranchissable. Bref, la théorie de l'astral implique cette idée que l'âme humaine, si elle revêtait, après la mort, tous les caractères d'un pur esprit, appartiendrait désormais à un monde en pleine solution de continuité avec le nôtre... Ouvrons (maintenant) la *Somme théologique* de S. Thomas d'Aquin..., 1re partie, q. CXVII, art. 4 : « L'âme humaine séparée de son corps peut-elle mouvoir les corps ? » Voilà bien, je pense, le clair énoncé du problème qui nous préoccupe. Et voici la réponse : « Par sa propre vertu, l'âme séparée ne peut mouvoir aucun corps. Ce pouvoir, elle ne le possède qu'autant qu'elle est unie au corps par une union *vitale.* Aussi voyons-nous qu'un membre séparé de l'âme, n'obéit plus à la puissance de celle-ci. C'est donc que, par nature, l'âme séparée ne saurait plus mouvoir le corps. Elle n'en redeviendrait capable que par l'adjonction d'une vertu qui lui serait spécialement conférée par Dieu. » Fidèle à sa méthode constante, S. Thomas mène de front la déduction philosophique et l'induction expérimentale. A des intelligences modernes, le point de départ positif adopté par l'auteur de la *Somme théologique* apparaîtra, on veut l'espérer, assez impressionnant. Transposons-le en un exemple concret.

« Voici un combattant qui, d'un bond, franchit le parapet de la tranchée ennemie. Son bras brandit le fusil, la grenade meurtrière. Soudain un obus éclate. Le bras, détaché du corps par un éclat, tombe inerte et sanglant sur le sol. A partir de cet instant, l'âme n'a plus de prise sur ce membre naguère si docile. L'union vitale a été rompue. Le bras est devenu chose étrangère à celui-là même qui tout à l'heure exerçait sur lui un pouvoir directeur et moteur. Et si l'éclat pénètre jusqu'au centre de la vie, s'il frappe au cœur, au front, s'il détruit un organe essentiel, c'est le corps tout entier qui se dérobe à la puissance de l'âme. L'homme est mort, et cela signifie que la matière est devenue totalement étrangère à l'esprit, et inversement.

« La raison dernière de ce fait, S. Thomas ne nous la laisse pas ignorer. L'âme humaine, en soi immatérielle, est ordonnée à constituer, avec le corps matériel, un être complet. Elle est faite pour le corps qu'elle anime, et le corps est fait pour l'âme qu'il

sphère d'action et de réception de nos cellules ne dépasse pas les limites que nous sommes tentés de lui assigner. Nous ne savons pas enfin si ces éléments cellulaires d'une telle complexité structurale ont besoin des nerfs pour être reliés au monde extérieur ou si, comme en téléphonie, ils peuvent « sans fil » être ébranlés directement par des ondes de provenance plus ou moins lointaine. Mais lorsque ces cellules meurent en plus ou moins grand nombre dans l'organisme toujours vivant, nous savons que la fonction disparaît proportionnellement au nombre des éléments détruits. Quand ces derniers sont nécessaires aux phénomènes intellectuels, ceux-ci sont abolis et l'être vit encore.

« Le rôle du biologiste se borne à ces constatations. »

[1] Du même auteur, voir sur ce point *Le Merveilleux spirite,* ch. VIII, IX (Paris, Beauchesne).

[1] *La Religion spirite,* p. 99 et suiv.

reçoit. D'où il suit que l'âme est liée, dans l'exercice de son activité propre, à l'existence et à l'intégrité de ses organes corporels. Privée de ces humbles mais indispensables serviteurs, elle est réduite à l'immobilité, à l'impuissance. Elle est, par rapport à la totalité du monde extérieur, ce que le mutilé devient par rapport au champ spécial de connaissance ou d'action dont la disparition de l'organe lui interdit l'accès. L'âme de l'aveugle ne peut plus voir, parce que l'œil a disparu. L'âme de l'amputé ne peut ni marcher ni palper, parce que son bras ou sa jambe ont disparu. L'âme du sourd n'entend plus, parce que le délicat mécanisme de l'oreille est détruit. Et enfin l'âme du mort ne voit, ni n'entend, ni ne parle, ni ne touche, parce que tous les organes, agents de liaison avec le monde extérieur, ont disparu. Et comme, d'autre part, l'âme des vivants ne voit, n'entend, ne touche que par le moyen de ces mêmes organes physiques, il n'est donné à aucun mortel de voir, d'entendre et de toucher les morts. Seule, une intervention de la puissance divine peut lever l'interdit de cette loi impérieuse. Et cela signifie que toute communication réelle entre vivants et défunts, bien loin d'être un événement naturel, commun, rentre dans la catégorie de ces faits rares, exceptionnels, qui ont reçu le nom de miracles.

« Voilà la doctrine implicitement avouée par les spirites. Le souci de défendre, à tout prix, la réalité du corps astral leur est dicté, s'il est permis d'employer cette expression, par l'instinct de conservation spirite. Ils devinent, et nous, nous savons, que s'il n'y avait point de corps astral, de périsprit, l'image séduisante de la révélation nouvelle s'évanouirait comme une fantasmagorie, comme l'un de ces châteaux de rêve qui, dans les vieilles légendes, flottent, nébuleuses, à mi-chemin entre la terre et le ciel. »

Or, nous avons toute raison de douter de l'existence de ce corps astral, car au double point de vue philosophique et expérimental cette existence demeure indémontrée :

« On éprouve une certaine surprise lorsque, dans un autre endroit du même ouvrage [la *Somme Théol.*], on voit le Docteur Angélique aborder, non pas de biais, mais directement et presque dans ses termes actuels, le problème du périsprit. Il s'agit de l'art. 7 de la question LXXVI de la *Prima pars*, introduite sous ce titre : *L'âme est-elle unie au corps animal* (entendez le corps charnel) *par l'intermédiaire d'un autre corps ?* A lire le second alinéa de cet article on se frotte les yeux et l'on se demande si l'on est bien encore au XIII^e^ siècle. Jugez-en plutôt.

« Saint Thomas énumère les opinions qui avaient eu cours au sujet de ce second corps surajouté au corps visible et matériel : « Certains platoniciens, dit-il, ont affirmé que l'âme intelligente possède un corps incorruptible qui lui est uni en nature, *dont elle ne se sépare jamais*, et par lequel elle est unie au corps humain corruptible. » Les spirites modernes n'ont jamais défini leur périsprit plus clairement que ces « platoniciens. » Poursuivons. « D'autres ont enseigné que l'âme s'unit au corps par le moyen d'un *esprit corporel*. » Nous reconnaissons là cette entité insaisissable, familière aux spirites, substance hybride dont on ne peut dire au juste si elle est matière ou esprit. « D'autres enfin prétendent que l'âme est unie au corps par l'intermédiaire de la lumière. » Cette fois, nous retombons en pleine actualité. Avouons néanmoins que nos spirites du XX^e^ siècle ont quelque peu simplifié les conceptions terriblement compliquées de leurs prédécesseurs. En effet, d'après ces « autres, » l'âme végétative serait unie au corps par la lumière du « ciel sidéral ; » l'âme sensitive, par l'intermédiaire de la lumière du « ciel cristallin ; » l'âme intellectuelle, par l'intermédiaire de la lumière du « ciel empyrée. » Allusions aux idées cosmologiques des anciens, partisans convaincus des cieux emboîtés. Cela prouve au moins qu'il est téméraire d'accrocher un système philosophique à des hypothèses, soi-disant scientifiques, et toujours sujettes à révision.

« Et cela prouve, surtout, que la croyance au corps astral est un peu plus âgée qu'Allan Kardec. Si S. Thomas d'Aquin revenait parmi nous, et qu'il voulût feuilleter les nombreux documents déchiffrés depuis six siècles, il aurait toute facilité de poursuivre son enquête historique bien au delà des « platoniciens » et de leurs féconds imitateurs. Ce corps intermédiaire, il en reconnaîtrait, un peu partout, les traits dans la psychologie rudimentaire des peuples du monde entier. Il le reconnaîtrait dans le *ka* égyptien, dont Maspéro a si bien analysé la nature et les fonctions. Il le reconnaîtrait dans le *manas* du Véda et dans le *linga sharira* des Sankyas prébouddhiques. Il le reconnaîtrait enfin dans la prodigieuse pullulation de ces « doubles, » de ces « ombres » qui, chez les tribus sauvages, sont à la base de toutes les croyances et de toutes les coutumes relatives au culte des morts et des ancêtres.

« En réalité, le corps astral est, que l'on m'excuse de le dire aussi crûment, *une idée de sauvages*. Et comme beaucoup d'autres idées sauvages, elle se retrouve, à peine démarquée, dans la trame des religions du paganisme. Et cette généalogie — oserai-je encore le prétendre ? — ne constitue pas un titre de gloire en faveur de ce produit que les spirites nous présentent aujourd'hui comme le dernier mot du progrès scientifique et philosophique.

« Et qu'en pense donc S. Thomas d'Aquin ? Je cite ses propres expressions. Elles sont sévères. Rarement il arrive au Théologien du moyen âge d'en user. Pour qu'il les emploie, il faut vraiment que son génie de clarté se heurte à une absurdité par trop criante : « Fiction ridicule, » dit-il.

« Et pourquoi ? Parce que la première condition que doit réaliser un être viable ou simplement concevable, c'est l'*unité*. L'unité est inséparable de l'être. Or dans les natures créées, l'unité de l'être s'opère par l'union directe, immédiate, de la puissance et de l'acte. Dans le composé humain, le corps représente la puissance et l'âme représente l'acte. Sous peine d'avoir affaire à un être « impensable » il faut que l'âme soit unie directement à son corps, et par conséquent il n'y a point de place pour un second corps intermédiaire ou interposé.

« Et si la portée de cet argument paraissait difficile à saisir, j'engagerais le lecteur à creuser cette doctrine saine, forte et virile, qui ne s'en laisse imposer par aucune des « fictions ridicules » dont la faiblesse ou la paresse de l'esprit humain se déclare si aisément satisfaite. Alors on comprendrait — s'il en était besoin — que pour S. Thomas d'Aquin, l'idée d'une âme unie à la fois et *substantiellement* à deux corps distincts, est aussi factice et ridicule que peut l'être, au point de vue philosophique, l'idée du Centaure ou de l'Hydre de Lerne, et en général de tous ces monstres dont l'imagination aimable ou irritée des poètes a peuplé les Mythologies de tous les temps [1]. »

Contre ces déductions philosophiques, dont la logique s'imposerait, inéluctablement, aux esprits les plus prévenus, les prétendues expériences spirites ne prouvent rien. Nous avons vu plus haut combien elles sont sujettes à caution et comment le moindre contrôle les réduit à néant. Quant aux phénomènes qui peuvent, au premier abord, pa-

[1] Mainage, *op. cit.*, p. 109-113. — Les spirites, en faveur de l'existence du corps fluidique ou astral, invoquent l'autorité de quelques Pères et notamment de Jean de Thessalonique au 2^e^ concile de Nicée qui approuva sa doctrine. La plupart des assertions imputées aux Pères sont ou inexactes, ou complètement fausses (comme celle qui concerne le 2^e^ concile de Nicée) ou doivent être entendues en un tout autre sens que celui qu'y trouvent les spirites. On sait que la « corporéité » des anges a été longtemps et librement disputée dans l'Eglise, surtout orientale : voir *Dict. de théologie cath.*, article *Angélologie*, t. I, col. 1195.

raître inexplicables parce que non encore complètement expliqués, nous savons également que le corps astral ou fluide des esprits est la dernière raison à laquelle il faudrait recourir scientifiquement pour en découvrir l'explication.

IV. La réincarnation et l'Evangile. — Que reste-t-il donc de la théorie spirite de la réincarnation ? Au point de vue scientifique, rien. Mais le point de vue religieux pourrait encore faire illusion à quelques-uns. Il convient donc de clore notre étude par une brève réfutation des raisons qu'on prétend apporter de ce chef.

1. — La première raison présentée par les spirites est d'ordre philosophique. Sans la réincarnation, le problème du mal reste sans solution. Dieu, créant une âme particulière pour chaque corps humain, se fait le complice de tous les crimes commis par telle âme, puisqu'il la crée sachant d'avance qu'elle se rendra coupable de forfaits [1]. Il est piquant de constater qu'à l'inverse les mêmes spirites reprocheront au dogme de l'enfer éternel de transformer Dieu en un tyran cruel qui ne tient pas compte des faiblesses de l'humanité. Nous savons, par l'apologétique chrétienne, que Dieu non seulement crée l'âme qu'il sait d'avance devoir être pécheresse, mais encore, par son action transcendante, concourt à l'entité positive de l'acte du péché. Et pourtant, nous ne sommes pas embarrassés de ce chef pour proclamer qu'il ne saurait être, à aucun titre, rendu responsable de nos fautes. D'autre part, le dogme des peines éternelles de l'enfer n'a pas besoin d'être ici défendu par rapport à la bonté et à la miséricorde de Dieu. En s'attardant dans ces vieilles et vaines objections, les spirites perdent leur temps. Enfin, il ne serait pas difficile de démontrer que loin de satisfaire aux exigences de la justice, la doctrine de la réincarnation n'explique pas, au point de vue moral, les inégalités ; qu'elle encourage les défaillances de la nature, et multiplie la douleur sans nécessité [2].

2. — La seconde raison est une raison d'autorité. Jésus-Christ a connu la doctrine de la réincarnation, il l'a laissé enseigner, il l'a enseignée lui-même. Et ce sont précisément ces raisons tirées de l'enseignement évangélique qui ont ému et effrayé notre correspondant.

Reprenons, un à un, les différents aspects de cette raison d'autorité invoquée par nos adversaires.

A) Tout d'abord il n'est pas vrai que l'Evangile comporte un sens caché que seul les initiés devaient découvrir. L'enseignement parabolique n'est point donné par Jésus pour voiler une doctrine que seuls des initiés sont appelés à connaître et que la foule doit ignorer. Si Jésus déclare que « pour ceux qui sont du dehors, tout se traite en paraboles, afin que voyant, ils n'aperçoivent pas et qu'entendant, ils ne comprennent pas, » c'est que pour la foule endurcie les paraboles, œuvre de miséricorde avant tout, constituent cependant d'une manière une œuvre partielle de châtiment à l'égard des dispositions fâcheuses de la foule [1]. Mais, à aucun titre, les paraboles ne sont le revêtement d'une doctrine cachée, destinée aux seuls initiés. Celui dont le discours était *est est, non non,* ne pouvait avoir la dissimulation ou la duplicité en partage dans sa manière d'enseigner. Bien plus, S. Marc nous dit expressément qu' « il leur proposait des paraboles, *selon qu'ils étaient capables de l'entendre* » (IV, 38). C'est donc que Jésus entendait s'ajuster à l'intelligence de tous ses auditeurs, et être compris de tous. La miséricorde se rencontre ici avec le caractère pénal. D'ailleurs, les appels fréquents du Sauveur à l'attention, tandis qu'il parle en parabole, sont à noter, parce qu'on ne parle pas ainsi à des auditeurs dont on ne veut pas être compris. (Cf. Mt., XIII, 9 ; XV, 10 ; Mc., IV, 3, 9 ; VII, 14 ; Luc, VIII, 8 ; etc.).

Aucun critique, ni catholique, ni protestant, ni libéral, ni rationaliste, n'a jamais soutenu, au sujet de l'enseignement parabolique, la thèse des spirites. Cette seule constatation doit nous mettre en garde contre l'assertion extravagante d'un sens caché dans l'Evangile.

Mais, où donc Jésus aurait-il puisé ce sens caché ? Qui se serait chargé de son initiation ? M. Léon Denis, dans le livre auquel nous nous sommes référés si souvent, n'hésite pas à écrire que les Esséniens furent les initiateurs de Jésus (p. 28). Cette assertion vraiment inattendue démontre à elle seule la parfaite ignorance de son auteur [2]. Sur ce point tous les critiques le condamneront unanimement.

Ce n'est pas à une doctrine réservée à quelques initiés que fait allusion S. Jean (I Jo., II, 21-22). Il écrit à des chrétiens qui n'ignorent pas la vérité,

[1] Cf. Charles Lancelin, *La réincarnation*, p. 6.

[2] Voir, sur ces points de vue philosophiques, Mainage, *Les principes de la théosophie*, ch. 6, Paris, 1922 (éditions de la *Revue des Jeunes*).

[1] « 1. Par rapport *au passé* [des Juifs], les paraboles sont un *châtiment* de l'*indifférence*, de l'*irréflexion* des masses. — 2. Par rapport *à l'avenir*, elles n'ont, dans l'intention de Dieu et dans celle de Jésus, qu'*un but de miséricorde :* instruire la foule du mieux qu'il se pouvait, en des conjonctures très complexes. — 3. Mais cette miséricorde elle-même est *conditionnée :* elle exige que la multitude complète ce qui manque à la clarté actuelle de ces discours, par ses réflexions personnelles, ou mieux par des demandes d'explications. — 4. Par la faute des Juifs qui ne remplissent pas ces conditions, les paraboles demeurent obscures ; elles deviennent une *occasion* d'aveuglement plus complet et d'endurcissement, qui aboutissent à la méconnaissance du Messie et de son Royaume. — 5. Toutefois, les Paraboles ne sont jamais qu'une cause partielle de la réprobation qui est simultanément produite par les discours et par les faits de Jésus, d'un mot, par tout son ministère. — 6. C'est en ce sens, qui est celui du contexte entier de l'Evangile, que doivent s'interpréter les *Logia* des Synoptiques, relatifs au but des Paraboles. » (D. Buzy, *Introduction aux Paraboles évangéliques*, Paris, 1912, p. 363).

[2] « Jésus ne peut non plus avoir eu aucun rapport avec les Esséniens, cet ordre si remarquable de moines juifs. Si de semblables rapports avaient existé, Jésus eût été de ces disciples qui témoignent de leur dépendance à l'égard de leurs maîtres en prêchant et en faisant exactement le contraire de ce qu'ils ont appris auprès d'eux... Fin et moyen, *tout les sépare...* » (Ad. Harnack, *Essence du christianisme*, tr. fr. Paris, 1907, p. 46-47). — L'opinion rattachant Jésus aux Esséniens a été lancée par l'historien juif Graetz, dans sa *Geschichte der Juden*, t. III, p. 268, adoptée par Renan, *Vie de Jésus*, p. 97 ; mais elle est aujourd'hui complètement abandonnée. Keim l'a savamment réfutée, *Geschichte Jesu*, t. I, p. 483-484. On ne la trouve plus défendue que dans l'article *Essenes*, publié par la *Jewish Encyclopedy*. Scientifiquement, cette opinion n'a plus droit de cité.

et qu'il met en opposition avec les transfuges du christianisme, qui, avant de se séparer extérieurement de l'Eglise, s'étaient déjà intérieurement révoltés contre la doctrine chrétienne. La logique nous interdit donc de supposer que S. Jean fait allusion au verset 21 à des initiés, les autres (les transfuges, en l'espèce) étant la foule non initiée.

Quant au sens *spirituel* et *caché* que les Pères attribuent parfois à l'Ecriture, il n'est pas nécessaire d'être grand clerc pour savoir que ce sens n'a rien de commun avec l'enseignement secret, réservé aux seuls initiés : c'est le sens typique, mystique, parabolique, non exprimé par les textes, mais représenté par les choses ou les personnes désignées dans les textes [1].

B) Ensuite, les textes allégués par les spirites ne prouvent nullement que Jésus ait cru à la réincarnation et l'ait enseignée.

a) Le fameux passage de l'entretien avec Nicodème (Jean, III, 3-8), si complaisamment exploité par les spirites, ne prouve rien. Quoi qu'en pensent certains rationalistes, il n'y eut, en l'esprit de Nicodème, aucune méprise grossière touchant le caractère de la « renaissance » dont parlait Jésus. Dans son *Commentaire littéral* sur S. Jean (p. 91-92), dom Calmet observe judicieusement qu' « il était impossible que Nicodème ignorât ce qu'était la renaissance (il s'agit d'une renaissance purement mystique) des prosélytes, usitée dans sa nation... Lorsqu'un Gentil voulait entrer dans le Judaïsme, on lui donnait le baptême et la circoncision. Le baptême était une manière de nouvelle naissance, par laquelle le Gentil renonçait à l'idolâtrie, à l'erreur, à ses anciennes habitudes. Il devenait un homme nouveau. S'il était esclave, il était affranchi. Les Rabbins enseignent que, par cette cérémonie, il recevait même une âme nouvelle. Il n'était plus pareil à ceux à qui il l'était auparavant ; il changeait de condition, d'état et de religion. » C'est ce que les Rabbins nommaient une *création nouvelle,* en employant une belle métaphore dont Tit., III, 5 et I Pet., I, 3, 23 nous donnent comme un écho *(regeneratio)*. Mais Nicodème vraisemblablement supposait que les Juifs proprement dits, serviteurs de Dieu, n'avaient pas besoin d'une régénération de ce genre. Et, pour forcer Jésus à s'expliquer davantage, il met en relief toute la difficulté de la condition, affectant d'attribuer un sens matériel au verbe « renaître, » celui de rentrer dans le sein de sa mère, en ajoutant la circonstance aggravante de l'homme déjà parvenu à la vieillesse. Et Jésus, loin d'expliquer, comme le supposerait l'interprétation spirite, que la « renaissance » dont il s'agit est une nouvelle « incarnation, » une naissance physique par conséquent, s'ingénie à opposer, à la naissance physique et charnelle, la naissance spirituelle : « Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'esprit est esprit. » La comparaison tirée du « vent, » au verset 8, indique ce que doit être l'action de l'Esprit, c'est-à-dire, malgré l'absence de l'épithète, de l'Esprit-Saint. Dans l'homme baptisé, régénéré par l'eau et l'Esprit, un grand mystère s'est accompli ; mais on ignore de quelle manière, et la vie spirituelle qui lui a été infusée ne se traduit que par ses effets.

b) L'interrogation des apôtres, à propos de la guérison de l'aveugle-né (Jo., IX, 1-2), est peut-être le reflet d'une croyance populaire à la réincarnation. Mais, même en cette hypothèse (qui n'est pas démontrée), il ne s'ensuivrait pas que Jésus ait approuvé cette croyance et y ait participé :

« On a fait plusieurs hypothèses pour expliquer le langage des apôtres. 1° Ils auraient cru d'une manière plus ou moins vague à la préexistence des âmes, ou à la métempsychose, doctrine dont on trouve des traces chez les écrivains juifs de leur temps (Josèphe, Philon, les Rabbins, etc.) : on conçoit alors des péchés commis par l'âme seule avant son union avec le corps, ou des péchés commis dans une existence antérieure et châtiés pendant la vie subséquente. Toutefois, il est peu probable que les disciples, simples hommes du peuple, soient entrés dans ces raffinements théologiques, qui ne devaient guère franchir les murs des écoles. 2°... 3°... 4° Prenant pour base Gen., XXV, 22 (la lutte de Jacob et d'Esaü dans le sein de leur mère) et Ps. L, 7 (« ecce enim in iniquitatibus conceptus sum... »), divers Rabbins ont émis l'opinion que les enfants étaient capables de commettre des péchés personnels avant leur naissance... Cette théorie semble s'adapter pour le mieux à la question des apôtres et en donner la clef. Le mendiant avait pu naître aveugle en punition de ses fautes, puisqu'il avait pu commettre des fautes. Telle est l'explication la plus commune [1]. »

En tous cas Jésus ne laisse pas entendre qu'il approuve la doctrine de la réincarnation et l'on sait que ses exhortations à la pénitence, à une nouvelle vie, à la réparation du passé, ne concernent que la durée de la vie présente, précédant l'époque de la conversion.

c) C'est aussi une interprétation fort abusive que donnent les spirites des textes relatifs à Elie, revenu sur terre en la personne de Jean-Baptiste, interprétation condamnée par l'Evangile lui-même. En conservant Elie vivant, Dieu lui réservait pour la fin des temps une mission glorieuse, que Malachie, IV, 5-6, nous a fait connaître. Avant le grand et redoutable jour du Seigneur, c'est-à-dire avant le *second* avènement du Messie, Elie sera renvoyé sur terre. Sa nouvelle mission aura pour but de convertir le peuple juif... Cette mission, que l'Ecclésiastique a entrevue, lui aussi, XLVIII, 1-12, s'accomplira aux temps messianiques, εἰς καιρούς, non pas au début, mais à la fin de ces temps. Mais au *premier* avènement du Sauveur, Jean-Baptiste accomplit déjà cette mission : il marche devant Jésus « *avec l'esprit et l'énergie d'Elie,* nous dit expressément S. Luc, I, 17, pour ramener les cœurs des pères vers leurs enfants et les indociles au sentiment des justes, [de façon à] préparer au Seigneur un peuple bien disposé. » — « Il ressort bien de notre ℣. 17, écrit le P. Lagrange *(Evangile selon S. Luc,* p. 19), que c'est Jean, c'est-à-dire un Elie en

[1] Voir S. Thomas, *Sum. theol.,* I, q. 1, a. 10 ; et *Quodlibet* VII, q. 6, a. 14. La controverse de Bossuet et de Fénelon, relative au quiétisme, est tout à fait étrangère à la doctrine d'un sens caché de l'Evangile.

[1] Fillion, *Evangile selon S. Jean,* p. 190, note.

zèle, et non Elie lui-même qui précédera Dieu apparaissant sur terre. » Cependant, *par une fausse interprétation de Malachie,* les scribes contemporains de Jésus attendaient Elie comme le précurseur du Messie et regardaient sa venue comme un signe de la proximité des temps messianiques (cf. Mt., XVII, 10, 12; Mc., IX, 11). C'est dans la même pensée qu'une partie du peuple juif prenait Jean-Baptiste d'abord (cf. Jo., I, 21), Jésus ensuite (cf. Mt., XVI, 14; Luc, IX, 8) pour Elie. Chaque fois que cette méprise fut commise, Jésus la rectifia ou en approuva la rectification.

d) En ce qui concerne les noms d'Elie, de Jean-Baptiste, de Jérémie ou d'un prophète, donnés à Jésus, quelques simples remarques suffiront. La confession de Pierre à Philippe de Césarée eut lieu au début de la 3e année du ministère public de Jésus. Déjà Jean-Baptiste avait été mis à mort. Hérode Antipas, ayant entendu parler de Jésus, avait pensé à Jean-Baptiste *ressuscité* (voir Mt., XIV, 1-2). Le zèle de Jésus faisait penser d'autre part au grand prophète de Thisbé, dont on attendait d'ailleurs (par suite de la méprise que nous avons signalée) le retour avant l'avènement du Messie. Le rapport est plus difficile à saisir en ce qui concerne Jérémie. Mais ce prophète avait tenu une place considérable dans l'histoire d'Israël et les Juifs croyaient aussi qu'il serait un des précurseurs du Christ et qu'il *ressusciterait* pour venir lui servir de héraut. Enfin la réapparition d'un des prophètes peut très bien s'expliquer par la prophétie du Deutéronome, XVIII, 15, dénaturée dans l'esprit des contemporains de Jésus. Mais il s'agit de réapparitions ou de résurrections, et non de réincarnations.

Les autres textes n'offrent aucune difficulté et il faut tout le préjugé spirite pour y trouver, même de très loin, une allusion à la réincarnation.

Conclusion

On le voit, l'édifice construit avec tant d'assurance et de suffisance, mais si peu de critique et de science véritables, ne résiste pas à un examen même superficiel. Le moindre souffle l'abat et il croule comme un château de cartes. Que notre correspondant ne se laisse pas émouvoir. Avec les quelques renseignements que nous lui avons fournis, il aura de quoi attendre de pied ferme son prosélyte du spiritisme et rétorquer ses arguments.

Mais de la petite question qui nous fut posée au sujet de la réincarnation doit se dégager pour nous, prêtres, et prêtres surtout du ministère paroissial, une grande et salutaire leçon. C'est qu'il importe de bien connaître notre Ecriture Sainte et notre théologie pour ne pas nous exposer à rester *à quia* devant une difficulté sotte, mais inattendue et captieuse. La connaissance de l'Ecriture Sainte tout d'abord est nécessaire : on voit, par les nombreux abus qu'en font les partisans de la réincarnation, combien l'erreur est astucieuse et perfide. La théologie ensuite est indispensable : la doctrine de la réincarnation n'est qu'une réédition de cette glose alexandrine, issue de la philosophie platonicienne, et qu'on retrouve condamnée à différentes époques de l'Eglise. Trichotomie anathématisée à Constantinople ; dogme de la forme du corps humain promulgué à Vienne ; et multiplication des âmes en proportion de la multiplicité des corps, définie au cinquième concile de Latran : toutes ces positions doctrinales doivent être étudiées, fouillées, défendues contre l'erreur sans cesse renaissante.

Dieu merci, notre arsenal est bon et nous n'avons pas lieu de craindre. Mais l'esprit de mensonge est plein de ruse et d'hypocrisie ; il ne peut être abattu que par les armes de la lumière et de la vérité.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Méditations sur les Litanies de saint Joseph, par le P. Paul Debuchy, S. J. — In-12 de 96 p., 4 f. — Paris, éditions SPES, rue Soufflot, 17.

C'est le chant du cygne du P. Debuchy. Il a été chanté « devant la vue de la mort. » Les premières pages de ces Méditations ont été tracées par lui d'une main qui peu à peu refusait le service ; les suivantes ont été dictées tandis que la maladie progressivement paralysait sa langue ; et pour les autres, des notes, classées avec sa précision coutumière, ont permis d'achever la rédaction en sa présence durant les dix-huit mois de sa dernière maladie : emprisonné dans des membres paralysés, mais l'esprit toujours lucide, il indiquait les corrections à faire... Nous sommes heureux de rappeler ces détails de la composition du livre. Mais nous croyons bien qu'on les aurait devinés à la lecture, tellement ces pages, certaines surtout (sur la force d'âme de S. Joseph, *Joseph fortissime,* son obéissance, sa patience, son détachement, son Patronage sur les malheureux, les malades et les mourants, sur les âmes tentées, *Terror dæmonum)* sont pénétrantes, et vraiment toutes pénétrées des bénédictions dont la Croix inonde ceux qui la portent religieusement.

Vertus et Doctrine spirituelle de saint Vincent de Paul, par l'abbé Maynard. — In-12 de XIV-432 p., 7 f. — Paris, Téqui.

XIe édition. Nous aurions conjecturé un chiffre d'éditions bien supérieur à celui-là, depuis soixante ans qu'a paru la 1re. Nous aurions cru qu'un volume comme celui-là fût de ceux qui doivent être entre toutes les mains. Puisqu'il n'est pas encore universellement connu, rappelons ici qu'on y trouvera un excellent traité, théorique et pratique, de toutes les vertus, théologales et morales, et parties annexes de ces vertus, toujours d'après S. Vincent, d'après ses écrits et les exemples de sa vie. — En Appendice, une trentaine de pages de *Lettres et fragments inédits* de la B. Louise de Marillac.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 2 aprilis 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e série) N° 15 10 AVRIL 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je suis nouvel abonné, et je ne sais si vous avez déjà traité la question que je me permets de vous exposer. Les Pâques approchent. Beaucoup d'hommes dans ma paroisse vont se présenter comme d'habitude au confessionnal, à propos desquels je ne sais trop que faire. Ces paroissiens-là ne sont pas irréligieux, loin de là. Ils ne manquent jamais la messe à certaines grandes fêtes de l'année (Pâques, Noël, la Toussaint ou plutôt le lendemain de la Toussaint, la fête patronale, les sépultures, etc.), mais ils n'y viennent pas les dimanches ordinaires, malgré tous mes enseignements et mes reproches. Ce sont des récidivistes... Si je me montre large, qu'en pensera la théologie, et que deviendra le précepte ?... Si je me montre sévère, ils déserteront ce qui leur reste de pratique religieuse, et c'est moi qui encaisserai tout l'odieux de la mesure. J'aimerais savoir au moins si je puis encore risquer des absolutions valides avec ces gens-là, ce dont, par moments, je suis fortement porté à douter, tant il me paraît difficile, malgré leur superficiel bon propos, de ne les pas croire affectionnés pour l'avenir au péché mortel d'omission habituelle de la messe du dimanche.

R. — Votre cas, cher confrère, n'est pas isolé, tant s'en faut, hélas ! Il y a beau temps que les curés de paroisses « tièdes, » et *infra,* ont dû le résoudre, conformément aux principes, et au mieux des intérêts en cause. Le sujet est connu, banal s'il en fût, et nous avons un instant hésité à nous y arrêter. Mais nous sommes en Carême, temps de pénitence et de préparation aux Pâques ; d'où, pour nous, la double espérance, de voir la présente méditation acceptée en esprit de mortification par ceux de nos lecteurs qui la trouveront superflue, et de rendre tout de même quelque service à d'autres qui craignent, à tort peut-être, de manquer de lumières pour résoudre un pareil problème.

Faut-il absoudre les récidivistes de l'infidélité au précepte dominical ? — Réponse : *Oui,* s'ils sont en état de recevoir validement l'absolution ; *non,* dans le cas contraire.

Voilà, pensez-vous, qui est du pur La Palisse ! Attendez un peu. « Simpliste » en apparence, la réponse est plus grosse qu'elle ne paraît d'utiles réflexions spéculatives et pratiques.

Est en état de recevoir validement l'absolution tout pécheur qui présente au sacrement une *confession* et une *attrition* théologiquement suffisantes, qui, donc, accuse toutes les fautes mortelles dont il a conscience, avec regret de les avoir commises, et « bon propos, » au moins implicite (contenu dans une contrition sincère), de faire des efforts pour ne plus y retomber.

Notez que, *seul,* le péché mortel est ici en cause. On sait, en effet, que ni la confession, ni l'attrition, ni la « désaffection » d'un péché véniel n'est « nécessaire, » à moins qu'il ne soit l'unique matière du sacrement.

Or, il arrive que, par conscience erronée, nos gens voient objectivement le péché mortel là où il n'est pas et, par contre, ne l'aperçoivent pas là où il devrait être en réalité : d'où le renversement subjectif bien connu des états de conscience, qui les excuse dans le second cas et, dans le premier, les condamne, avec obligation de porter leur faute, telle quelle, au tribunal de la Pénitence.

Rappelons-nous, enfin, que l'erreur susdite de conscience peut être de bonne ou de mauvaise foi, sans parler de la « foi douteuse » qui doit pratiquement se résoudre en bonne ou mauvaise. L'erreur est de bonne foi quand, *en tant qu'erreur,* elle n'est pas volontaire ; de mauvaise foi, au contraire, lorsque, *en tant qu'erreur,* elle est volontaire, imputable à responsabilité, coupable.

Mais, pour ce « péché d'erreur, » aussi bien que pour tout autre, la culpabilité, c'est-à-dire le volontaire mauvais, est susceptible de degrés variables en nuances infinies, depuis la faute très légèrement vénielle jusqu'au péché mortel le plus nettement accentué. La diversité de ces nuances provient des conditions psychologiques plus ou moins parfaites de l'acte humain, au double point de vue de l'advertance intellectuelle consciente de l'obligation morale, et du libre consentement de la volonté à sa violation.

Inutile de refaire en détail la théorie morale de l'acte humain. Qu'il suffise, pour le moment, de rappeler avec le Catéchisme que le péché mortel (vous entendez bien : mortel) est la « désobéissance à la loi de Dieu en matière grave avec parfait consentement. » Donc : 1° loi ou obligation morale *grave,* et *connue comme telle,* 2° révolte formelle consciente, et 3° plein consentement libre de la volonté. Passons.

Qu'est-ce au juste que le *péché d'erreur*, c'est-à-dire l'erreur de mauvaise foi ? C'est le péché de l'homme qui volontairement néglige de s'instruire, de se renseigner, de chercher la vérité, là où il *a conscience* de devoir le faire. Autant dire, plus simplement, que c'est un péché d'*omission* dont la moralité a pour mesure le degré d'obligation consciente (grave, légère) qu'on a de s'instruire.

Cette obligation de chercher la vérité est loin, pratiquement, de se présenter toujours à l'esprit avec la netteté que peut, au premier abord, laisser supposer l'épithète « consciente. » Nombreux, assurément, sont les cas où il en est ainsi, v. g. quand il s'agit pour le prêtre, le médecin, l'homme de loi, etc., du devoir élémentaire qu'il a de posséder les éléments au moins suffisants de sa science professionnelle. Mais, très souvent aussi, il arrive que cette pensée de l'erreur coupable à laquelle on s'expose, du devoir donc de l'éviter, n'impressionne que confusément l'intelligence et la laisse plutôt dans un état vague de doute pratique. Passer outre est alors une faute morale, qui peut être grave assurément, mais qui peut trouver aussi, dans le nuage des raisons subjectives et objectives du doute, un motif d'excuse assez élastique. — Toute cette doctrine est pure théorie classique de l'acte humain. Voyons maintenant quelles conséquences casuistiques il est logique d'en tirer dans le cas particulier qui nous est proposé.

Parmi les gens qui n'assistent pas à la messe le dimanche, au moins de façon habituelle, nous laissons à dessein de côté tous ceux qui sont régulièrement dispensés.

Les autres peuvent se classer en quatre catégories : 1° ceux qui ignorent le précepte ; 2° ceux qui le reconnaissent comme grave et n'ont pas d'excuse ; 3° ceux qui par erreur de bonne foi ne le croient pas grave ; 4° ceux qui par erreur de mauvaise foi ne le croient pas grave. Et, en tout ceci, par *grave* nous entendons *mortel*.

I. L'IGNORANCE. — On peut appliquer à l'ignorance tout ce que nous avons dit de l'erreur, dont, pour simplifier, nous avons exclusivement fait mention jusqu'à présent. A vrai dire, il n'était point besoin de se préoccuper beaucoup des ignorants en matière de précepte dominical, parce qu'ils sont bien rares au sein d'une société chrétienne, et que, au surplus, leur cas n'était point visé dans la question de notre correspondant. Un mot donc seulement, pour ce qui les concerne.

L'ignorance, tout comme l'erreur, peut être de bonne ou de mauvaise foi. D'où excuse complète *a peccato* dans le premier cas, culpabilité variable dans le second. N'oublions pas qu'ici, et dans tout ce qui va suivre, il s'agit de l'ignorance ou de l'erreur portant, non pas sur l'existence du précepte, mais sur le caractère *grave* de son obligation. Il n'est personne chez nous qui ne sache, au moins pour l'avoir appris au catéchisme, que l'assistance à la messe est un « commandement de l'Eglise. » C'est son obligation morale sous peine de péché mortel, qui peut être ignorée ou entendue de façon erronée. Très rares, encore une fois, sont, sur ce point-là, dans nos paroisses encore chrétiennes au moins en gros, les ignorants de bonne foi. S'il s'en rencontre, on n'a même pas à les absoudre, puisque leur faute a été purement matérielle dans le passé : il suffit de les éclairer pour l'avenir. L'hypothèse de l'ignorance de mauvaise foi est plus rare encore, à peine concevable pratiquement en tant que distincte du cas, beaucoup plus commun, de l'erreur. N'en parlons pas.

II. CULPABILITÉ NORMALE. — Nous appelons ainsi celle qui correspond aux données classiques de la théologie en matière de péché mortel : connaissance de la gravité du précepte et donc, par là-même, conscience de la gravité de sa violation pleinement volontaire, sans excuse : péché mortel. C'est simple, beaucoup trop même, si l'on peut dire, car il s'en faut que les « données théologiques » se trouvent toujours exactement réalisées dans les « données concrètes » des contingences sociales profondément troublées où se déroule la vie chrétienne d'aujourd'hui. Nombreux tout de même sont encore, dans les bons milieux, les paroissiens assez « fidèles » et instruits de leur religion pour observer en pleine connaissance de cause le précepte dominical et s'exposer, par contre, à une faute mortelle caractérisée quand il leur arrive de s'y soustraire volontairement avec pleine culpabilité normale sans excuse. Le cas est clair, exempt de tout doute. Inutile d'en dire davantage.

III. ERREUR DE BONNE FOI. — Laissons les formules théologiques abstraites de côté. Pour nous mieux faire entendre, parlons tout de suite la langue pratique des faits. Dans l'hypothèse présente, et dans celle qui suit, nous avons affaire à des gens qui connaissent très bien le précepte de la messe, qui ont vaguement la pensée que c'est bien, que ce serait mieux de l'accomplir fidèlement, que ce n'est pas bien d'y manquer. Mais — attention, ici ! — ils ne s'y croient pas sérieusement obligés, et cela de très bonne foi. Expliquons-nous.

Interrogez-les ; pénétrez jusqu'au fond de leur pensée et de leur conscience, en ayant grand soin de faire abstraction de vos idées et impressions personnelles. Voici ce que vous constatez. Chez ces gens-là, en somme, dans notre actuelle hypothèse, la foi est faible, l'instruction religieuse rudimentaire. L'Eglise est pour eux notion abstraite, éloignée. C'est, en somme, le curé qui est leur motif pratique de crédibilité en matière d'obligations morales religieuses. Son autorité est grande au catéchisme. Mais après ? Après, ils voient et entendent parler autour d'eux des personnes très honnêtes, très estimables, qui se disent d'ailleurs religieuses et fréquentent l'église de temps à autre, et ne se croient point tenues d'assister à la messe tous les dimanches. L'influence de l'exemple, surtout répété et numériquement puissant, a vite fait de contrebalancer l'autorité du curé. Ils ne voudraient pas, oh non ! manquer la messe aux jours de *messes d'hommes*, où tout le monde masculin se donne rendez-vous, à Pâques, à Noël, le jour des Morts, aux sépultures, mariages, etc. Mais, en faire davantage ? Ce serait du zèle, de la dévotion sans doute... ce serait mieux. Mais où est le *grand* mal d'en rester là, puisque tel est l'usage, puisque tant d'autres paroissiens, fréquentés, mariés, enterrés par le curé comme les autres, agissent ainsi ?

D'ailleurs, à la persuasion de l'exemple vient s'ajouter un autre argument non moins efficace

que voici. Le curé demande qu'on aille à la messe tous les dimanches. C'est trop, vraiment ! Bon pour les enfants, les jeunes gens pas bien occupés, les femmes, et encore ? Mais l'homme qui travaille, le fermier, le maître de maison, a des soucis d'ordre domestique, des intérêts temporels, des occupations courantes, le dimanche comme les autres jours de la semaine. Il faudrait passer outre à tout cela, bref, *se gêner* pas mal, parfois beaucoup, et gêner aussi par contre-coup son entourage, pour aller régulièrement à la messe. L'on n'y va pas. On pratique, sans s'en douter, la règle fameuse des théologiens : *Lex non obligat cum tanto incommodo*. On supprime il est vrai le *tanto,* le curé essaie bien de le rétablir, de le sauver... Mais le curé parle à son point de vue, ce qui est naturel. Quant à le croire, lorsqu'il veut imposer sa manière de voir et d'apprécier l'*incommodum,* c'est autre chose. Respectueusement d'ailleurs, et sans aucune intention mauvaise irréligieuse, de ce qu'il dit l'on prend ce que l'on croit bon de prendre, et on lui laisse le reste.

Vous demandez si vraiment un paroissien peut de bonne foi se former la conscience par ces deux misérables arguments : l'exemple, la gêne ? — Mais oui ! Certainement. Entendons-nous bien là-dessus. N'oublions pas que le point précis qui est en cause pour le moment, comme objet d'erreur de bonne foi, c'est la caractéristique *mortelle* du péché. N'oublions pas, non plus, que pour apprécier justement la bonne ou mauvaise foi d'une conscience donnée, il faut la voir *telle qu'elle est,* la photographier pour ainsi dire, et bien se garder de projeter sur elle des couleurs d'emprunt, nos couleurs « théologiques, » les lumières propres de notre esprit.

Ceci dit, et bien compris, si vous cherchez des raisons qui démontrent par avance l'impossibilité de la bonne foi dans le cas présent, vous n'en trouverez pas, parce que, précisément, ni la notion de *gravité* mortelle de ce péché d'omission, ni l'*autorité* du curé qui l'affirme, ne s'imposent à priori avec une évidence et une certitude absolues. Rien donc n'empêche d'admettre chez nos gens un état d'âme où, sans penser mal faire, donc de bonne foi, ils jugent 1° que l'assistance dominicale à la messe n'est pas « si obligatoire que ça, » sous peine de péché mortel et de damnation, et 2° qu'on peut s'en dispenser quand on a *(incommoda)* des raisons de le faire, même pas bien graves.

Voici, d'ailleurs, la contre-partie. Il est des « hommes » qui, de très bonne foi, croient qu'il y a pour eux devoir grave d'assister à la messe v. g. le jour des Morts, et, s'ils y manquent, s'en accusent à confesse (quand ils se confessent) comme d'une faute mortelle. Formation erronée de conscience en sens opposé. Ceci nous rappelle un fait qui, certes, n'est pas isolé. Ecoutez et méditez ce dialogue en raccourci : « Assistez-vous régulièrement à la messe ? demande un prêtre à un brave homme de campagne. — Oui, mon Père ; je fais bien attention de ne pas y manquer. — Mais alors, comment se fait-il qu'on ne vous y voit presque jamais le dimanche ? — Ah ! pardon, mon Père ! je ne manque point les messes d'hommes ; je ne tiens pas à aller aux autres. »

Ainsi, pour cet esprit-là, il y a des « messes d'hommes » gravement obligatoires, et les autres, des messes de femmes sans doute, qui ne le sont pas. Inquiétant renversement des idées et des choses ! On trouve des gens qui s'accusent, comme de fautes graves, d'avoir omis leur prière du matin ou du soir, et ne songent même pas à se reprocher leur infidélité au précepte dominical, dont ils ne souffleraient mot si le confesseur ne leur en parlait pas.

Comment faut-il traiter ces « errants de bonne foi » au confessionnal ? Comme coupables du péché mortel en question ? Non, puisqu'ils ne l'ont pas commis. Comme récidivistes ? Non, encore, à fortiori, pour la même raison. Ils sont donc à absoudre de leurs autres péchés... et à instruire.

Instruire ?... C'est vite écrit ; pas aussi vite fait en réalité qu'on l'imagine. Gardons-nous de croire qu'une affirmation péremptoire y suffise. Dans certains cas et chez certains esprits surnaturellement mieux disposés, oui. Chez d'autres, au contraire, surtout *apud rudes,* on n'arrête pas d'un mot la vitesse acquise de convictions profondément enracinées dans l'intelligence. Il y faut du temps, de la réflexion non moins que de la bonne volonté. Le jour arrive, cependant, après peut-être plusieurs monitions et instructions réitérées, où l'obstination à persister dans l'erreur d'une persuasion personnelle devient mauvaise, et alors, sur les indices qu'en fournit le pénitent, l'on peut le ranger dans la catégorie des errants de mauvaise foi dont il nous reste à parler.

IV. Erreur de mauvaise foi. — La mauvaise foi peut être ici, quant à son objet, certaine ou douteuse. Nous la disons *certaine* (nous sommes toujours sur le terrain du péché mortel) quand le sujet a nettement conscience d'être gravement dans l'erreur en tenant pour nulle ou pour légère l'obligation du précepte dominical, et le tort grave de vouloir quand même y rester. Le cas est clair. Point d'absolution sur ce péché mortel d'omission de la messe, à moins qu'il n'y ait contrition et bon propos comme pour tout autre. De plus, s'il s'agit de *récidive,* c'est-à-dire de rechutes répétées dans cette même faute, on applique, avec le discernement et la prudence convenables, les règles que formulent les théologiens pour le cas particulier des récidivistes.

Au fond, à y regarder de près, l'erreur que nous disons « de mauvaise foi certaine » n'est plus à proprement parler, au point de vue moral, une erreur, puisque le coupable sait qu'il se trompe : c'est déjà connaître la vérité que d'avoir conscience de l'erreur.

Tout autre est l'hypothèse de ce que nous appelons, pour la clarté de notre explication, l'erreur de mauvaise foi *douteuse*. Là, pas de certitude, ni dans un sens ni dans l'autre, mais cet état vague

de l'esprit qui aperçoit en même temps les bonnes et les mauvaises raisons de son jugement, et s'en tient quand même aux mauvaises pour la détermination conséquente de la volonté.

Rien de plus commun chez nombre de nos paroissiens réfractaires à la loi dominicale. Notez bien que nous n'entendons pas les excuser. Ils pèchent, et formellement, c'est entendu, en s'abstenant d'aller à la messe. Mais mortellement ? Voilà qui est autre chose. C'est à voir.

Sauter, si l'on peut dire, à pieds joints et les yeux *volontairement* fermés par dessus un doute pratique *de licito*, c'est, disent nos théologiens, et avec raison, commettre une faute, puisque c'est accepter pour son propre compte, et donc approuver, le risque de péché qui se trouve dans le doute. La qualification (grave, légère) de la faute ainsi commise doit donc théoriquement se mesurer d'après la dose objective du mal qui est en cause. Mais, en bonne analyse psychologique, il faut remarquer que la faute dans le cas présent est pour ainsi dire à double face, car on y peut trouver à la fois le mépris de la loi et le mépris du devoir de se renseigner sur sa gravité. Si le premier mépris est la cause morale du second, il y a faute prédominante *contra præceptum ;* dans l'hypothèse contraire, faute *contra prudentiam*.

Vous direz peut-être que cette distinction, un peu subtile, n'a guère raison d'intervenir dans l'affaire du précepte dominical qui nous occupe, car l'extrême facilité et abondance de renseignements sur la gravité de son obligation ne permet guère de contester que la persévérance dans le doute, si doute il y a, provienne du mépris antécédent de la loi, dont on ne veut pas, que l'on fuit, et sur laquelle on préfère ne pas s'éclairer, plutôt que de s'exposer à être, par scrupule de conscience, obligé de l'observer.

Voilà qui, à notre avis, n'est pratiquement pas exact. Que pareille disposition machiavélique d'intelligence et de volonté soit possible, nous ne le nions pas. C'est alors de la mauvaise foi à haute dose, de l'erreur « *affectata,* » sans aucune excuse *a tanto* quant à la violation, indirecte si l'on veut, mais formellement volontaire du précepte. Nous ne pensons pas que ce soit là le cas le plus ordinaire de nos paroissiens « infidèles. »

Ils ont, dites-vous, extrême facilité et abondance de renseignements, etc. — A votre point de vue, sans doute. Mais, au leur ?... Ce qui vous semble facile, obvie, élémentaire, l'est-il en fait autant pour eux, comme un peu gratuitement vous le supposez ? Vous prêchez, vous affirmez la doctrine. Très bien ! Oh ! évidemment, ils savent ce que vous pensez. Mais vous êtes-vous demandé pourquoi vos prédications, vos affirmations font si peu d'impression sur eux, glissent si facilement sur la surface de leur intelligence sans la pénétrer ? Est-ce parce qu'ils se moquent du Bon Dieu, de la religion, du curé ? Oui, parfois, et c'est le mauvais cas clair. Toujours, et le plus souvent, non ! Ils sont, comme on dit, foncièrement religieux (nous ne parlons que de ceux-là). Ils tiennent fermement à se marier à l'église, à faire baptiser et instruire chrétiennement leurs enfants, à ne point manquer la messe aux grandes circonstances où *les hommes* y assistent, à recevoir en cas de mort le prêtre et les derniers sacrements, à être enterrés religieusement. Est-ce là disposition habituelle à se moquer de Dieu, de l'Eglise, du curé ? Ils sont les premiers à protester contre pareille interprétation de leurs sentiments quand on l'émet devant eux à propos de leur absence aux offices du dimanche. Leur état de conscience est malheureusement à la fois moins grave et plus inquiétant que le suppose cette improbable explication. L'erreur a profondément pénétré dans leur esprit ; et l'autorité du curé, suffisante encore pour l'ébranler et créer le doute, n'arrive pas, cependant, par elle-même, ni du premier coup, à atteindre ses racines, à l'arracher. Ils se demandent si le curé n'exagère point dans ses exigences. Pour eux, c'est probable, ce n'est pas sûr. Le problème est posé : il faudrait en chercher de bonne foi la solution directe. C'est précisément ce qu'ils ne font pas, un peu, beaucoup même, si l'on veut, par *peur* de la loi (ce qui n'est pas la même chose que le *mépris* de la loi), et plus encore en vertu de l'inertie qu'engendre leur confiance dans les raisons de ne pas croire à la gravité de leur obligation. Là est la faute, plutôt *contra prudentiam* que *contra præceptum*.

Est-elle mortelle ? Elle peut l'être assurément, s'il n'y a *in dubio* aucune formation de conscience, si l'on donne tête baissée dans le précipice, au risque de faire une chute mortelle. Il n'en est plus de même, et la faute mortelle est évitée, si l'on peut résoudre pratiquement le doute en s'appuyant sur une probabilité solide, ou en cas de doute strict sur la règle *lex dubia, lex nulla*. Nos gens assurément ne connaissent point la technique de ces formules réflexes. Est-ce à dire que d'instinct ils n'en usent pas en fait équivalemment ? Et si l'usage qu'ils en font n'est pas assez réfléchi et conscient pour les excuser entièrement, d'excuse purement subjective s'entend, n'y a-t-il point là cependant une atténuation sérieuse de la faute qu'ils commettent en résolvant le doute en faveur de la « légèreté » de l'obligation du précepte ?

Conclusion : taxer *de mortali* ces errants de mauvaise foi douteuse, au sens où nous l'avons précisée, nous paraît un jugement trop sévère, trop à priori, trop difficile à accorder avec tout ce que nous savons des circonstances psychologiques, personnelles et sociales, qui les amènent à douter qu'ils soient tenus d'aller à la messe tous les dimanches sous peine de damnation éternelle. Comme les ignorants et les « errants » de pleine bonne foi, ils sont surtout à instruire.

Qu'on se garde bien de voir dans cet aperçu de conclusion une règle générale. En pareille matière il n'y en a point qu'on puisse tenir prudemment pour ligne de conduite uniforme. Chaque cas particulier demande à être apprécié d'après ses données individuelles. Le lecteur aura compris que

nous ne voulions seulement qu'attirer son attention sur l'analyse d'un état de conscience qui se rencontre fréquemment, dans les paroisses médiocrement chrétiennes, parmi ces « hommes » à praques religieuses intermittentes, qui perdent de plus en plus le vrai sens chrétien de l'assistance à la messe... Nous laissons à nos confrères le soin de juger en quelle mesure se vérifient, dans leur milieu, les idées que nous venons de soumettre à leur réflexion, et à quelles décisions, suivant les cas, elles peuvent pratiquement aboutir.

Q. — Les auteurs spirituels assimilent la profession religieuse au baptême et au martyre.

Le baptême et le martyre remettent *ex opere operato* [1] toute coulpe et toute peine même temporelle, pourvu qu'on ait au moins l'attrition surnaturelle.

Pour la profession (il s'agit, bien entendu, de la profession perpétuelle, soit simple, soit solennelle), il ne peut être question de rémission d'une coulpe qui serait matière nécessaire du sacrement de pénitence. Si l'on dit que la profession perpétuelle est un second baptême, qu'elle est comparable au martyre, cela doit s'entendre évidemment de la rémission de toute faute vénielle et de toute peine temporelle.

Le baptême et le martyre produisent toujours leur effet d'universelle rémission *ex opere operato*, avec la seule attrition.

Peut-on en dire autant de la profession ? Ne serait-ce pas plutôt en vertu de l'acte de charité parfaite que suppose ordinairement la profession perpétuelle ? Dans ce cas, ne pourrait-on pas trouver cet acte de charité parfaite, et donc l'effet d'universelle rémission, aussi bien dans une profession simple que dans une profession solennelle ?

Mais alors, où serait, à ce point de vue, l'excellence de la profession solennelle sur la profession simple ?

Certains auteurs disent que la profession solennelle *seule* est comparable au baptême et au martyre.

R. — 1° Observons tout d'abord que l'assimilation de la professsion religieuse au baptême ou au martyre n'est pas authentiquée par l'Eglise. Elle est cependant, — dans sa formule générale, — si communément enseignée qu'il semblerait téméraire de ne pas l'accepter. Elle repose, en effet, sur toute une tradition vénérable, dont nous trouvons des témoins déjà en S. Athanase [2] et en S. Jérome [3], puis en S. Bernard [4] et en S. Thomas qui, en deux endroits au moins de ses œuvres, la fait entrer dans son enseignement, et après S. Thomas, en la plupart des grands théologiens, Cajétan, Bellarmin, Suarez, Sanchez, etc.

On nous permettra de citer tout d'abord, sur la thèse générale, le Docteur angélique :

« On peut raisonnablement affirmer qu'en entrant en religion, on obtient la rémission de tous ses péchés. Si en effet, pour quelques aumônes faites, l'homme peut aussitôt satisfaire pour ses fautes, à plus forte raison ce sera une satisfaction suffisante pour tous les péchés commis que de se dévouer totalement au service de Dieu par l'entrée en religion, qui surpasse tout genre de satisfaction et même de pénitence publique... C'est pour ce motif qu'on lit dans la vie des Pères, que ceux qui entrent en religion reçoivent la même grâce que ceux qui sont baptisés. Au reste, quand même on ne serait pas délivré par là de toutes les peines que mérite le péché, cependant l'entrée en religion serait plus utile que le pèlerinage en Terre Sainte relativement au bien qu'on en retire : ce qui l'emporte sur l'exemption de la peine. » (II^a-II^{ae}, q. 189, a. 3, ad 3).

« Dans les autres œuvres de surérogation ou de perfection (il s'agit du martyre suppléant le baptême), il n'y a pas cette conformité expresse à la passion du Christ, qui existe dans le baptême de sang ou même dans le baptême de pénitence. Aussi ne s'ensuit-il pas nécessairement que toutes les peines dues aux péchés soient remises par ces œuvres. Toutefois, dans les vies des Pères, on lit que l'un d'eux a su que la même grâce descendait en celui qui fait profession religieuse et en celui qui est baptisé. Mais cette identité de grâce ne signifie pas que le religieux profès est dispensé de satisfaire à Dieu pour ses péchés : elle signifie simplement que par le seul fait de réduire sa propre volonté en servitude par amour pour Dieu, le religieux a déjà satisfait pour tous ses péchés. N'aime-t-il pas Dieu pardessus tous les biens d'ici-bas, dont il pourrait faire un sacrifice aussi généreux que possible pour racheter par l'aumône ses péchés, même quant à la peine ? » *(In IV Sent.*, d. 4, q. 3, a. 3, sol. 3, ad 3). [1]

2° La façon très prudente dont s'exprime S. Thomas, non seulement quant au degré de certitude à accorder à cette pieuse croyance, mais encore à la nature même de la « rémission plénière » dont il est question, nous montre que l'identité de la grâce du baptême ou du martyre et de la grâce de la profession religieuse n'est pas une identité complète. Il faut, en effet, introduire la restriction si opportunément soulignée par notre correspondant : « Le

[1] Le baptême remet coulpe et peine *ex opere operato ;* le martyre agit *quasi ex opere operato,* parce qu'il produit ses effets en vertu d'un privilège imité de la passion de Notre-Seigneur. (Voir *Ami* 1906, p. 412, où la question posée par notre correspondant actuel a déjà été sommairement résolue. Nous nous reporterons plusieurs fois, au cours du présent article, à cette ancienne réponse).

[2] S. Athanase, dans la *Vie de S. Antoine. P. G.*, t. 26, col. 834-976, rapporte une vision du saint anachorète, qui aurait entendu les anges affirmer que tous ses péchés lui avaient été remis lors de son entrée dans la vie monastique. Voir col. 936.

[3] S. Jérôme, Ep. XXXIX, *de obitu Blesillæ :* « Cum propitio Christo ante quatuor ferme menses *secundo quodam modo se proposuit Baptismo laverit*, etita deinceps vixerit, ut calcato mundo semper monasterium cogitaverit... » *(P. L.*, t. XXII, col. 468).

[4] S. Bernard appelle l'entrée dans la vie monastique *un second baptême (Liber de præcepto et dispensatione,* c. XVII, n. 54 : *P. L.*, t. 182, col. 889. Cf. *Sermones de diversis,* XI, n. 3 ; XXXVII, n. 3 : t. 183, col. 570, 640) ; et *un genre de martyre (Serm. 30 in Cantica : P. L.*, t. 183, col. 939).

[1] On trouve un bon exposé de la doctrine de S. Thomas dans J. Didiot, *L'Etat religieux,* Paris, 1871, p. 195. Il n'est pas inutile de citer cette excellente mise au point :

« On peut affirmer raisonnablement que par l'entrée en religion, c'est-à-dire par la profession des vœux, l'âme chrétienne obtient la rémission de tous ses péchés. Car, si quelques aumônes peuvent expier ses fautes, suivant ce texte du prophète Daniel : « Rachète tes péchés par des aumônes, et tes iniquités par la miséricorde envers les pauvres » (Dan. IV, 24) ; à plus forte raison la consécration absolue de soi-même au culte divin est-elle une satisfaction suffisante pour une vie passée dans la tiédeur, ou même dans l'oubli de Dieu. Cet holocauste solennel surpasse, en effet, toute espèce de satisfactions, même la pénitence publique, comme l'enseignent formellement les antiques lois de l'Eglise ; et nous lisons dans les *Vies des saints Pères* (l. VI, n. 9) qu'en embrassant l'état monastique on reçoit la même grâce qu'au baptême. Non sans doute que la profession religieuse, considérée en elle-même, soit un sacrement qui opère en vertu d'une efficacité propre, intrinsèque et indépendante, ni qu'elle puisse effacer la souillure du péché comme le baptême ou l'absolution ; mais si elle est sincère, c'est un acte très excellent de charité parfaite, qui nous unit intimement à Dieu, par une effusion spéciale de grâce sanctifiante et par la rémission très abondante des peines temporelles dues aux péchés pardonnés. Le docte S. Thomas la place sans difficulté au même rang que les pèlerinages de Terre Sainte avec leurs nombreuses indulgences, et il ajoute : même si la profession religieuse n'avait point autant de valeur expiatoire, et qu'en se vouant à l'état régulier on ne fût pas immédiatement absous de toute sa dette envers la justice divine, les vœux ne laisseraient pas d'être bien préférables à la visite des Saints Lieux, car ils favorisent davantage les progrès dans la vertu, et ce progrès l'emporte incontestablement de beaucoup sur l'utilité qu'il y a d'être délivré des châtiments temporels infligés au pécheur. »

baptême et le martyre remettent *ex opere operato* toute coulpe et toute peine même temporelle, pourvu qu'on ait au moins l'attrition surnaturelle. Pour la profession... il ne peut être question de rémission d'une coulpe qui serait matière nécessaire du sacrement de pénitence. Si l'on dit que la profession perpétuelle est un second baptême, qu'elle est comparable au martyre, cela doit s'entendre évidemment de la rémission de toute faute vénielle et de toute peine temporelle. »

Nul, parmi les théologiens, n'a mieux mis en relief similitude et différence que le B. Bellarmin, dans ses *Controverses, De Membris Ecclesiæ,* lib. II, *De Monachis,* c. 6 (édit. Vivès, t. II, p. 516) :

« Nous disons, écrit-il, qu'entre le baptême et la profession religieuse il y a des similitudes : de même que par le baptême nous renonçons au démon et commençons une vie nouvelle, de même par la profession religieuse nous renonçons au monde et à beaucoup de voluptés permises, et nous commençons une vie nouvelle. De même que par le baptême tous les péchés sont remis quant à la coulpe et quant à la peine, ainsi par la profession religieuse, offerte avec une intention droite, on peut croire pieusement que la peine temporelle, qui resterait encore à expier après la rémission de la faute, est entièrement remise. Il s'en faut d'ailleurs que nous estimions la profession religieuse supérieure ou égale au baptême. Car le baptême ne remet pas seulement la peine, mais la faute, et de cela nous sommes certains ; et la profession monastique n'enlève pas la faute, mais seulement la peine, et cela même n'est pas une certitude, mais seulement une pieuse croyance[1]. »

3° Ce premier point précisé, nous pouvons aborder de front la question posée par notre correspondant. La profession religieuse donne-t-elle à celui qui l'émet avec une intention droite la rémission des peines dues aux péchés pardonnés, *ex opere operato* ? En d'autres termes, suffit-il d'émettre la profession religieuse en état de grâce pour obtenir *ipso facto* le « privilège » de la rémission totale ? Ou encore, ce privilège est-il annexé à la profession religieuse par un droit positif institué par Dieu et s'exerçant indépendamment des dispositions du sujet, considérées comme cause méritoire ? Sous toutes ces formules, c'est la même question de l'*ex opere operato* qui se retrouve.

Déjà, en 1906, nous laissions entendre que la rémission des peines dans la profession religieuse n'était pas produite *ex opere operato*. Précisons aujourd'hui notre réponse. Le grand théologien Suarez, qui a étudié spécialement cet aspect du problème, nous y aidera[2].

Un certain nombre de théologiens ou canonistes, dont les plus connus sont S. Antonin, Pierre de la Palu, Azor, Emmanuel Sa, Lessius, tous cités par Suarez, concevaient la grâce de la rémission des peines comme attachée à la profession religieuse faite en état de grâce, de telle façon que toute la dette concernant la peine temporelle serait remise au profès par un acte de libéralité et de quasi gratitude divine, même si par ailleurs la profession religieuse ne contient pas une satisfaction suffisante pour éteindre cette dette. L'argument principal de cette thèse est dans la convenance souveraine d'une telle libéralité de la part de Dieu à l'égard de qui se donne totalement à lui. Suarez n'accepte pas cet argument comme assez « cogent. » Et c'est au texte de S. Thomas qu'il recourt pour montrer que cette opinion n'est pas recevable :

« S. Thomas ne fait aucune mention d'un privilège ou d'une libéralité divine ; mais il s'efforce de fonder cet effet dans l'excellence de l'œuvre accomplie : *On peut raisonnablement affirmer qu'en entrant en religion, on obtient la rémission de tous ses péchés. Si, en effet, pour quelques aumônes faites, l'homme peut aussitôt satisfaire pour ses fautes, à plus forte raison ce sera une satisfaction suffisante pour tous les péchés commis que de se dévouer totalement au service divin par l'entrée en religion, qui surpasse tout genre de satisfaction et même de pénitence publique, tout comme l'holocauste surpasse le sacrifice.* La suite de ce raisonnement montre que S. Thomas ne fait pas de la rémission annexée à la profession religieuse un privilège, mais qu'il la considère comme le simple résultat de la vertu satisfactoire inhérente à cette profession. Il fait ce raisonnement : par une aumône considérable, par une pénitence publique déterminée, des hommes justes ont coutume de satisfaire pour leurs péchés en condignité, c'est-à-dire de façon à obtenir rémission totale de leur dette. Donc, ils le pourront bien mieux encore par la profession religieuse (qui surpasse en excellence aumône et pénitence publique)... Ce raisonnement est en soi probable, vu le genre d'expiation offerte ; et cependant, parce que l'œuvre de la profession peut être plus ou moins satisfactoire selon les sentiments et les dispositions du profès, et parce que les péchés passés peuvent être plus ou moins considérables, l'inférence n'est pas évidente. Aussi S. Thomas se contente-t-il d'écrire : *on peut raisonnablement dire*... Ce n'est donc pas une règle absolue dérivant d'une promesse divine. Aussi ajoute-t-il encore : *Et quand même on ne serait pas délivré par là de toutes les peines dues au péché, cependant l'entrée en religion serait encore plus utile que le pèlerinage en Terre Sainte,* etc. C'est bien la pensée du saint Docteur que cette œuvre si excellente, même procédant d'un sentiment d'amour commun sans ferveur extraordinaire, suffit, en règle générale, comme satisfaction pour tous les péchés, à moins que les péchés à expier ne soient considérables et nombreux, que le regret qu'on en a ne soit modique, et que la profession soit faite avec tiédeur. Mais comme tout cela n'arrive que rarement, on pose en principe que, moralement parlant, la rémission totale est attachée à la profession religieuse. »

De son côté Cajétan, dans son commentaire sur la *Somme* (IIa-IIæ, q. 189, *loc. cit.),* attaque directement l'opinion de l'*ex opere operato,* qui impliquerait, en cas de profession religieuse faite en état de péché mortel, la possibilité d'une révivis-cence de la rémission totale.

« La profession religieuse, écrit-il, est une œuvre de l'homme dans sa totalité : on ne peut donc distinguer en elle de l'œuvre *opérante* l'œuvre *opérée* qui serait en propre l'œuvre de Dieu. En effet, être religieux — ce qui est l'effet de la profession religieuse, — est, dans l'hypothèse présente (d'une profession faite en état de péché mortel), une œuvre humaine morte, et la profession religieuse est elle-même œuvre morte. Faite en état de péché mortel, la profession religieuse est une œuvre totalement morte, et jamais elle ne produira ultérieurement son effet. Aussi, celui qui se trouve en état de péché mortel lors de sa profession

[1] Cf. J. de la Servière, *La Théologie de Bellarmin,* Paris, 1908, p. 227-228.

[2] Suarez, *De obligationibus quæ religiosum statum constituunt, vel ad illum disponunt,* l. VI, *De professione religiosa,* c. 13, n. 4-8. *(Opera omnia,* édit. Vivès, t. XV, p. 456-458).

religieuse est privé du bienfait de la divine largesse que l'on croit communément attaché à la profession religieuse. »

Et, répondant aux deux objections qu'il s'était proposées, Cajétan précise ainsi sa pensée :

« L'éloignement de l'obstacle fait que l'effet d'une cause antérieurement posée se produit ultérieurement, lorsque cette cause antérieure persiste à exercer son action dans le sujet de quelque manière ; par exemple le baptême dans le caractère baptismal. Mais si la cause antérieure ne persévère ni en elle-même, ni en un de ses effets, l'éloignement de l'obstacle restera sans conséquence. Ainsi en est-il dans le cas présent, parce qu'une profession morte ne laisse absolument rien dans l'âme.

« De plus, il est faux d'affirmer que la contrition se produisant après la profession est une véritable profession devant Dieu... A ce moment-là, le religieux, rendu à la grâce de Dieu, approuve simplement la profession déjà faite, mais ne la fait pas. »

4° Il reste donc plus probable que la profession religieuse confère la rémission totale des peines dues aux péchés, *ex opere operantis,* c'est-à-dire en raison même de sa nature et eu égard aux dispositions parfaites de celui qui fait sa profession [1]. Et, partant, notre correspondant a pleinement le droit d'assimiler sur ce point la profession simple et la profession solennelle. Si certains des grands auteurs que nous avons cités ne parlent pas de profession simple, c'est qu'ils l'ignoraient à l'époque où ils écrivaient [2]. Pour ceux de nos lecteurs qui ne possèdent pas la collection complète de l'*Ami,* nous transcrirons ici un passage de l'article publié sur la question, en 1906, p. 412 :

« Suarez déclare que c'est à la nature même de cet acte et aux parfaites dispositions de celui qui fait sa profession, et non au droit positif, que ce merveilleux effet est accordé. « Nous pensons pouvoir conclure de ces paroles de Suarez, dit Gautrelet, que ce privilège n'est accordé qu'à ceux qui apportent à l'émission de leurs vœux cette perfection de charité en rapport avec la remise totale des dettes contractées envers la justice divine, et que la mesure de la charité et des bonnes dispositions de chacun détermine la mesure dans laquelle il gagne l'indulgence dont il s'agit. » C'est aussi l'opinion de Sanchez [1], de Passerini [2], et du P. Piat de Mons : « In hoc (professio) a baptismo differt, quod baptismus sit sacramentum, et hunc effectum producat *ex opere operato,* in eo qui obicem non ponit ; professio autem *ex opere operantis* [3]. »

Ajoutons toutefois, avec Suarez, que cette opinion n'enlève rien à la faveur dont doit être entourée la profession religieuse : elle engage simplement le novice à faire une profession plus parfaite et s'inspirant d'un amour plus détaché. Elle s'accorde parfaitement avec l'initiative prise par plusieurs Souverains Pontifes, qui ont accordé aux religieux, le jour de leur profession, une indulgence plénière.

5° « Mais alors, où serait, à ce point de vue, *l'excellence de la profession solennelle sur la profession simple?* » — On n'attendra pas de nous que nous fassions ici la recension et l'exposé des opinions relatives à la distinction de la profession solennelle et de la profession simple. Qu'il nous suffise de reproduire, après la définition du Code, les réflexions suivantes d'un excellent auteur, le R. P. Choupin [4] :

« On appelle vœu *solennel* celui qui est regardé, accepté comme tel par l'Eglise ; autrement il est simple. (Can. 1308, § 2).

« Les théologiens et les canonistes n'étaient guère d'accord jusqu'à présent sur la nature du vœu solennel et ce qui en constituait l'essence. Tenant compte de la définition qu'en donne le nouveau Droit canonique et de la jurisprudence, nous nous contenterons d'indiquer ce qui est certain et universellement admis :

« 1° Il n'y a de vœu *solennel* que celui qui est fait légitimement et reconnu, accepté comme tel par l'Eglise ;

« 2° Le vœu solennel a la propriété de rendre *nuls* les actes contraires au vœu, ou au moins de les rendre caduques ou annulables, s'ils sont susceptibles d'être annulés ; le vœu simple au contraire rend seulement *illicites,* mais *non invalides,* les actes contraires au vœu (Can. 579) ;

« 3° Pour qu'un vœu soit *solennel,* il faut qu'il soit fait d'une manière irrévocable et absolue et que, de son côté, l'Ordre, au nom de l'Eglise, l'accepte comme perpétuel et absolu ; le Souverain Pontife seul peut en dispenser ; pratiquement il n'use de ce pouvoir que dans des cas extrêmement rares.

« Observons cependant que ni la *solennité* des vœux considérée en elle-même, ni les effets qu'on lui attribue, ne font partie de l'*essence* des vœux de religion, qui peuvent exister et ont réellement existé sans cela. C'est l'Eglise, ont dit Boniface VIII et Grégoire XIII, qui a établi cette solennité.

« La solennité du vœu est donc purement de droit ecclésiastique ; et sans aucun doute, l'Eglise peut en dispenser. »

Ces remarques suffisent pour nous permettre d'affirmer, d'une part, que la rémission totale des peines, attachée à la profession religieuse, est indépendante de la solennité de la profession. Il suffit que la profession soit émise pour que lui soit attachée cette rémission. Or, l'essence de la profession existe, soit avec les vœux solennels, soit avec les

[1] Faut-il appliquer la même doctrine au renouvellement de la profession ? — « Plusieurs, dit Gautrelet, attribuent cet effet à la rénovation des vœux, chaque fois qu'elle a lieu. » Le motif qu'ils invoquent, c'est que pour la volonté, que Dieu regarde tout d'abord, cette rénovation est une nouvelle donation qui procède souvent d'un amour plus grand envers Dieu. Il n'y a donc rien qui puisse s'opposer à une pleine satisfaction.

Parmi les défenseurs de cette opinion, on doit ranger S. Thomas (IIª-IIæ, q. 189, *loc. cit.*), Pellizzarius (*Manuale Regularium,* tract. III, c. 4, n. 15), Castropalao (*Opera moralia,* tract. XVI, disp. II, c. 8, punct. 3). Tamburini (*De jure abbatum...,* t. III, disp. VI, q. 33, n. 3), etc.

Il en est d'autres qui le nient. Renouveler, disent-ils, une donation faite d'une manière irrévocable, ou bien se réjouir d'un don fait par le passé n'est pas une œuvre si excellente qu'elle égale ou même surpasse en valeur la première donation. De fait, la première offrande porte sur un homme libre encore de renoncer au siècle et pouvant rester dans le monde sans commettre de faute. Si cette rénovation est accompagnée parfois d'un plus grand mérite satisfactoire, il faut l'attribuer à la charité qui la fait faire et l'accompagne, et non à la vertu même de la rénovation. Cette opinion est soutenue par Sanchez (*In præcepta Decalogi,* l. V, c. 5, n. 5), Lezana (*Summa quæst. regul.,* part. I, c. 1, n. III, 1), etc.

Passerini fait remarquer que, malgré tout cela, la rénovation de la profession est une œuvre excellente et qui a une très grande vertu expiatoire : « Sed res Deo est nota et ex magnitudine reatus pœnarum et fervoris renovationis professionis judicanda. » (*De hominum statibus et officiis,* q. 189, a. 10, prof. 551).

[2] Cf. L. Miserey, O. P., *Le vœu solennel,* dans *Mélanges thomistes* (Le Saulchoir, 1923).

[1] *In Præcepta Decalogi,* l. V, c. 5, n. 4.

[2] *De hominum statibus et officiis,* q. 189, a. 10, prof. 544.

[3] *Prælectiones Juris Regularis,* t. I, p. 164.

[4] L. Choupin, S. J., *Nature et obligations de l'état religieux,* Paris, 1923, p. 124-125.

vœux simples. Mais, d'autre part, il semble bien qu'on puisse encore, même au simple point de vue de cette rémission, accorder une prééminence objective à la profession solennelle. Elle comporte, en effet, une condition juridique où l'abandon fait à Dieu apparaît plus complet, plus absolu, plus irrévocable, partant, revêtu d'un caractère de perfection plus haute, bien capable de faire gagner plus sûrement au profès l'indulgence attachée à la profession. Mais ce jugement ne tient pas compte des dispositions subjectives du profès : et si le cadre paraît meilleur, il n'est point sûr du tout que les sentiments qu'on fera entrer dans ce cadre seront plus parfaits. Laissons-en le secret à Dieu, qui seul *peut sonder les reins et les cœurs.* (Ps. VII, 10).

Q. — D'après la définition que Boèce donne du suppôt, avons-nous le droit de conclure que « tout être composé de matière et de forme, ayant raison de tout, est un suppôt » ?

Si ceci est vrai, alors une main séparée du corps serait un suppôt ? Oui, disent Zigliara, *Summa philos.*, vol. 1, p. 437, nº 111, edit. 14 ; S. Thomas, III, dist. v, q. III, a. 3, ad 3 ; Simon, *Pour lire S. Thomas,* p. 265.

D'un autre côté, De Maria, *Philos. peripatet. scolast.*, vol. 1, p. 536, et Lépicier, *De Deo uno,* vol. 1, p. 163, semblent bien dire le contraire.

R. — On peut répondre d'un mot à cette question : si l'idée de suppôt inclut essentiellement celle de *totalité,* on ne voit pas bien comment une main pourrait être un suppôt. Une main, même séparée, n'est jamais qu'une partie ; et c'est se laisser prendre aux apparences que de croire qu'à l'état de séparation elle constitue un véritable tout : en réalité, l'état de séparation est pour elle un état violent et contre nature, dans lequel elle ne tarde pas à disparaître.

Une telle conclusion devient plus apparente, quand à l'idée de totalité on ajoute celle d'*incommunicabilité ;* car la totalité du suppôt est une totalité rigoureuse, qu'on définit mieux par cette seconde idée : Le suppôt est un tout qui est si bien soi-même et si bien à soi-même qu'il s'appartient définitivement et qu'aucun autre suppôt ne peut se l'approprier. Qui oserait dire, encore une fois, que tel soit le cas de la main séparée ?

C'est donc le P. De Maria et le P. Lépicier qu'il convient de suivre en cette matière.

Quant au texte de S. Thomas qui est apporté en faveur de l'autre interprétation, il n'est pas inutile de le remettre dans son contexte. S. Thomas envisage, dans son objection, l'hypothèse suivante : — Que le Christ dépose ce qu'il a pris : *Ponatur quod Christus deponat hoc quod assumpsit ;* Jésus sera, dit-il, un homme et une personne : *constat quod Jesus erit quidam homo et persona.* L'objection tend à prouver que si une personne humaine est obtenue par cette séparation, c'est qu'elle existait déjà comme telle avant la séparation, et que, par conséquent, le Christ n'a pas pris la nature, mais la personne humaine. Or S. Thomas admet que, dans l'hypothèse proposée, le Christ déposant ce qu'il a pris, il s'ensuivrait une vraie personne : *supposito quod hominem deponeret,... acciperet rationem personæ ;* mais il ne peut évidemment accepter le principe d'explication que fait intervenir l'objection : un tel principe est hérétique. Comment explique-t-il, pour son compte, cette transformation hypothétique ? Comment, d'après lui, une personne nouvelle est-elle obtenue par cette séparation ? C'est, dit-il en effet, parce que cette séparation donne à chaque partie sa totalité : *separatio dat utrique parti totalitatem.*

Mais on ne saurait, sans commettre un véritable paralogisme, transporter à la main cette explication. La nature humaine, de règle générale, et sauf justement cette unique exception de l'Incarnation, n'existe qu'à l'état de tout ; la main, au contraire, n'est jamais que partie d'un tout. Toute opération qui sépare la main du tout dont elle fait partie, ne confère à celle-ci qu'une totalité apparente ; tandis que, dans la supposition acceptée par S. Thomas, la séparation ne ferait pour ainsi parler que restituer à la nature humaine une totalité qui lui est naturelle.

Ainsi ce n'est pas à un tout quelconque qu'on peut donner le nom de suppôt ; seul, le tout véritable, celui qui l'est naturellement et parfaitement, en un mot le tout incommunicable, est un suppôt.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* nº 3, du 1er mars)

Actes de S. S. Pie XI

I. Lettres apostoliques. — 1º 26 nov. 1923. Du Vicariat apost. de Kimberley (Afrique du Sud), confié aux Oblats de Marie Immaculée, sont détachés un certain nombre de districts dont le territoire est érigé en la nouvelle Préfecture apost. de *Kroonstad,* confiée à la branche allemande de l'Institut du Saint-Esprit.

2º 27 déc. 1923. Du Vicariat apost. de Fo-kien (Chine) sont détachées : *a)* la Préfecture civile de *Funing,* qui constitue le nouveau Vicariat apost. de même nom ; *b)* la Préfecture civile de *Tingchow,* érigée en la nouvelle Préfecture apost. de même nom. Ces deux nouvelles missions sont confiées aux Dominicains. — L'ancien Vicariat apost. de Fokien ainsi diminué s'appellera désormais Vicariat apost. de *Foochow* (Fou-theou-fou) et reste confié aux Dominicains.

3º 27 déc. 1923. La Préfecture apost. de Sumatra, confiée aux Capucins hollandais, est démembrée. *a)* La partie sud de l'île formera la nouvelle Préfecture apost. de *Bengkoelen,* confiée aux Prêtres du Sacré-Cœur de St-Quentin. *b)* Les îles de Banka et Biliton, avec l'archipel de Riouw, formeront la nouvelle Préfecture apost. de *Banka et Biliton,* confiée aux Pères de Picpus. *c)* L'ancienne Préfecture apost. de Sumatra ainsi diminuée s'appellera de *Padang* et reste aux Capucins hollandais.

4º 23 janvier 1924. L'église paroissiale Notre-

Dame des Grâces, dans la ville d'Este (diocèse de Padoue), est érigée en basilique mineure.

II. Lettres du Pape. — 1° 8 janvier. Au baron Louis Pastor, le célèbre auteur de l'*Histoire des Papes depuis la fin du Moyen Age*, à l'occasion de sa 70e année : le Pape loue son œuvre sans réserve et lui souhaite assez de temps et de force pour l'achever. — 2° 9 janvier. A Mgr Guérard, évêque de Coutances (France), à l'occasion de ses noces d'argent épiscopales (sacré le 2 février 1899). — 3° 10 janvier. Au vicomte Louis d'Hendecourt, Président général de la Société de St-Vincent de Paul. — 4° 11 janvier. Au cardinal Nasalli Rocca, archev. de Bologne, en réponse à une adresse du Collège de théologie de cette ville. — 5° 13 janvier. A Mgr de Keppler, évêque de Rottenbourg (Wurtemberg), à l'occasion de ses noces d'argent épiscopales (sacré le 18 janvier 1899). — 6° 20 janvier. A Mgr Costantini, Délégué apostolique en Chine, prescrivant la réunion à Shanghaï d'un Concile de tous les Vicaires et Préfets apostoliques de Chine (le premier Concile chinois).

S. C. du Concile

9 février 1924.

NAMUR ET AUTRES

A propos des jours d'abstinence en Carême pour les étrangers

QUÆSTIO. — Litteris ad hanc Sacram Congregationem reverenter datis, exponebat nuper R. P. D. Episcopus Namurcensis, ex pontificia dispositione, in sua diœcesi, sicut in finitimis Belgii et Galliæ diœcesibus, omnino *teneri* christifideles ad abstinentiam servandam toto tempore Quadragesimæ, feria IV, loco sabbati. Cum autem controversia orta esset de peregrinis, an eodem jure tenerentur necne, ad eam rite dirimendam sententiam hujus Sacri Consilii rogabat, coram quo ideo quæritur : « An, et qua die, tempore Quadragesimæ, peregrini teneantur servare abstinentiam sabbati in locis ubi, ex speciali dispositione Sanctæ Sedis, eadem abstinentia debet servari feria IV? »

ANIMADVERSIO. — Planum est in lege abstinentiæ distingui debere substantiam præcepti a modo quo observandum illud est in aliqua regione. Substantia præcepti, in casu, est, ut per Quadragesimam bis in hebdomada, præfinitis diebus, abstinentia servetur, eaque est lex generalis; modus vero, in casu, est, ut particulari lege hi dies præfiniantur feria IV et VI. Jamvero etiam peregrini, ad normam can. 14 § 1, 3°, tenentur observare *leges generales*, in loco ubi hæ vigent : haud itaque dubium, quin iidem et in diœcesi Namurcensi, aliisque de quibus in casu, teneantur substantia præcepti quæ ibidem plane viget ; vicissim, ex n. 2° ejusdem paragraphi, peregrini non tenentur ad servandas leges *particulares* territorii in quo versantur, licet id libere possint ; et ideo, in casu, per se non obligantur ad servandam abstinentiam feria IV loco sabbati, prout tenentur incolæ loci, licet id libere possint. Hinc prono fluit alveo, eos teneri quidem, præterquam feria VI, abstinere a carnibus, vel feria IV vel feria VI [1], prout maluerint, optione nempe eis permissa, in hoc, inter jus commune et jus particulare.

Quare, etc.

RESOLUTIO. — In plenariis porro Comitiis S. Congregationis Concilii, habitis in Palatio Apostolico Vaticano die 9 mensis februarii, anno 1924, Emi Patres ad propositum dubium respondendum censuere : *Teneri alterutra die ad libitum, remoto tamen scandalo.*

[1] *Sic.* Il faut évidemment lire : « vel feria IV vel *Sabbato.* »

Quam resolutionem, referente postmodum infrascripto S. C. Secretario, Ssmus Dnus Noster Pius div. Provid. PP. XI approbare et confirmare dignatus est.

† Julius, Episc. tit. Lampsacen., *Secretarius.*

S. C. des Religieux

I

1er février 1924.

Les Supérieurs des filiales, simples délégués ad nutum *du Supérieur de la maison-mère, ne sont pas des* Supérieurs locaux *au sens canonique. Mesures à prendre à ce sujet dans la réforme des Constitutions.*

DE SUPERIORIBUS DOMORUM FILIALIUM

Cum in aliquibus Ordinibus aut Congregationibus Religiosis extent Domus *stricte filiales*, quæ videlicet non constituunt propriam Communitatem nec bona propria possident, sed sunt quasi membra Domus majoris, a qua omnimode dependent et reguntur a Superiore delegato *ad nutum* Superioris, qui totam gubernat Communitatem et residet in Domo majore, propositum fuit dubium : « An Superiores Domorum *stricte filialium*, de quibus agitur, qui sunt simplices delegati *ad nutum* Superioris Domus matricis, veniant sub nomine Superioris localis ad sensum Codicis juris canonici? »

Sacra Congregatio de Religiosis, exquisito voto plurium Revmorum Consultorum, rem definiendam Emis Patribus proposuit, qui, in plenario Cœtu habito ad Vaticanum die 30 novembris 1923, re mature perpensa, respondendum censuerunt : *Negative ; et ad mentem.*

Mens autem est ut in revisione Constitutionum singulorum Ordinum aut Congregationum ad Codicem conformatarum, apposite provideatur per applicationem eorum canonum qui circa relationes inter subditos et præpositos pressius versantur, prout in singulis casibus opportunum judicabitur.

Facta autem de prædictis relatione Ssmo Domino Nostro Pio divina Providentia Pp. XI, in audientia habita ab infrascripto P. Secretario, die 5 decembris ejusdem anni, Sanctitas Sua resolutionem Emorum Patrum in omnibus approbare et confirmare dignata est, et publici juris fieri mandavit.

Datum Romæ, ex Secretaria Sacræ Congregationis de Religiosis, die prima februarii 1924.

C. CARD. LAURENTI, *Præfectus.*

Maurus M. Serafini, Ab. O. S. B., *Secretarius.*

II

6 février 1924.

Instruction sur la clôture papale que doivent garder les moniales à vœux solennels

INSTRUCTIO DE CLAUSURA MONIALIUM VOTORUM SOLEMNIUM

Nuper edito ab hac Sacra Congregatione decreto « circa moniales in Gallia et in Belgio, » sub die 23 junii 1923, quamplura monasteria ex illis regionibus alacriter egerunt de obtinenda facultate qua moniales eorumdem ad vota solemnia profitenda admitterentur ; et enixe postularunt, ut de Clausuræ Papalis lege, quæ talem concessionem consequitur, rite ab hac Sacra Congregatione instruerentur.

Considerans vero eadem Sacra Congregatio, legem clausuræ in Codicem juris canonici receptam ex veteri jure esse depromptam ; eamque a S. Pii V tempore servatam, quamplurimis Sacrarum Congregationum responsis communitam et Doctorum elucubrationibus illustratam fuisse, opportunum judicavit ut Instructio promulgaretur, quæ veluti norma pro universis monialium monasteriis, in quibus vota solemnia emittuntur, esse queat.

Re igitur mature perpensa, Sacra Congregatio, ea

quæ sequuntur, circa legem Clausuræ Papalis, servanda decernit :

I. Monialis, vi suæ professionis et legis ecclesiasticæ, confratum obligationum :

1° semper manendi intra septa sui cujusque monasterii, ita ut, sine speciali Sanctæ Sedis indulto, inde exire non liceat, salvis casibus de quibus infra (can. 686) ;

2° non admittendi intra eadem septa quamcumque personam cujusvis generis, conditionis, sexus, ætatis, sine licentia Sanctæ Sedis, nisi persona sit a jure excepta, ut infra (can. 600).

Hæc est Clausuræ Papalis lex et obligatio, eaque simul etiam monasteria in quibus monialium numerus quamcumque immunitus sit.

II. Monasterium ergo, una cum adjacentibus hortis et viridariis (can. 597, § 2), ita circumseptum esse debet, ut, quoad fieri potest, nullus sit in ea vel ab iis prospectus externarum personarum (can. 602).

1° Si quæ fenestræ respiciunt publicam plateam vel domos vicinas, vel communicationem cum extraneis permittant, ita vitris opacis vel valvulis (foriculis) muniri debent, ut prospectus hinc inde impediatur.

2° Si chorus crates habet per quas moniales altare videant, ita crates dispositæ esse debent ut fideles, e loco ipsis reservato, ipsas moniales videre nequeant.

3° Sedes confessionalis ita disposita sit oportet ut confessarius extra clausuram, pœnitentes vero intra [illegible]

4° Locus in quo moniales sacram Communionem recipiunt, ita, sive porta sive sipario, occlusus esse debet, ut moniales a fidelibus videri nequeant.

5° Apud januam monasterii in sacrario et ubicumque necessarium videatur, rota muro inseratur, per quam res necessariæ transmitti possint. Nihil obstat, quominus hæc in rota parvum foramen sit, per quod videri possit quænam res rotæ immittantur.

6° Intra limites Clausuræ Papalis non comprehenditur publicum templum cum contiguo sacrario, ad quæ propterea, sine Sanctæ Sedis indulto, moniales accedere nequeunt.

III. Duobus modis lex clausuræ violari potest : aut per indebitum egressum monialium e septis monasterii, quocumque prætextu, etiam ad breve tempus, factum (can. 601), aut per indebitum ingressum cujuscumque alius personæ sine licentia Sanctæ Sedis.

1° Egressus e monasterio sine licentia Sanctæ Sedis monialibus, post professionem, licet solummodo in casu imminentis periculi mortis vel alius gravissimi malí. Hoc periculum, si tempus suppetat, ab Ordinario loci scripto recognosci debet (can. 601).

2° Talia pericula erunt : incendium, inundatio, ruina fabricæ, tempora belli, invasio militum et cetera hujusmodi. Eadem provenire possunt etiam ex parte cujusdam monialis, exempli gratia, dementia periculosa affectæ aut morbo epidemico laborantis, quo in casu hujusmodi monialis e clausura recedere debet, ut incolumitati religiosæ communitatis consulatur, si tamen tempus permittat. Ordinarius loci, a monialibus rogatus, periculum et causam sufficientem egredieudi e clausura scripto recognoscere debet.

3° Sine licentia Sanctæ Sedis ergo non potest monialis ab uno monasterio ad aliud, etiam ejusdem Ordinis, nec ad breve tempus, transferri, nec exire causa novæ fundationis faciendæ, nec ut exerceat munus abbatissæ seu antistitæ aut magistræ novitiarum ; nec ad curandam valetudinem ; nec ad invigilandum ædificationi novi monasterii. Quæ tamen licentiæ a Sacra Congregatione justis de causis et debitis præscriptis conditionibus, concedi solent.

4° Si supra tectum monasterii sit ambulacrum, ad illud accedere moniales poterunt, dummodo cratibus undequaque rite protegatur.

5° Cum sæpissime necessitas adsit, ut moniales, propter decorem domus Dei, per seipsas in ecclesia exteriore ea faciant, quæ requiruntur ut semper debita munditie et nitore resplendeat, et præcipue in festis majoribus convenienti ornatu decoretur, Sancta Sedes, pro monasteriis id petentibus, antistitæ facultatem concedit designandi religiosas, quotquot videantur necessariæ, quæ, tempore quo nemo est in ecclesia et hæc omnino clausa manet, in eam descendere possint, ut ea omnia agant quæ ad cultum ecclesiæ ejusque munditiem pertinent.

6° Quamvis adspirantes ad habitum religiosum, dum postulatum peragunt, lege clausuræ teneantur (can. 550 § 2), tamen libere et absque licentia Sanctæ Sedis e monasterio egredi possunt quando ad sæculum sponte eas redire aut a superioribus dimitti contingat ; et idem de novitiis dicendum, aut de professis votorum temporariorum, quando vota expiraverint, vel legitime dimissæ fuerint.

IV. Ingressus in monasterium sine venia Sanctæ Sedis, vi can. 600, sequentibus personis licet :

1° Ordinario loci aut Superiori regulari monasterium visitantibus, vel aliis visitatoribus ab ipsis delegatis, licet clausuram ingredi dumtaxat inspectionis causa, cautoque ut unus saltem clericus vel religiosus vir maturæ ætatis eos comitetur (can. 600, 1°).

2° Pro sola igitur visitatione *localí* peragenda visitatori clausuram ingredi licet. Visitatio *personalis* extra clausuram ad crates fieri debet. Nec Ordinario aut superiori regulari aut visitatori extra actum visitationis ratione officii clausuram ingredi fas est.

3° Causa explorationis, quæ ante vestitionem et utramque professionem ab Ordinario loci vel ejus delegato fieri debet, nec non pro electione antistitæ, Ordinarius loci aut ejus delegatus clausuram ingredi non debet (can. 506 § 2, 532 § 2).

4° Si vestitioni vel professioni monialium [illegible] vel alius sacerdos præsit, neque ipsis clausuram ingredi, neque postulanti aut professuræ ex ea egredi licet.

5° Visitator ingressurus clausuram inspectionis causa ab uno saltem clerico vel religioso, etiam converso, maturæ ætatis, comitari debet, qui toto tempore, quo in monasterio moratur, ab eo non discedat.

6° Confessarius, vel qui ejus vices gerit, potest, cum debitis cautelis, ingredi clausuram ad ministranda Sacramenta infirmis aut ad adsistendum morientibus (can. 600, 2°). Hæc facultas respicit confessarium ordinarium monasterii, vel qui ejus vices gerit, quibus ex can. 514 § 2 competit administratio Sacramentorum et adsistentia morientibus in monasteriis monialium ; in horum defectu alius etiam sacerdos clausuram ingredi potest.

7° Ad excipiendas confessiones ægrotantium ingredi clausuram potest, quoties requiratur, non solum confessarius ordinarius, sed etiam extraordinarius vel adjunctus aut confessarius quilibet a graviter ægrotante accersitus, de quo in can. 523 fit sermo.

8° Debitæ cautelæ adhibendæ *pro Communione administranda* in decreto Sacræ Congregationis de Religiosis diei 1ª septembris 1912 exhibentur : « Oportet ut quatuor religiosæ maturæ ætatis, si fieri possit, ab ingressu in clausuram usque ad egressum sacerdotem comitentur, qui sacram pyxidem, aliquas consecratas Particulas continentem, deferre, sacram Communionem administrare, reverti ad ecclesiam, eamdemque sacram pyxidem reponere debet, servatis rubricis a *Rituali Romano* pro Communione infirmorum statutis. »

9° *Pro Confessione excipienda* sequentes cautelæ præscribuntur : duæ moniales confessarium ad cellam infirmæ comitentur ibique ante ostium cellæ apertum expectent, dum Confessionem audit, ut redeuntem ad monasterii januam iterum comitari possint.

10° Quandocumque sacerdotem ad supradicta ministeria obeunda clausuram ingredi contingat, finito ipso ministerio statim e monasterio egredi debet.

11° Si verbum Dei monialibus ad cratem commode prædicari non potest, Sanctæ Sedis licentia exquirenda est, quæ, si graves adsint rationes, eam denegare non solet, ut prædicatores clausuram ingredi et in choro sive

in capitulo prædicare valeant, servatis tamen animadversionibus et cautelis pro ingressu confessarii supra descriptis.

m) Possunt clausuram ingredi qui supremum actu tenent populorum principatum eorumque uxores cum comitatu ; item Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinales (can. 600, 3°).

n) Antistitæ est, adhibitis debitis cautelis, ingressum permittere medicis, chirurgis, aliisque quorum opera est necessaria, impetrata prius saltem habituali adprobatione ab Ordinario loci ; si vero necessitas urgeat, nec tempus suppetat adprobationem petendi, hæc jure supponitur (can. 600, 4°).

o) Antistita ergo, facultate hac ipsa lege a Sancta Sede sibi tributa, potest omnibus personis, quorum opera intra septa monasterii necessaria est, ingressum permittere ; prius tamen ab Ordinario loci saltem habitualem adprobationem obtinere debet. Hinc usuvenit, ut moniales in principio cujuslibet anni in libro apposito recenseant eos omnes, quorum opera, ut plurimum, in monasterio, vel in horto, vel in officinis intra septa monasterii sitis, durante anno, occurret (medicos, aut alios ad infirmarum curationem necessarios, operarios pro horto, pro cella vinaria, pro stabulis opifices et alias hujusmodi personas) ; quem librum Ordinario pro illa habituali adprobatione obtinenda subscribendum præsentent. Si vero in aliquo casu extraordinario necessitas monasterii ingrediendi urgeat, nec tempus suppetat adprobationem ab Ordinario petendi, hæc adprobatio jure præsumitur, id est ipsa lex hanc præsumptionem ratam habet.

p) Antistitæ autem injungitur in omnibus casibus debitas adhibere cautelas. Quæ quidem cautelæ in hoc consistunt quod personæ ingredientes, ex assumptis certis informationibus, sint optimæ famæ ac moribus præstantes, a duabus monialibus, ex gravioribus, ad locum, ubi eorum opera requiritur, comitentur, nec ulli moniali permittatur hujusmodi personas alloqui præter eas, quæ cum illis de eorum officiis agere debent.

IV. Claves clausuræ diu noctuque semper sint apud antistitam, quæ illas tradet monialibus designatis, quoties opus fuerit.

Quod si antistita vel quælibet alia, personam quamcumque sine legitima licentia in monasterium introduceret, vel solum admitteret, non tantum graviter peccaret, sed etiam ipso facto excommunicationem Sedi Apostolicæ simpliciter reservatam incurreret (can. 2342, 1°).

Adspirantes ad habitum religiosum clausuram ingrediuntur de licentia Ordinarii. Puellas tamen educationis causa vel alia etiam pia causa in monasterium admittere, absque Sanctæ Sedis licentia, non licet.

V. In collocutorio, quo moniales, intra limites a Constitutionibus uniuscujusque religionis præscriptos, externas personas recipere possunt, duæ debent esse crates, inter se spatio circiter viginti centimetrorum distantes atque muro infixæ, ita ut aperiri nequeant. Si Constitutiones id permittant, in collocutorio etiam rota esse potest. Quo vero ad cetera omnia quæ collocutorium respiciunt, præcipue circa continuam vigilantiam de iis quæ ibi fiunt aut dicuntur, Constitutiones uniuscujusque monasterii exacte observentur.

VI. Clausura monialium, etsi regularibus subjectarum, quoad ejus accuratam observantiam, sub vigilantia est Ordinarii loci, qui potest delinquentes contra eam, regularibus viris non exceptis, pœnis quoque ac censuris corrigere post delictum et coercere ne eam violent. Etiam Superiori regulari custodia clausuræ monialium sibi subjectarum commissa est, qui moniales aut alios suos subditos, si quid hac in re deliquerint, pœnis quoque punire potest (can. 603).

Facta autem de præmissis relatione Ssmo D. N. Pio div. Prov. PP. XI, in audientia habita ab infrascripto P. Secretario S. Congregationis de Religiosis die 6 februarii 1924, Sanctitas Sua præsentem Instructionem approbavit et ab omnibus servari mandavit.

Datum Romæ ex Secretaria S. Congregationis de Religiosis, die, mense et anno ut supra.

C. Card. Laurenti, *Præfectus.*
Maurus M. Serafini, Ab. O. S. B., *Secretarius.*

S. C. des Rites

I

1er février 1924.

Imposition des cendres aux fidèles le premier dimanche de Carême. — Bénédiction des cierges et de la gorge en la fête de S. Blaise.

SOCIETATIS JESU SEU DUBIA

R. P. Procurator generalis Societatis Jesu sequentia dubia pro opportuna declaratione S. Rituum Congregationi humillime subjecit, nimirum :

I. Quæstioni propositæ ab Archiepiscopo Aquensi : « Num permitti possit consuetudo vigens in illa archidiœcesi imponendi fidelibus, prima dominica Quadragesimæ, cineres præcedenti Feria IV Cinerum benedictos, » S. Rituum Congregatio respondendum censuit *ad mentem*, die 30 junii 1922. Et *mens est :* « Affirmative in casu ; dummodo Feria IV Cinerum ritus benedictionis et impositionis cinerum expletus fuerit, juxta *Missale Romanum* [1]. »

Quæritur : « Num eadem permissio valeat etiam pro Oratoriis Piarum Unionum seu Congregationum, vel sacellis ruralibus, aliisque ubi peragantur exercitia pro opificibus, ut iidem omnes facilius cineres recipiant et non careant hoc tam perutili sacramentali ? »

II. In decreto S. R. C., n. 3196, *Vercellen.*, 20 martii anni 1869, legitur pro benedictione gutturis in festo S. Blasii Ep. et Mart. adhiberi candelas in festo Purificationis B. M. V. benedictas et formulam : « Per intercessionem B. Blasii liberet te Deus a malo gutturis. Amen. » Quum vero alia formula, tum pro benedictione candelarum in festo S. Blasii Ep. et Mart., tum pro earum appositione sub mento gutturi cujusvis benedicendorum, prostet in *Rituali Romano* (edit. typ.), quæritur : « An responsum S. R. C. in una *Vercellen.* valeat adhuc, tum pro archidiœcesi Vercellensi, tum pro aliis diœcesibus ? »

Et Sacra Rituum Congregatio, audito specialis Commissionis voto, re mature perpensa, respondendum censuit :

« Ad I. *Affirmative*, juxta prudens Ordinarii judicium in singulis casibus, servato tenore decreti diei 30 junii 1922.

« Ad II. Adhibeatur ubique oratio et formula *Ritualis Romani.* »

Atque ita rescripsit ac declaravit. Die 1ª februarii 1924.

A. Card. Vico, Ep. Portuen. et S. Rufinæ,
S. R. C. Præfectus.
Alexander Verde, *Secretarius.*

REMARQUES

I. — Les raisons qui, le 30 juin 1922, amenèrent la S. C. des Rites à autoriser, comme on le lui demandait, pour l'archidiocèse d'Aix-en-Provence la coutume y existante d'imposer les cendres aux fidèles le premier dimanche de Carême, se trouvent également valables pour toutes les circonstances analogues.

Mais une interprétation abusive des permissions données est toujours plus ou moins à craindre. Par

[1] Voir l'*Ami* du 31 août 1922, p. 353.

ailleurs, dans l'intérêt de la piété catholique, il est à désirer que la *feria IV in capite jejunii* — le mercredi des Cendres — conserve autant que possible, avec les vestiges d'anciens usages fort vénérables [1], la grande importance et la place privilégiée qu'elle a depuis longtemps en liturgie. Aussi, pour chaque cas particulier où il y aura lieu de voir s'il convient de permettre d'imposer les cendres à certains fidèles le premier dimanche de Carême, la S. Congrégation des Rites s'en remet-elle à la prudence de l'Ordinaire et déclare-t-elle obligatoires les dispositions du décret du 30 juin 1922. Or, ce décret exigeait que le rite de la bénédiction et de l'imposition des cendres fût quand même accompli le mercredi des Cendres, conformément au Missel romain ; il supposait en outre que, ce jour-là, on réservait pour le dimanche suivant des cendres bénites.

II. — Pour se rendre un compte exact de la portée du décret de la S. C. des Rites du 20 mars 1869, allégué dans le second des *dubia* ci-dessus, il ne faut pas perdre de vue qu'à l'époque où fut rendu ce décret, le Rituel romain ne contenait pas de formule spéciale pour la bénédiction et l'application des cierges en l'honneur de S. Blaise, le jour de sa fête (3 février). Il était tout naturel que, pour toucher le cou des fidèles qui désiraient être préservés du mal de gorge par l'intercession de ce saint [2], on se servît alors, comme cela se pratiquait à Verceil, de cierges bénits solennellement la veille.

Il n'en est plus ainsi maintenant que, dans l'Appendice I du Rituel romain, il existe une formule propre de bénédiction et d'apposition des cierges en la fête de S. Blaise. C'est de cette formule, non réservée d'ailleurs, qu'il faut exclusivement se servir dans la circonstance.

II

1er février 1924, *Dubium.* — Inscrite sous le rite semi-double dans le calendrier de l'Eglise universelle (16 décembre), la fête de S. Eusèbe, évêque et martyr, avait été, par décret de la S. C. des Rites du 25 octobre 1922 [3], élevée au rite double mineur pour l'Italie et ses îles. D'après la présente décision, ladite élévation de rite s'étend, dans ces pays, même aux églises des religieux exempts.

III

28 octobre 1922 et 22 février 1924.

Défense d'employer dans les processions, quelque solennelles et longues qu'elles puissent être, un char triomphal — soit tiré par des chevaux, soit automobile — pour porter le T. S. Sacrement dans l'ostensoir, ou une statue de la Sainte Vierge, ou des reliques des saints.

BERGOMEN. (Bergame, Lombardie)

Ordinarius Bergomensis S. Rituum Congregationi sequentia dubia reverenter exposuit :

« I. An liceat vel expediat in solemnioribus processionibus, quibus defertur Ssmum Eucharistiæ Sacramentum, præcipue cum finis imponitur Eucharisticis conventibus, deferre Ssmum Sacramentum super currum triumphalem, baldachino coopertum, magnificeque exornatum, equis tractum, super quem ascendit etiam sacerdos qui processioni præest, quique Ostensorium regit genuflexus ?

« II. An usus currus et equorum, ut supra, liceat vel expediat cum, loco Ssmi Sacramenti, deferuntur vel statuæ B. Mariæ Virginis, vel Sanctorum exuviæ ?

« III. An usus currus et equorum, ut supra, liceat vel expediat non solum ratione extraordinariæ solemnitatis, sed etiam cum processio iter nimis longum percurrere debeat ?

« IV. An currui equis tracto possit substitui vehiculum quod vulgo *automobile* audit ? »

Et Sacra Rituum Congregatio, audito specialis Commissionis suffragio, præpositis quæstionibus respondendum censuit : *Negative in omnibus, et ad mentem.*

Atque ita rescripsit et declaravit die 28 octobris 1922.

A. CARD. VICO, Ep. Portuen. et S. Rufinæ,
S. R. C. Præfectus.
Alexander Verde, *Secretarius.*

Mens est : Quoad primam quæstionem præclarum exstat exemplum Congressus Eucharistici Internationalis Romæ habiti anno 1922, in quo nullus currus adhibitus fuit pro deferendo Ssmo Eucharistiæ Sacramento in solemni processione ; idque omnino factum est juxta dispositiones *Cæremonialis Episcoporum,* lib. II, cap. 33, *De processione Ssmi Sacramenti in festo Corporis Christi,* et Decretorum.

Ex Secretaria S. R. C., die 22 februarii 1924.

Alexander Verde, *Secretarius.*

REMARQUES

D'aucuns, semble-t-il, voudraient moderniser la liturgie, trop figée, à leur gré, dans ses formes archaïques et monotones. De là tant d'innovations, que la presse illustrée de nos jours a vite fait de divulguer.

Or, innover en matière liturgique, c'est rompre avec des traditions respectables qui relient harmonieusement les âges présents à ceux qui les ont précédés ; c'est trop souvent enfreindre des prescriptions ou des défenses de l'Eglise ; en tout cas, c'est usurper un pouvoir que s'est expressément réservé le Saint-Siège.

La S. C. des Rites vient de s'élever contre une de ces innovations. Elle a interdit l'emploi de chars, quels qu'ils soient, pour porter dans les processions solennelles le T. S. Sacrement, ou une statue de la Sainte Vierge, ou des saintes reliques. L'interdiction est opportune ; sans elle nous aurions vu sans doute se répéter de récents essais.

Conclusion : étudions les livres liturgiques, consultons les décrets de la S. C. des Rites, prenons pour guide la pratique des basiliques romaines, et tenons-nous en défiance contre les nouveautés. Ainsi nous éviterons bien des méprises.

---

[1] L'imposition des cendres faisait, à l'origine, uniquement partie du rituel des pénitents publics. C'était précisément le mercredi des Cendres qu'ils étaient solennellement chassés de l'église par l'Evêque. — Voir, dans le Pontifical romain, *De expulsione publice pœnitentium ab ecclesia, in feria quarta Cinerum.*

[2] On sait sur quoi s'appuie la confiance des fidèles : S. Blaise guérit miraculeusement un enfant près de mourir pour avoir avalé une arête qui lui était demeurée de travers dans le gosier. (Légende du Bréviaire).

[3] *L'Ami* du 7 déc. 1922, p. 780, en a donné un résumé.

Tribunal de la Signature Apostolique

15 décembre 1923.

Les avocats de la Curie romaine ne peuvent être admis à plaider devant les Curies diocésaines que s'ils y sont autorisés par l'Ordinaire du lieu.

Le 24 janvier 1923, la question suivante fut soumise au jugement de la Signature Apostolique :

« *An Advocati ecclesiastici et laici, approbati ad causas ecclesiasticas defendendas apud Curiam Romanam, non exclusis Advocatis Consistorialibus, indigeant approbatione Ordinarii loci ut suscipiant in Curiis diœcesanis easdem causas ?* »

Réponse : *Affirmative.*

Le rapport fut présenté par le cardinal Mori. Il établit d'abord le droit commun des Evêques :

Ecclesiæ leges Episcopis tribuunt potestatem legislativam, judiciariam et coactivam in propria cujusque diœcesi. Id aperte decernitur in can. 335 C. J. C. in quo, sub § 1, hæc habemus : « Jus ipsis (Episcopis) et officium est gubernandi diœcesim tum in spiritualibus tum in temporalibus cum potestate legislativa, judiciaria et coactiva ad normam sacrorum Canonum exercenda. » Ob hanc potestatem licet Episcopis per leges ac decreta ea omnia statuere quæ ipsi in diœcesis regimine opportuniora esse censeant. Hæc Episcoporum potestas nullos habet fines, nisi generales Ecclesiæ leges et peculiaria Pontificum decreta. Idcirco quæ neque per generales Ecclesiæ leges neque per peculiaria Pontificum decreta constituta sint, ea Episcoporum subjacent potestati.

Huic generali Ecclesiæ præscripto addendum est præscriptum canonis 1658 § 2, in quo hæc decernuntur : « Advocatus autem, ut ad patrocinium admittatur, indiget approbatione Ordinarii, quæ aut generalis sit ad omnes causas, aut specialis pro certa causa. » Per hunc scilicet canonem statuitur nullum Advocatum admitti posse ad causarum patrocinium in Curiis diœcesanis nisi ab Ordinario approbatum.

Ex his Ecclesiæ præscriptis patet quid dicendum sit de admissione Advocatorum Curiæ Romanæ ad patrocinium causarum quæ coram tribunalibus diœcesanis aguntur. Episcoporum potestati in hac re nulli imponi possunt fines, præter eos qui in ipsis generalibus Ecclesiæ legibus vel in decretis Pontificum descripti sunt. Ut igitur dijudicari possit *an Advocati Curiæ Romanæ jus habeant* (invito scilicet Episcopo) *exercendi patrocinium causarum coram tribunalibus diœcesanis,* investigandum est an ipsi a generalibus Ecclesiæ legibus vel a peculiaribus Pontificum decretis jus hoc acceperint.

Or, dans les lois *générales* de l'Eglise, on ne trouve rien en faveur du droit que revendiquent les avocats de la Curie romaine de plaider devant les tribunaux diocésains sans y avoir été au préalable autorisés par l'Ordinaire du lieu. Rien non plus dans les concesssions *spéciales* qu'ont reçues du St-Siège soit les avocats de la Rote, soit les avocats consistoriaux. Et l'argument *de convenance* invoqué ne vaut rien dans l'affaire.

Conclusion :

Ex præmissis liquet Advocatos Curiæ Romanæ, sive ecclesiasticos sive laicos, Advocatis Consistorialibus non exclusis, neque lege communi neque peculiaribus Sanctæ Sedis concessionibus jus habere defendendi causas quæ coram tribunalibus diœcesanis aguntur ; ac proinde ipsos, ad normam can. 1658 § 2 superius memorati, ut ad patrocinium earum causarum admittantur, indigere approbatione Ordinarii. Et ideo Emi Patres mandarunt rescribendum uti supra.

Atque ita editum est, pronunciatum, decretum, declaratum ; mandatumque ut hæc definitiva sententia publici juris fieret, eamque ab omnibus ad quos spectat exsecutioni mandaretur, non solum, etc. ; sed et omni, etc.

Datum Romæ, ex ædibus Supremi Tribunalis, die 15 decembris 1923.

Franciscus Morano, *Votans Signaturæ.*

Visa
Evaristus Lucidi, *S. A. S. T. a Secretis.*
Aloisius Scialdoni, *Notarius.*

Commission pour l'interprétation du Code

I

20 mai 1923.

DUBIA SOLUTA IN PLENARIIS COMITIIS EMORUM PATRUM

I

De parœciis nationalibus (can. 216, § 4)

Utrum in regionibus mixtæ linguæ, quæ politice unicum Statum efformant, sed diversis utuntur linguis, ut aiunt, officialibus, requiratur, vi canonis 216, § 4, indultum apostolicum ad erigendam parœciam exclusive destinatam fidelibus determinati sermonis seu linguæ, etiamsi hæc determinata lingua sit una ex linguis officialibus ejusdem nationis, et parœcia erigenda suam distinctam habeat partem territorialem in diœcesi.

Resp. *Affirmative.*

II

De excusatione a choro (can. 420)

Utrum præscriptum can. 420 comprehendat quoque cappellanos seu clericos secretos personæ Romani Pontificis actu inservientes.

Resp. *Affirmative* quoad præscriptum can. 420, § 1, n. 6 ; *negative* quoad præscriptum ejusdem canonis § 2.

III

De celebratione Missæ in religionibus mulierum (can. 610, § 2)

Utrum, vi canonis 610, § 2, quo præscribitur : « Missa quoque Officio diei respondens secundum Rubricas quotidie celebrari debet in religionibus virorum, et etiam, quoad fieri possit, in religionibus mulierum, » Missa Officio diei respondens debeat celebrari tantum in religionibus regularium et monialium vota sollemnia habentium ; an etiam in domibus religiosarum vota simplicia habentium, quibus ex Constitutionibus a Sancta Sede approbatis est obligatio chori.

Resp. *Negative* ad 1am partem ; *affirmative* ad 2am.

IV

De ministro Confessionis (can. 883)

1° Utrum adverbium *obiter* can. 883, § 2, ita intelligendum sit, ut sacerdos rite præditus facultate, juxta § 1 ejusdem canonis, audiendi Confessiones, possit, quoties navis in portu maneat, terram adire ibique in ecclesia vel sacello Confessiones excipere eorum, qui confiteri petant, eosque valide ac licite absolvere, etiam a casibus Ordinario loci reservatis, per integrum diem, vel per integros duos vel tres dies, si tamdiu navis in portu maneat.

2° Utrum id possit per integrum diem, vel per integros duos vel tres dies dictus sacerdos, quoties ad idem iter prosequendum unam navem relinquere debeat ut alteram conscendat, si in portu hanc navem tamdiu expectare debeat.

3° Utrum in utroque casu idem possit dictus sacerdos etiam ultra triduum.

Resp. Ad 1um et 2um. *Affirmative.*

Ad 3um. *Negative,* si loci Ordinarius facile adiri possit.

V

De licentia assistendi matrimoniis (can. 1096, coll. cum cann. 465, 472-476)

1. Utrum vicarius œconomus legitime constitutus in parœcia vacante, ad normam cann. 472 et 473, possit licentiam assistendi matrimonio dare sacerdoti determinato ad matrimonium determinatum.

2. Utrum id possit vicarius substitutus, de quo in can. 465, § 4, post Ordinarii approbationem, si nullam limitationem Ordinarius apposuerit.

3. Utrum vicarius parochi religiosi id possit post Ordinarii approbationem, sed ante approbationem Superioris religiosi.

4. Utrum vicarius, seu sacerdos supplens, de quo in cit. can. 465, § 5, id possit ante Ordinarii approbationem.

5. Utrum id possit vicarius adjutor parochi imparis suis muniis rite obeundis, legitime constitutus ad normam can. 475, § 1.

6. Utrum id possit vicarius cooperator, de quo in can. 476, inscio parocho.

Resp. Ad 1um. *Affirmative.*

Ad 2um. *Affirmative.*

Ad 3um. *Affirmative.*

Ad 4um. *Affirmative,* quoadusque Ordinarius, cui significata fuit designatio sacerdotis supplentis, aliter non statuerit.

Ad 5um. Provisum in cit. can. 475 § 2.

Ad 6um. Provisum in cit. can. 476 § 6.

VI

Circa assistentiam matrimoniis (can. 1096, § 1)

Utrum, ad normam can. 1096, § 1, sacerdos sit determinatus, si parochus Superiori monasterii in casu particulari declaret, se ad matrimonium proxima Dominica in ecclesia filiali celebrandum delegare aliquem sacerdotem religiosum, qui a Superiore sequentibus diebus ad Missam die Dominica ibi celebrandam deputabitur.

Resp. *Negative.*

VII

De Ssma Eucharistia asservanda (can. 1265)

Utrum Ordinarius, attenta immemorabili consuetudine, possit licentiam dare asservandi Sanctissimam Eucharistiam in curatis ecclesiis, quamvis non stricte parœcialibus, sed subsidiariis.

Resp. *Affirmative.*

VIII

Dubium circa versiones Sacrarum Scripturarum (can. 1391)

Utrum particula *et* canonis 1391, quo præscribitur : « Versiones sacrarum Scripturarum in linguam vernaculam typis imprimi nequeunt, nisi sint a Sede Apostolica probatæ, aut nisi edantur sub vigilantia Episcoporum *et* cum adnotationibus, » etc., interpretanda sit copulative an disjunctive ?

Resp. *Affirmative* ad 1am partem ; *negative* ad 2am.

IX

De reservatione pensionis (cann. 1429, 1486, 2150)

Utrum loci Ordinarius possit admittere renuntiationem parœciæ cum reservatione pensionis ad vitam pensionarii super beneficio parœciali in favorem parochi renuntiantis.

Resp. *Affirmative,* firmo præscripto canonis 1429, § 2.

Die 20 maii 1923.

P. Card. Gasparri, *Præses.*
Aloisius Sincero, *Secretarius.*

II

13 déc. 1923.

DUBIUM SOLUTUM AB EMO CARDINALI COMMISSIONIS PRÆSIDE

Utrum per can. 824, § 2, Codicis abrogata censeri debeant ea, quæ S. C. Concilii statuerat sub die 15 octobris 1915 in responsione ad III, de retributione non recipienda ne ratione quidem extrinseci incommodi in secunda et tertia Missa in die Commemorationis omnium Fidelium Defunctorum ; an vero ea adhuc in suo vigore permaneant.

Resp. *Affirmative* ad 1am partem ; *negative* ad 2am.

Die 13 dec. 1923.

P. Card. Gasparri, *Præses.*

LITURGIE

Q. — Autrefois, les prêtres autorisés à indulgencier les chapelets ou rosaires devaient, pour les bénir, prendre le surplis et l'étole, réciter la formule du Rituel, puis asperger les chapelets. Désormais, il suffit d'employer, sans aucun rite spécial, la formule : *Ad laudem et gloriam...*

Je demande si les prêtres *non autorisés* à indulgencier les chapelets peuvent aussi se servir de cette petite formule ? Si oui, il va sans dire que les chapelets seront simplement bénits, non indulgenciés.

R. — La formule brève de bénédiction des chapelets ou rosaires qui a été approuvée par la S. Pénitencerie le 23 nov. 1918 pour être substituée à la formule plus longue donnée seule jusqu'à présent par le Rituel romain, est certainement réservée au même titre que celle-ci. Par conséquent, elle ne peut être employée que par des prêtres munis des facultés spéciales nécessaires pour appliquer aux « couronnes » ou chapelets les indulgences du Rosaire [1].

Si un prêtre qui n'a pas ces facultés veut bénir un chapelet, il se servira de la formule *ad omnia,* ou même il se contentera de le bénir par un simple signe de croix. Dans les deux cas, il aura bien soin d'avertir l'intéressé que le chapelet n'est pas indulgencié.

Q. — 1° Au 25 avril, notre *Ordo* dit : « Hodie fit de præcepto Proc. Litan. maj., » tandis qu'au lundi des Rogations il dit : « Hodie et bid. seq. fiunt Proc. Litan. min., » sans ajouter les mots « *de præcepto.* » D'après les nouvelles rubriques, y aurait-il, quant au précepte, une différence entre la procession de S. Marc et celles des Rogations ?

2° Le même *Ordo* qui prescrit « de præcepto » la procession du 25 avril, interdit par ailleurs, dans les églises n'ayant qu'un seul prêtre, la célébration des messes de *Requiem* et de mariage le 25 avril et les trois jours des Rogations « si fiat processio. » Comment faire concorder le « de præcepto, » qui suppose l'obligation grave de la procession, avec le « si fiat, » qui semble supposer que l'on peut l'omettre ? L'absence complète de chantres pour aider le curé est-elle la seule raison qui puisse le dispenser de la procession, et, dans ce cas, ne doit-il pas au moins réciter publiquement les litanies ? Dans le cas d'une simple récitation, doit-il célébrer la messe des Rogations ?

3° La grosse difficulté dans notre diocèse est la suivante. Presque toutes les paroisses n'ont qu'un seul

[1] Voir *Ami* 1920, p. 95.

prêtre. S'il se présente une inhumation, comment faire ? Nos populations n'admettent pas une inhumation sans messe de *Requiem*. Certains confrères font la procession sans messe. D'autres suppriment à la fois, à cause de l'inhumation, la procession et la messe des Rogations.

L'*Ami* me rendrait service, et sans doute aussi à plusieurs de mes confrères, en donnant une réponse précise à ces difficultés.

R. — Ad I. Non, il n'y a, quant au caractère *obligatoire* de chacune d'elles, aucune différence à faire entre la procession des litanies majeures, fixée en principe au 25 avril [1], et celles des litanies mineures ou Rogations, qui ont lieu les trois jours précédant immédiatement la fête de l'Ascension. Ces quatre processions, identiques pour les prières et pour les rites [2], sont toutes également de rigueur. Tel est l'enseignement constant des liturgistes, et cet enseignement se trouve confirmé par le décret de la S. C. des Rites en date du 3 juillet 1869, n. 3208. (Voir ci-dessous, ad III).

Soyez donc persuadé qu'en écrivant : « Fiunt Proc. Litan. min., » le rédacteur de votre *Ordo* a sous-entendu le « *de præcepto* » qu'il avait exprimé pour la procession des litanies majeures.

Ad II. Après avoir affirmé l'obligation de faire les processions des litanies, soit majeures, soit mineures, votre *Ordo* ne s'est point contredit en employant la formule hypothétique : « Si fiat processio. » En réalité, lesdites processions ne sont obligatoires que dans les églises cathédrales ou collégiales et dans les églises paroissiales ; partout ailleurs elles sont purement facultatives. D'autre part, le 25 avril et les trois jours des Rogations, lorsque, conformément à l'esprit de la liturgie, le clergé des diverses églises paroissiales d'une même localité se réunit pour une procession générale, chacune de ces églises n'a plus à faire sa procession particulière. Enfin, il peut y avoir, pour telle ou telle église paroissiale, une impossibilité absolue de faire des processions.

L'absence complète de chantres n'entraîne pas nécessairement semblable impossibilité : il est souvent facile de faire chanter les fidèles ; en tout cas, il suffirait, faute de mieux, de réciter à la procession ce qui est marqué dans le Rituel, en faisant répéter en entier chacune des invocations des litanies.

Là où il n'y a pas de procession, on n'est pas tenu de réciter publiquement les litanies ; mais, si on le fait, on n'est pas autorisé pour cela à célébrer la messe de station. (Cf. S. R. C., 12 nov. 1831, n. 2682, ad 35).

Ad III. Un curé, sous quelque prétexte que ce soit, n'a pas le droit d'omettre la procession des litanies ou la messe de station, qui en est le complément nécessaire, pour célébrer une messe de *Requiem*, même le corps présent. S'il a des funérailles à faire, il doit les faire sans messe. Ainsi l'a décidé la S. C. des Rites le 3 juillet 1869, n. 3208 :

Utrum in parochia in qua præter parochum nullus est alius sacerdos, si in diebus S. Marci et Rogationum et in vigilia Pentecostes occurrat sepultura, quæ anticipari vel differri non possit, facienda sit sepultura sine missa defunctorum ; an potius omittenda functio diei, vel saltem missa hujus functionis ut missa pro sepultura celebrari possit ?

Et Sacra Rituum Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, rescribere rata est : « *Affirmative*, ad primam partem ; *Negative*, ad secundam et tertiam. » Atque ita rescripsit et servari mandavit.

Vous voyez par là combien se trompent les deux catégories de confrères dont vous indiquez la pratique.

Quant aux fidèles, ils n'auront pas lieu d'être surpris, le cas échéant, que les funérailles doivent se célébrer sans messe, si on les a instruits à l'avance de la haute importance des processions des litanies et de l'autorité des décisions du Saint-Siège.

Q. — Le décret du 28 octobre 1913 est-il toujours en vigueur pour les messes à dire le dimanche où l'on fait la solennité du T. S. Rosaire (le 5 octobre en 1924) ?

Les *Ephemerides liturgicæ* sont pour l'affirmative ; l'*Ordo* pour 1924 porte en effet : « Sicubi hodie celebratur solemnitas externa Sacratiss. Rosarii B. V. M., de ea permittuntur missæ omnes, præter conventualem et parochialem (28 oct. 1913). » C'est aussi l'avis d'Hægy (*Manuel de Liturgie*, t. I, p. 241) et d'Hébert (*Le Missel romain*, p. 132, note 1).

Par contre, en 1922, plusieurs *Ordos* portaient : « In choro solemnitas Sacratissimi Rosarii. Unica missa, ut in festo. »

Qui a raison ?

Doit-on, comme autrefois, dire la préface : *Et te in solemnitate* ?

R. — I. Les nouvelles Rubriques du Missel ne parlent pas, il est vrai, de la solennité extérieure des fêtes de 1re ou de 2e classe anciennement fixées au dimanche. Malgré cela, il est hors de doute que le décret général de la S. C. des Rites du 28 octobre 1913, qui a introduit et réglé la célébration de ces solennités, reste en vigueur, du moins quant à ses dispositions essentielles. Le décret de la même S. C. en date du 16 juin 1922, *Hildesien.* [1], ad 8, le suppose évidemment.

On est donc toujours autorisé, en vertu du susdit décret général, à célébrer, en la solennité extérieure du T. S. Rosaire, *toutes* les messes de la solennité, à l'exception toutefois de la messe conventuelle et de la messe *pro populo* [2]. Notre assertion se trouve indirectement confirmée par le fait que, le 27 mars 1920, — c'est-à-dire quelques semaines seulement avant la publication des nouvelles Rubriques du Missel et certainement en concordance avec celles-ci, — la S. C. des Rites défendait d'étendre indistinctement à toutes les

[1] Toutefois, lorsque la fête de Pâques tombe le 25 avril, la procession des litanies majeures se transfère au mardi suivant (Nouv. Rubr. spéc. du Bréviaire et du Missel).

[2] Bien que d'institution plus récente que celles des Rogations, la procession du 25 avril a reçu le nom de procession des litanies *majeures*, et cela *tum a dignitate auctoris, tum a dignitate loci*. C'est, en effet, à Rome et par le pape S. Grégoire le Grand lui-même qu'elle a été établie, au lieu que les processions des litanies *mineures* l'avaient été à Vienne en Dauphiné, par l'évêque S. Mamert. (Catalani, *In Cær. Ep.*, lib. II, c. XXII, § I, n. 1). — Le Cérémonial des Evêques (l. II, ch. XXII, n. 1) suppose que ces dernières processions se font avec un moindre apparat que celle du 25 avril.

[1] Voir *Ami* 1922, p. 552.

[2] Voir l'*Ami* du 20 mars 1924, p. 190, col. 1, note 2.

laisse les noms dans l'imprécision. Et il passe devant elle sans lui parler. Ou encore, quand il revient de la chasse, il va se débotter, s'habiller, se poudrer chez La Vallière, lui disant à peine bonjour, et passe dans l'appartement de la Montespan ; puis, après quelques heures, elle l'en voit revenir, dépoudré et un peu las. Sa vie est vraiment finie. Elle a vingt-cinq ans.

Convertie ? Pas encore. Elle a pris pour directeur, sur l'indication de l'honnête maréchal de Bellefonds, un Carme, le P. César du Saint-Sacrement ; elle porte cilice. Mais ce cilice, écrit-elle au P. César, « ne mortifie que ma chair parce qu'elle a péché, mais n'atteint pas mon âme qui a plus péché encore. » Ce qui la tue, ce sont ses remords, mais « c'est surtout le lâche désir d'en ajouter d'autres à ceux que j'ai déjà. » Et puis elle « les » voit chaque jour (le roi et la Montespan) ; elle est assise à côté d'eux... : « Ah ! mon père, je ne sais ce qu'est l'enfer, mais je ne saurais en imaginer un plus terrible que celui qui est mon cœur, où il reste néanmoins, où il se complaît, car ne plus *le* voir serait un autre enfer auquel il ne s'accoutumerait point. »

Des remords, — et le « lâche désir » d'en ajouter d'autres à ceux qui la torturent... Quelle étrange chose que l'âme humaine !

Elle assiste à la terrible mais chrétienne mort de Madame (30 juin 1670), et elle en est bouleversée : ses péchés à elle ne sont-ils pas autrement grands que ceux de Madame ? Elle entend, le 21 août suivant, la prodigieuse Oraison funèbre de Bossuet ; elle comprend la prédication de Bossuet mieux qu'elle n'a jamais fait... Il faut en finir. Le mercredi des Cendres 1672, à l'aube, elle s'enfuit à Chaillot, à la Visitation [1], ensevelir dans la pénitence le reste de ses jours.

Le roi dépêche Lauzun à Chaillot : elle refuse de rentrer. Le roi dépêche Bellefonds : refus toujours ; elle est toute à sa pénitence. Le roi dépêche Colbert ; et elle rentre, songeant que Dieu veut qu'elle souffre « sur ce même échafaud » où elle a péché ; elle se résignera à une vie de martyre perpétuel.

Martyre, oui : elle sait que, si le roi la veut absolument à la Cour, c'est pour sauver les apparences et faciliter les rapports avec sa rivale : voir une lettre féroce de Louvois donnant des ordres à l'intendant de Dunkerque pour l'aménagement des appartements royaux, en vue du prochain voyage de la Cour en Flandre : accommoder, dit Louvois, la chambre V pour Montespan, la chambre Y pour La Vallière, percer une porte ici, faire une galerie là, une garde-robe plus loin, etc., afin que le roi puisse aller à couvert dans la chambre de Mme de Montespan !

Parmi cette vie de Cour et de voyages perpétuels, elle ne se relâche pas de travailler à l'œuvre de sa perfection. Elle s'initie, sous la direction du P. César (et aussi de Bellefonds, qui, en ces deux dernières années de Cour, est presque son vrai directeur spirituel), à l'oraison ; elle n'entend pas grand'chose à la méthode ignatienne, à Rodriguez, à Louis de Grenade ; elle aime mieux concevoir l'oraison comme « un regard de notre cœur ; » elle entre de plain pied dans la spiritualité aérée et lumineuse de sainte Térèse. Pourra-t-elle être jamais fille de sainte Térèse ? Elle sait toutes les austérités de la Règle, le P. César les lui a dites ; mais ce n'est pas cela qui l'effraye : elle a soif de pénitence ! Seulement, les statuts de l'Ordre s'opposent à ce qu'on reçoive une personne dont la vie aurait pu être un objet de scandale... C'est Bellefonds, cette fois encore, qui négocie la chose. Il annonce à son amie qu'elle sera reçue. Mais alors, c'est elle qui se sent reprise d'un instant de faiblesse :

> Vous me donnez une grande joie, lui répond-elle, de m'assurer que je serai reçue quand j'aurai la force de me tirer d'ici. Je crois que c'est en savoir assez pour le moment. Je tâcherai de faire une visite à votre retour.

« Quand j'aurai la force... je tâcherai... assez pour le moment... » Comme elle est faible encore ! Que celui qui ne l'a jamais été, en face de décisions beaucoup moins dures que celle-là pourtant, lui jette la première pierre ! Même à Dieu elle n'ose encore parler qu'au futur : « Aussitôt que l'amour de votre grâce commencera à poindre, je commencerai d'agir et de travailler à l'œuvre de mon salut... »

Trois semaines après cependant, elle fait le pas décisif d'aller parler à la prieure du Carmel. Dès ce moment, le ton de ses lettres change, s'affermit : elle a respiré un autre air : — « Dieu est si bon et si miséricordieux, écrit-elle de Versailles à Bellefonds (21 nov. 1673), qu'il m'envoie des consolations sans nombre, et chaque instant m'enflamme de son amour si fortement que je n'imagine plus d'autre plaisir que l'espoir d'être à lui sans réserve. »

Encore un fond de calice à vider. En décembre, il lui faut accepter de tenir sur les fonts baptismaux une fille de Louis XIV et de Mme de Montespan, de porter dans ses bras le témoin vivant de l'amour du roi pour l'autre ! Elle fait mieux encore : puisque cette enfant est sa filleule, elle lui donne ses propres noms de Louise-Françoise.

Elle a écrit à Bellefonds (6 déc. 1673) que son intention d'entrer au Carmel est publique. Ce qui n'empêche pas certaines gens d'aller répétant la rengaine habituelle en pareilles circonstances, à savoir, que ce sont là choses qu'on dit, mais qu'on ne fait pas. Témoin la marquise de Sévigné, qui badine à son ordinaire et écrit d'une plume légère à sa fille : — « Madame de La Vallière ne parle plus d'aucune retraite ; c'est assez de l'avoir dit. Sa femme de chambre s'est jetée à ses genoux pour l'en empêcher : peut-on résister à cela ? » (10 déc. 1673).

Ce n'est plus qu'une question de temps : — « On me fait mille difficultés sur le temps, écrit-elle à Bellefonds : qu'il me paraît long, et que j'ai d'im-

[1] Où elle a entendu Bossuet prononcer, trois ans auparavant, l'Oraison funèbre d'Henriette-Marie, reine d'Angleterre.

patience de voir arriver le moment ! » Elle a successivement brisé tous les liens qui la rattachaient à la Cour. Reste le roi, et c'est là ce qui lui coûte le plus, la perspective de parler « au Maître, » dit-elle, de lui demander elle-même la permission de se retirer.

Elle songe à se faire appuyer en cette circonstance par Mme de Montespan, qui, croit-elle, ne peut que favoriser sa retraite. Mais il lui répugne de s'expliquer avec cette femme : elle en charge Bossuet. Bossuet s'exécute. Au mot de Carmel, la marquise bondit : c'est donc sérieux ? La Vallière irait jusque-là ? faudra-t-il que les favorites finissent par un enterrement de cette sorte lorsqu'elles auront cessé de plaire ?... Puis, s'efforçant de rire, elle se récrie que cette idée est tout à fait bouffonne, qu'il n'y faut attacher aucune importance et que cela est fou.

Bossuet se retire. A Louise il conseille de « vider ses affaires au plus tôt. » La grosse affaire, c'est de voir le roi en particulier : elle ne s'y peut résoudre. Elle redit son angoisse en toutes ses lettres : — « Il faut que je parle au roi, et voilà toute ma peine ; demandez à Dieu qu'il me donne toute la force dont j'ai besoin dans cette occasion. Quitter la Cour pour le cloître, ce n'est point là ce qui me coûte ; mais parler au roi, oh ! voilà mon supplice » (lettre à Bellefonds, 8 fév. 1674).

Faut-il dire, comme l'ont fait plusieurs, qu'elle aimait toujours le roi ? Non ; mais elle avait peur de l'aimer, peur de sa faiblesse ; elle ne le haïssait point... « Je crains et je craindrai toujours, jusqu'à ce que je sois hors de danger. Je connais ma faiblesse » (lettre du 17 fév.).

Enfin elle vit le roi, et l'entrevue semble avoir été beaucoup plus facile et plus simple qu'elle n'avait pensé. Elle tremblait pour sa faiblesse, parce qu'elle ne connaissait point l'égoïsme du roi. Et qu'elle le connût si peu encore, après tant d'années de souffrance à la Cour, c'est bien une éclatante preuve de son extrême bonté d'âme.

Bossuet est tout à l'admiration. Il écrit à Bellefonds (6 avril) :

> Toute la Cour est édifiée et étonnée de sa tranquillité et de sa joie, qui s'augmente à mesure que le temps approche. En vérité, ses sentiments sont quelque chose de si divin que je ne puis y penser sans être en de continuelles actions de grâces, et la marque de Dieu c'est la force et l'humilité qui accompagnent toutes ses pensées... Elle ne respire plus que la pénitence... Cela me ravit et me confond... Quand je considère ces choses, j'entre dans le désir de me taire et de me cacher, et je ne prononce pas un seul mot où je ne croie prononcer ma propre condamnation...

Le 20 avril, adieux à la Cour. Elle a décidé de demander publiquement pardon à la reine. La bonne Marie-Thérèse eût voulu lui épargner cette épreuve ; mais la duchesse reste inébranlable : « Mes crimes ont été publics, ma pénitence doit l'être aussi. » Elle tombe à genoux ; la reine, très émue, la relève, et l'embrasse longuement, l'assurant que depuis longtemps, témoin de ses souffrances, elle lui a pardonné.

Ces adieux prolongés agacent la Montespan, qui, sans doute pour soustraire Louise à trop de sympathies, veut la faire souper chez elle ce soir-là. Louise s'exécute ; Mademoiselle y vient voir une dernière fois celle qui le lendemain aura cessé d'être la duchesse de La Vallière : « Je pleurais comme les autres, » dit-elle. Seule Louise était joyeuse et paisible.

Le lendemain 21, elle va à la messe du roi, où naturellement tous les regards sont sur elle. Le roi pleure à chaudes larmes. Dans la cour, des carrosses attendent : la messe terminée, Louise monte en voiture avec ses enfants ; une autre voiture prend son frère, sa belle-sœur, et peut-être sa mère et sa demi-sœur. A la grille du château, des hommes se découvrent ; dans les rues, les voitures passent au milieu d'un silence ému. Dans Paris, tout le monde est aux fenêtres aux alentours du faubourg St-Jacques, où est sis le grand Carmel [1]. Enfin on arrive au monastère, grande maison avec de vastes jardins et de nombreuses chapelles. Tout autour, c'est le silence des couvents proches, le Val de Grâce, Port-Royal, le Séminaire St-Magloire, la Chartreuse, les Feuillantines, les Ursulines, les Bénédictins anglais, les Visitandines du faubourg St-Jacques... Louise met pied à terre, embrasse longuement les siens, franchit légèrement la grande porte, salue la Sœur qui lui ouvre, et disparaît. Plus jamais, sauf le jour de la prise d'habit et le jour de la profession, le monde ne reverra cette douce et tendre La Vallière qu'il a tant fait souffrir.

Dans le grand vestibule d'entrée, la prieure s'avance au-devant de la nouvelle venue. Louise s'agenouille : — « Ma mère, dit-elle, j'ai fait jusqu'à ce jour un si mauvais usage de ma volonté, que je viens la remettre entre vos mains pour ne jamais la reprendre. » La prieure la relève, et posant son voile noir sur la tête de la postulante : — « Entrez, ma fille, vous vous appellerez désormais Louise de la Miséricorde. »

Elles vont ensuite à la chapelle. Là, prosternée, Louise s'abîme dans l'action de grâces et s'offre à Dieu dans un total abandon, dans la soif d'être victime et holocauste pour d'autres âmes tombées comme elle.

Puis une jeune sœur, « l'Ange, » la conduit, à travers les longs corridors blancs, à sa cellule, à la petite cellule, toute blanche avec l'étroite et dure couchette, la croix noire sans Christ, la cruche et la planchette pour les livres : Louise est ravie. Sans attendre, elle fait couper immédiatement ses

[1] Le Carmel de la rue d'Enfer (aujourd'hui rue Denfert-Rochereau), le premier Carmel fondé en France, en 1604, sur la réforme de sainte Térèse, par la B. Marie de l'Incarnation (Mme Acarie). Les Carmélites l'ont évacué le 2 octobre 1901, en exécution de la loi Waldeck-Rousseau ; et l'on s'est empressé d'installer, dans les cloîtres et les salles du rez-de-chaussée, un laboratoire de chimie. Le jardin du Carmel était certainement l'un des coins les plus tranquilles et les plus recueillis de Paris ; on se croyait presque en forêt-vierge sous ces vieux arbres qui ont abrité tant de paix. Mais cela non plus n'a pas été respecté ; du jardin du Carmel il ne reste plus rien : on l'a saccagé en 1907, pour y donner à la rue Pierre-Nicole (jusqu'à la rue des Feuillantines) un prolongement que ne réclamait certes pas le mouvement du quartier.

laisse les noms dans l'imprécision. Et il passe devant elle sans lui parler. Ou encore, quand il revient de la chasse, il va se débotter, s'habiller, se poudrer chez La Vallière, lui disant à peine bonjour, et passe dans l'appartement de la Montespan ; puis, après quelques heures, elle l'en voit revenir, dépoudré et un peu las. Sa vie est vraiment finie. Elle a vingt-cinq ans.

Convertie ? Pas encore. Elle a pris pour directeur, sur l'indication de l'honnête maréchal de Bellefonds, un Carme, le P. César du Saint-Sacrement ; elle porte cilice. Mais ce cilice, écrit-elle au P. César, « ne mortifie que ma chair parce qu'elle a péché, mais n'atteint pas mon âme qui a plus péché encore. » Ce qui la tue, ce sont ses remords, mais « c'est surtout le lâche désir d'en ajouter d'autres à ceux que j'ai déjà. » Et puis elle « les » voit chaque jour (le roi et la Montespan) ; elle est assise à côté d'eux... : « Ah ! mon père, je ne sais ce qu'est l'enfer, mais je ne saurais en imaginer un plus terrible que celui qui est mon cœur, où il reste néanmoins, où il se complaît, car ne plus *le* voir serait un autre enfer auquel il ne s'accoutumerait point. »

Des remords, — et le « lâche désir » d'en ajouter d'autres à ceux qui la torturent... Quelle étrange chose que l'âme humaine !

Elle assiste à la terrible mais chrétienne mort de Madame (30 juin 1670), et elle en est bouleversée : ses péchés à elle ne sont-ils pas autrement grands que ceux de Madame ? Elle entend, le 21 août suivant, la prodigieuse Oraison funèbre de Bossuet ; elle comprend la prédication de Bossuet mieux qu'elle n'a jamais fait... Il faut en finir. Le mercredi des Cendres 1672, à l'aube, elle s'enfuit à Chaillot, à la Visitation [1], ensevelir dans la pénitence le reste de ses jours.

Le roi dépêche Lauzun à Chaillot : elle refuse de rentrer. Le roi dépêche Bellefonds : refus toujours ; elle est toute à sa pénitence. Le roi dépêche Colbert ; et elle rentre, songeant que Dieu veut qu'elle souffre « sur ce même échafaud » où elle a péché ; elle se résignera à une vie de martyre perpétuel.

Martyre, oui : elle sait que, si le roi la veut absolument à la Cour, c'est pour sauver les apparences et faciliter les rapports avec sa rivale : voir une lettre féroce de Louvois donnant des ordres à l'intendant de Dunkerque pour l'aménagement des appartements royaux, en vue du prochain voyage de la Cour en Flandre : accommoder, dit Louvois, la chambre V pour Montespan, la chambre Y pour La Vallière, percer une porte ici, faire une galerie là, une garde-robe plus loin, etc., afin que le roi puisse aller à couvert dans la chambre de Mme de Montespan !

Parmi cette vie de Cour et de voyages perpétuels, elle ne se relâche pas de travailler à l'œuvre de sa perfection. Elle s'initie, sous la direction du P. César (et aussi de Bellefonds, qui, en ces deux dernières années de Cour, est presque son vrai directeur spirituel), à l'oraison ; elle n'entend pas grand'chose à la méthode ignatienne, à Rodriguez, à Louis de Grenade ; elle aime mieux concevoir l'oraison comme « un regard de notre cœur ; » elle entre de plain pied dans la spiritualité aérée et lumineuse de sainte Térèse. Pourra-t-elle être jamais fille de sainte Térèse ? Elle sait toutes les austérités de la Règle, le P. César les lui a dites ; mais ce n'est pas cela qui l'effraye : elle a soif de pénitence ! Seulement, les statuts de l'Ordre s'opposent à ce qu'on reçoive une personne dont la vie aurait pu être un objet de scandale... C'est Bellefonds, cette fois encore, qui négocie la chose. Il annonce à son amie qu'elle sera reçue. Mais alors, c'est elle qui se sent reprise d'un instant de faiblesse :

> Vous me donnez une grande joie, lui répond-elle, de m'assurer que je serai reçue quand j'aurai la force de me tirer d'ici. Je crois que c'est en savoir assez pour le moment. Je tâcherai de faire une visite à votre retour.

« Quand j'aurai la force... je tâcherai... assez pour le moment... » Comme elle est faible encore ! Que celui qui ne l'a jamais été, en face de décisions beaucoup moins dures que celle-là pourtant, lui jette la première pierre ! Même à Dieu elle n'ose encore parler qu'au futur : « Aussitôt que l'amour de votre grâce commencera à poindre, je commencerai d'agir et de travailler à l'œuvre de mon salut... »

Trois semaines après cependant, elle fait le pas décisif d'aller parler à la prieure du Carmel. Dès ce moment, le ton de ses lettres change, s'affermit : elle a respiré un autre air : — « Dieu est si bon et si miséricordieux, écrit-elle de Versailles à Bellefonds (21 nov. 1673), qu'il m'envoie des consolations sans nombre, et chaque instant m'enflamme de son amour si fortement que je n'imagine plus d'autre plaisir que l'espoir d'être à lui sans réserve. »

Encore un fond de calice à vider. En décembre, il lui faut accepter de tenir sur les fonts baptismaux une fille de Louis XIV et de Mme de Montespan, de porter dans ses bras le témoin vivant de l'amour du roi pour l'autre ! Elle fait mieux encore : puisque cette enfant est sa filleule, elle lui donne ses propres noms de Louise-Françoise.

Elle a écrit à Bellefonds (6 déc. 1673) que son intention d'entrer au Carmel est publique. Ce qui n'empêche pas certaines gens d'aller répétant la rengaine habituelle en pareilles circonstances, à savoir, que ce sont là choses qu'on dit, mais qu'on ne fait pas. Témoin la marquise de Sévigné, qui badine à son ordinaire et écrit d'une plume légère à sa fille : — « Madame de La Vallière ne parle plus d'aucune retraite ; c'est assez de l'avoir dit. Sa femme de chambre s'est jetée à ses genoux pour l'en empêcher : peut-on résister à cela ? » (10 déc. 1673).

Ce n'est plus qu'une question de temps : — « On me fait mille difficultés sur le temps, écrit-elle à Bellefonds : qu'il me paraît long, et que j'ai d'im-

[1] Où elle a entendu Bossuet prononcer, trois ans auparavant, l'Oraison funèbre d'Henriette-Marie, reine d'Angleterre.

patience de voir arriver le moment ! » Elle a successivement brisé tous les liens qui la rattachaient à la Cour. Reste le roi, et c'est là ce qui lui coûte le plus, la perspective de parler « au Maître, » dit-elle, de lui demander elle-même la permission de se retirer.

Elle songe à se faire appuyer en cette circonstance par Mme de Montespan, qui, croit-elle, ne peut que favoriser sa retraite. Mais il lui répugne de s'expliquer avec cette femme : elle en charge Bossuet. Bossuet s'exécute. Au mot de Carmel, la marquise bondit : c'est donc sérieux ? La Vallière irait jusque-là ? faudra-t-il que les favorites finissent par un enterrement de cette sorte lorsqu'elles auront cessé de plaire ?... Puis, s'efforçant de rire, elle se récrie que cette idée est tout à fait bouffonne, qu'il n'y faut attacher aucune importance et que cela est fou.

Bossuet se retire. A Louise il conseille de « vider ses affaires au plus tôt. » La grosse affaire, c'est de voir le roi en particulier : elle ne s'y peut résoudre. Elle redit son angoisse en toutes ses lettres : — « Il faut que je parle au roi, et voilà toute ma peine ; demandez à Dieu qu'il me donne toute la force dont j'ai besoin dans cette occasion. Quitter la Cour pour le cloître, ce n'est point là ce qui me coûte ; mais parler au roi, oh ! voilà mon supplice » (lettre à Bellefonds, 8 fév. 1674).

Faut-il dire, comme l'ont fait plusieurs, qu'elle aimait toujours le roi ? Non ; mais elle avait peur de l'aimer, peur de sa faiblesse ; elle ne le haïssait point... « Je crains et je craindrai toujours, jusqu'à ce que je sois hors de danger. Je connais ma faiblesse » (lettre du 17 fév.).

Enfin elle vit le roi, et l'entrevue semble avoir été beaucoup plus facile et plus simple qu'elle n'avait pensé. Elle tremblait pour sa faiblesse, parce qu'elle ne connaissait point l'égoïsme du roi. Et qu'elle le connût si peu encore, après tant d'années de souffrance à la Cour, c'est bien une éclatante preuve de son extrême bonté d'âme.

Bossuet est tout à l'admiration. Il écrit à Bellefonds (6 avril) :

> Toute la Cour est édifiée et étonnée de sa tranquillité et de sa joie, qui s'augmente à mesure que le temps approche. En vérité, ses sentiments sont quelque chose de si divin que je ne puis y penser sans être en de continuelles actions de grâces, et la marque de Dieu c'est la force et l'humilité qui accompagnent toutes ses pensées... Elle ne respire plus que la pénitence... Cela me ravit et me confond... Quand je considère ces choses, j'entre dans le désir de me taire et de me cacher, et je ne prononce pas un seul mot où je ne croie prononcer ma propre condamnation...

Le 20 avril, adieux à la Cour. Elle a décidé de demander publiquement pardon à la reine. La bonne Marie-Thérèse eût voulu lui épargner cette épreuve ; mais la duchesse reste inébranlable : « Mes crimes ont été publics, ma pénitence doit l'être aussi. » Elle tombe à genoux ; la reine, très émue, la relève, et l'embrasse longuement, l'assurant que depuis longtemps, témoin de ses souffrances, elle lui a pardonné.

Ces adieux prolongés agacent la Montespan, qui, sans doute pour soustraire Louise à trop de sympathies, veut la faire souper chez elle ce soir-là. Louise s'exécute ; Mademoiselle y vient voir une dernière fois celle qui le lendemain aura cessé d'être la duchesse de La Vallière : « Je pleurais comme les autres, » dit-elle. Seule Louise était joyeuse et paisible.

Le lendemain 21, elle va à la messe du roi, où naturellement tous les regards sont sur elle. Le roi pleure à chaudes larmes. Dans la cour, des carrosses attendent : la messe terminée, Louise monte en voiture avec ses enfants ; une autre voiture prend son frère, sa belle-sœur, et peut-être sa mère et sa demi-sœur. A la grille du château, des hommes se découvrent ; dans les rues, les voitures passent au milieu d'un silence ému. Dans Paris, tout le monde est aux fenêtres aux alentours du faubourg St-Jacques, où est sis le grand Carmel [1]. Enfin on arrive au monastère, grande maison avec de vastes jardins et de nombreuses chapelles. Tout autour, c'est le silence des couvents proches, le Val de Grâce, Port-Royal, le Séminaire St-Magloire, la Chartreuse, les Feuillantines, les Ursulines, les Bénédictins anglais, les Visitandines du faubourg St-Jacques... Louise met pied à terre, embrasse longuement les siens, franchit légèrement la grande porte, salue la Sœur qui lui ouvre, et disparaît. Plus jamais, sauf le jour de la prise d'habit et le jour de la profession, le monde ne reverra cette douce et tendre La Vallière qu'il a tant fait souffrir.

Dans le grand vestibule d'entrée, la prieure s'avance au-devant de la nouvelle venue. Louise s'agenouille : — « Ma mère, dit-elle, j'ai fait jusqu'à ce jour un si mauvais usage de ma volonté, que je viens la remettre entre vos mains pour ne jamais la reprendre. » La prieure la relève, et posant son voile noir sur la tête de la postulante : — « Entrez, ma fille, vous vous appellerez désormais Louise de la Miséricorde. »

Elles vont ensuite à la chapelle. Là, prosternée, Louise s'abîme dans l'action de grâces et s'offre à Dieu dans un total abandon, dans la soif d'être victime et holocauste pour d'autres âmes tombées comme elle.

Puis une jeune sœur, « l'Ange, » la conduit, à travers les longs corridors blancs, à sa cellule, à la petite cellule, toute blanche avec l'étroite et dure couchette, la croix noire sans Christ, la cruche et la planchette pour les livres : Louise est ravie. Sans attendre, elle fait couper immédiatement ses

[1] Le Carmel de la rue d'Enfer (aujourd'hui rue Denfert-Rochereau), le premier Carmel fondé en France, en 1604, sur la réforme de sainte Térèse, par la B. Marie de l'Incarnation (Mme Acarie). Les Carmélites l'ont évacué le 2 octobre 1901, en exécution de la loi Waldeck-Rousseau ; et l'on s'est empressé d'installer, dans les cloîtres et les salles du rez-de-chaussée, un laboratoire de chimie. Le jardin du Carmel était certainement l'un des coins les plus tranquilles et les plus recueillis de Paris ; on se croyait presque en forêt-vierge sous ces vieux arbres qui ont abrité tant de paix. Mais cela non plus n'a pas été respecté ; du jardin du Carmel il ne reste plus rien : on l'a saccagé en 1907, pour y donner à la rue Pierre-Nicole (jusqu'à la rue des Feuillantines) un prolongement que ne réclamait certes pas le mouvement du quartier.

beaux cheveux blonds argentés, sauf deux boucles qu'on l'oblige à garder jusqu'à la cérémonie de la prise d'habit où elles doivent tomber [1].

Tout de suite, dès les premières semaines, elle fait l'édification de ses sœurs par sa régularité, sa douceur, sa facilité à se plier aux moindres observances, surtout par son esprit de pénitence, par cette humilité absolue aussi qui la fait se mettre au rang des plus viles créatures, par sa joie. Comme elle est heureuse de n'avoir qu'à obéir, de sentir ses journées si ordonnées et si remplies qu'à peine peut-elle penser à ce monde qu'elle a fui! Une seule chose lui est pénible : ce sont les visites, qui en ces premiers mois sont nombreuses (et que Mme de Sévigné lui reproche si méchamment) : dès qu'elle est mandée, elle va en hâte devant le Saint-Sacrement, et là, baisant la terre, elle supplie Dieu de la garder, de faire qu'elle ne dise rien qui puisse l'offenser, puis entre au parloir, et, la visite terminée, retourne au chœur, baise de nouveau la terre, et remercie Dieu qui l'a protégée.

Un jour, c'est la Montespan qui se donne fantaisie de l'aller voir : — « Tout de bon, êtes-vous aussi aise qu'on le prétend ? » Et Louise, derrière la grille, les mains occupées à quelque ouvrage, suivant l'habitude du Carmel où l'on ne doit jamais rester oisive : — « Non, je ne suis point aise, je suis contente. » La marquise essaie de savoir si elle pense encore au roi : sans oser le nommer, elle parle de quelqu'un qu'elle appelle « le frère de Monsieur » : — Ne voulez-vous pas que je lui mande quelque chose de votre part ? Que dirai-je pour vous ? » Et Louise, d'un ton tout aimable et détaché : — « Tout ce que vous voudrez, Madame, tout ce que vous voudrez [2]. »

Une seule fois, à la mort d'un frère qui laisse des dettes, elle écrit au roi pour supplier que l'on conserve le gouvernement du Bourbonnais à sa famille : « Le roi lui a donc donné ce gouvernement, écrit Mme de Sévigné, et lui a mandé que s'il était assez homme de bien pour voir une Carmélite aussi sainte qu'elle, il irait lui dire la part qu'il prenait à sa perte. »

« Quand je ne souffre point, je suis contente, écrit-elle à Bellefonds, et quand je souffre, je suis ravie. » Elle s'ingénie à rendre plus dures encore les austérités du Carmel, le froid surtout. Elle a toujours souffert cruellement dans son corps, dès le temps de la Cour ; elle continue à souffrir au Carmel, sans se plaindre jamais. Une année il lui survint ainsi à la jambe un mal qu'elle cacha longtemps ; mais ensuite il devint si considérable qu'on s'en aperçut et qu'on l'obligea d'aller à l'infirmerie. La prieure lui ayant fait alors quelques reproches sur l'exagération de sa ferveur et sur le tort qu'elle avait eu de ne pas avertir de son mal avant qu'il se fût aggravé : « Je ne savais pas ce que c'était, dit Louise, je n'y avais pas regardé. »

« O croix de mon Sauveur, écrivait-elle un jour, adorable croix ! Je t'embrasse, je m'attache à toi toute entière pour lui être unie à jamais ! O croix triomphante ! ô jour de la miséricorde !... »

A la fin de sa vie, « épuisée par ses grandes austérités, » écrit la prieure, elle n'était plus que plaies et douleurs. Elle souffrait presque continuellement de la tête, et le froid des longs hivers lui avait donné un « rhumatisme universel. » Elle continuait à se lever à trois heures, deux heures avant la communauté ; elle avait imaginé, la dernière année de sa vie, la rude pénitence de ne boire qu'à peine un demi-verre d'eau par jour.

Le jeudi 5 juin 1710, en se rendant à matines (qui au Carmel se disent de neuf à onze heures du soir), une sœur converse trouve sœur Louise évanouie sur les dalles du cloître qui conduisait à la chapelle. Elle avertit la prieure ; la malade, transportée à l'infirmerie, y reprend connaissance, et agonise doucement la nuit, sans aucune plainte, essayant encore une fois de refuser les soins qu'on veut lui donner, répétant sans cesse qu'elle est heureuse de mourir, heureuse de souffrir : *Virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt,* murmure-t-elle comme en extase. Un médecin, mandé, ne sait que la saigner. L'abbé Pirot, supérieur de la Communauté, l'exhorte ; mais Louise est forte : « Expirer dans les plus vives douleurs, gémit-elle, voilà ce qui convient à une pécheresse. » Ce sont les jours anniversaires de sa prise d'habit et de sa profession, les jours des grandes grâces. On ne croit pas encore cependant la mort imminente ; mais une nouvelle faiblesse vient effrayer les sœurs. L'abbé Pirot est rappelé ; mais déjà Louise ne parle plus. Sa fille, la princesse de Conti, arrive de Versailles ; on dispose tout pour l'Extrême-Onction. L'abbé Pirot, lisant sur le visage exsangue de l'agonisante les tortures qui la supplicient, dit tout bas, se penchant vers elle : « Seigneur, si vous augmentez les souffrances, augmentez aussi la patience ; » et, de ses paupières abaissées, de ses mains qu'elle élève, la malade montre qu'elle s'associe à cette supplication douloureuse.

La matinée s'écoule ainsi. A midi, comme son-

[1] Ce que Mme de Sévigné, obstinément malveillante, interprète de façon odieuse (lettre à Guitaut, avril ou mai 1674) :

« Je veux vous parler aussi de Mme la duchesse de La Vallière. La pauvre personne a tiré jusqu'à la lie de tout, *elle n'a pas voulu perdre ni un adieu, ni une larme ;* elle est aux Carmélites, où huit jours durant elle a vu ses enfants et toute la Cour, c'est-à-dire ce qui en reste (le roi était en campagne). Elle a fait couper ses beaux cheveux, mais *elle a gardé* deux belles boucles sur le front ; elle caquète et dit merveilles. Elle assure qu'elle est ravie d'être dans une solitude ; *elle croit être dans un désert, pendue à cette grille.* Elle nous fait souvenir de ce que nous disait, il y a bien longtemps, Mme de La Fayette, après avoir été deux jours à Ruel, que pour elle, elle s'accommoderait parfaitement bien de la campagne. »

Voilà une lettre qui justifie joliment le mot de La Bruyère, que « la moquerie est souvent indigence d'esprit. »

[2] Elle fit sa profession religieuse le 4 juin 1675. Bossuet donna le sermon, devant la reine, un des plus riches morceaux de l'éloquence sacrée, encore qu'il ait désappointé des mondaines dont Mme de Sévigné se fait l'écho toujours étourdi. Ces gens avaient espéré des peintures qui auraient fait revivre les désordres du passé : Bossuet les écarta, et sut tout dire en une phrase d'une admirable discrétion :

« Qu'avons-nous vu et que voyons-nous ? quel état, et quel état !... »

La nouvelle édition des *Œuvres oratoires* de Bossuet publiée par MM. Urbain et Levesque, donne, outre le texte traditionnel, qui est une copie de la main d'un secrétaire, corrigée par Bossuet, une autre version, colligée de deux copies conservées à la Bibl. Nationale, extrêmement intéressante, parce que ces deux copies ont été prises à l'audition et qu'elles nous permettent de voir combien Bossuet dans l'action s'asservissait peu à son manuscrit. (Tome VI, Lille 1923, pp. 32-58, 573-590).

nait l'*Angelus*, Louise de la Miséricorde rendait le dernier soupir.

Le roi passa ce jour et le lendemain en prière, et communia. Le peuple, quand Louise, couronnée de roses blanches, fut exposée, dans son cercueil ouvert, à la grille du Carmel, se pressa en un concours extraordinaire : quatre religieuses suffisaient à peine à recevoir les objets de piété qu'on voulait faire toucher à la sainte dépouille. Le mot de *sainte* était sur toutes les lèvres ; et quand le clergé entra pour l'inhumation, « il s'éleva de toutes parts dans l'église, dit un récit du temps, une multitude de voix confuses qui la canonisaient d'avance, en réclamant avec un empressement plein de confiance et de religion l'intercession d'une âme qu'on regardait comme couronnée dans l'infinie sainteté de Dieu. »

Sur les débuts du règne personnel de Louis XIV, M. Jean Longnon vient de rééditer, dans la *Collection des Chefs-d'œuvre méconnus*, un document du plus haut prix : **Mémoires de Louis XIV pour les années 1661 et 1666** (in-12 de 260 p., sur papier de luxe, portrait du roi par Nanteuil, 12 f., Paris, Bossard). M. Longnon a fait choix de ces deux années, parce que ce sont les plus importantes pour la matière et la longueur des rédactions royales : 1661, c'est l'année de la mort de Mazarin, le début donc du gouvernement personnel du roi. C'est dès ce début que Louis XIV eut l'idée de rendre compte, par écrit, de ses actions, en vue de l'éducation du Dauphin (né cette année-là même). On y trouvera une vue d'ensemble de la situation du royaume à cette date, et des mesures que le roi prit pour y répondre. Cinq ans après, en 1666, nous voyons les finances relevées de l'état lamentable où les avaient mises les dilapidations de Fouquet, la Méditerranée nettoyée des pirates qui l'infestaient, l'empire des mers disputé à l'Angleterre et à la Hollande, la Hongrie sauvée des Turcs par l'appui de la France, la création de l'Académie des Inscriptions et Médailles et de l'Académie des Sciences, l'organisation de l'Académie de Peinture et de Sculpture, etc., bref, le roi en pleine action politique, diplomatique, militaire, artistique... — M. Longnon a ajouté ensuite les *Réflexions sur le métier de roi*, écrites en 1679, les *Instructions au duc d'Anjou*, qui sont de 1700 (année où le duc fut appelé à ceindre la couronne d'Espagne sous le nom de Philippe V), enfin le *Projet de harangue*, écrit probablement en 1710, au milieu des revers de la guerre de Succession d'Espagne. — Superbes pages d'histoire, — et de littérature, de ce style net, direct, d'une éloquence à la fois brève, majestueuse et charmante, qui peint si bien le Grand Roi.

II. — M. Maurice Pernot est allé à Angora interroger les dirigeants de *la Nouvelle Turquie ;* et il a recueilli sur leurs lèvres des déclarations fort expressives (*Revue des Deux Mondes*, 15 janv., 1er fév., 1er mars) [1].

D'abord, c'est le laïcisme, c.-à-d. l'anticléricalisme qui s'implante là-bas. Le moment présent, disent-ils, marque pour le peuple turc la fin d'une civilisation, la civilisation religieuse, et le début d'une autre : la civilisation nationale et occidentale. Leur religion d'antan ne fut pas un produit de leur race : c'est de l'importation. — « Je vous jure, dit Ahmed Agaïef (l'un des chefs du mouvement, l'un de ceux qui exercent l'influence la plus considérable : originaire du Caucase, études à Pétersbourg, puis à Paris, élève de Renan et de Darmesteter), que sur cent soldats turcs il ne s'en trouvera pas quatre qui soient capables de vous dire ce qu'était Mahomet. » Le nouveau régime en Turquie sera nationaliste et non religieux. Au dehors, disent-ils, nous pourrons nous servir encore du panislamisme, si nous y avons intérêt ; mais le lien religieux désormais compte peu pour nous : le lien national l'a supplanté.

Et ce n'est pas d'aujourd'hui. On s'était imaginé, pendant la grande guerre, que, le Calife ayant proclamé la guerre sainte, tous les croyants allaient s'unir sous l'étendard du Prophète. Or, pas un croyant n'a déserté le drapeau de sa nationalité. Aux négociations de Lausanne, en 1923, qu'a-t-on vu ? Les musulmans de l'Inde multipliant les intrigues pour le compte de l'Angleterre, répandant l'or à pleines mains pour faire tout échouer : pourquoi ? Parce que la prolongation des hostilités entre l'Angleterre et la Turquie leur semblait une précieuse garantie pour leur propre tranquillité.

Aujourd'hui, il n'y a à regarder vers Angora, à implorer son secours en invoquant la communauté de religion, que les peuples opprimés et malheureux : le jour où l'indépendance et le bien-être leur seront assurés, ils se moqueront de la Turquie comme font tous les autres peuples musulmans. Le Califat universel est une invention sortie du cerveau d'un sultan qui se croyait de taille à s'imposer ; mais jamais les Persans ni les Afghans, ni les mulsulmans d'Afrique n'ont reconnu l'autorité du calife de Constantinople. La loi qui a dépossédé le Calife de toute autorité politique n'a suscité aucun trouble, aucune protestation dans les classes populaires : ne s'en sont émus que les gens cultivés, qui ont éprouvé la sensation douloureuse de perdre quelque chose de l'héritage des ancêtres.

La réforme de la constitution et de la législation est loin d'être encore chose achevée. Le principe qui la dominera est celui de la séparation absolue entre le pouvoir religieux et le pouvoir civil. Le nouvel Etat turc sera non pas irréligieux, mais areligieux. La liberté de conscience est proclamée : or, où il y a une religion d'Etat, il n'y a pas

[1] C'est sous ce même titre, **La Nouvelle Turquie** (in-12 de 284 p., 7 f., Paris, A. Colin), que Mme Berthe Georges-Gaulis vient de publier une nouvelle étude sur cet Orient qui depuis des années lui est si familier. M. Pernot ne nous donne guère que le fruit de ses interviews ; mais les gens interviewés ne disent que ce qu'ils veulent dire, ce qu'ils veulent que dise la presse. Et cela même offre déjà un vaste intérêt ; mais une enquête menée avec autant de pénétration et de finesse que l'a fait Mme B. Gaulis dans ses divers ouvrages sur la Turquie, nous assure une image tout autrement exacte et complète des choses. Mme Gaulis, dans son nouveau livre, étudie le monde turc d'octobre 1922 à novembre 1923. En octobre 1922, les Grecs, lancés par l'Angleterre dans leur aventure d'Asie, venaient d'être écrasés, jetés à la mer, Smyrne détruite. Mais l'Angleterre ne se décourageait pas pour ce qui à ses yeux ne comptait que comme un simple épisode ; et la Conférence (la première) qui allait s'ouvrir à Lausanne le 21 novembre, s'annonçait sous d'assez fâcheux auspices pour les Turcs : prédominance absolue de l'Angleterre, commandement en chef des hostilités contre l'Orient assumé par lord Curzon, effacement de la France et de l'Italie. Ismet pacha, représentant de la Turquie à Lausanne, a manœuvré avec une habileté hors ligne ; et, après l'échec de la Ire Conférence de Lausanne, la seconde, ouverte le 23 avril 1923, s'est terminée par la signature, le 24 juillet, de cette paix de Lausanne qui consacre le triomphe du nationalisme turc. C'est un grand chapitre d'histoire, — et de fine psychologie, — que vient d'écrire Mme Gaulis.

de liberté de conscience. Cette laïcisation générale n'ira pas sans difficulté dans un pays comme la Turquie, où l'influence religieuse dominait la législation, l'institution familiale, les rapports sociaux, la justice, l'éducation. Aussi, en pratique, ne veulent-ils pas encore pousser les choses à l'extrême : dans les écoles de l'Etat, devenues laïques, une place reste faite à l'instruction religieuse, qui sera donnée aux enfants par les maîtres eux-mêmes. De même, les affaires de mariage et de divorce continueront à être appelées devant le juge religieux. Des privilèges égaux, mais aussi restreints que possible, seront consentis en faveur des communautés religieuses, musulmanes, juives, ou chrétiennes. Pour les réserves introduites en faveur des communautés chrétiennes, la Commission, au dire du Ministre de la Justice (Séid Bey), s'est surtout inspirée des législations d'Autriche et d'Italie.

Il y a la question des écoles étrangères, — des écoles françaises en particulier... Mais cela, dit Moustapha Kemal, « c'est un peu de l'histoire ancienne. Les écoles françaises ont rendu au peuple turc les plus grands services... » Lui-même, enfant, a fréquenté quelque temps une école française. Mais il faut bien songer qu'il y a de ces écoles étrangères qui sont sorties de leur rôle pour poursuivre des buts non scientifiques, des buts de propagande, s'appuyant pour cela sur les éléments non turcs de la population... Et comme M. Pernot proteste, reconnaît que ce grief peut être articulé contre certaines écoles étrangères, que nul ne reprochera aux Turcs d'avoir fermé, par exemple, le collège américain de Marsivan, mais accentue que jamais aucun fait de propagande, soit politique soit religieuse, n'a été relevé contre une école française, Moustapha sourit très légèrement et répond :

La plupart des écoles françaises sont dirigées par des prêtres et par des sœurs. Elles ont donc un caractère confessionnel et *nous pouvons craindre* qu'elles ne se livrent à une propagande religieuse. Cependant, nous voulons que vos écoles subsistent. Mais il est inadmissible que les écoles étrangères jouissent en Turquie de privilèges dont nos propres écoles sont dépourvues. Vos institutions ne pourront subsister qu'autant qu'elles se conformeront aux lois et aux règlements qui régissent les institutions turques du même genre... [1].

Anticléricalisme, — et antimonarchisme. La thèse exposée par Moustapha Kemal dans son discours du 1er novembre 1922 à l'Assemblée d'Angora [1] est que le pouvoir souverain, au temporel comme au spirituel, appartient au peuple, qui, au lieu d'en investir un seul homme, peut aussi le déléguer à une assemblée formée de ses représentants élus. Plus de Sultanat donc; le Califat sera maintenu, mais électif selon la tradition la plus ancienne de l'Islam, et dépossédé de tout pouvoir politique, c'est-à-dire à peu près purement honorifique : « Nous honorons le Calife, dit Moustapha ; nous pourvoyons à ses besoins et à ceux de sa famille. Dans le monde islamique, les Turcs sont d'ailleurs les seuls à assurer la subsistance du Calife ; les autres races musulmanes s'en désintéressent parfaitement. » — En conséquence, le lendemain 2 novembre, l'Assemblée d'Angora adoptait à l'unanimité une résolution dont voici les termes essentiels :

Le peuple de Turquie a décidé de ne reconnaître aucune force, aucun organisme qui n'émane de sa propre volonté, laquelle se manifeste en la personne de la Grande Assemblée nationale, unique représentant de ses droits souverains. Il ne reconnaît donc aucune forme de gouvernement autre que celui de l'Assemblée, tel que le définit le Pacte national. Le peuple de Turquie estime que la forme du Gouvernement de Constantinople, concentré en une seule personne, a cessé d'exister et n'appartient plus qu'à l'histoire.

Le Califat est un attribut de la dynastie d'Osman, et il appartient à la Grande Assemblée nationale de choisir

[1] Dans les territoires de l'Asie-Mineure qui sont restés turcs, nos écoles comptaient avant la guerre environ 20.000 élèves ; aujourd'hui, dit M. Pernot, elles arrivent à peine à 2.000. — Voir *Etudes* du 20 février, *L'avenir des écoles françaises en Turquie*, par L. Jalabert. Devant les exigences des nouveaux règlements turcs, y lit-on, les établissements français n'ont plus le choix qu'entre la fermeture ou une entente avec le gouvernement turc. Mais cette entente n'est pas impossible, si le gouvernement français veut bien prendre la chose en mains. — Sur tout ce qui touche à la nouvelle Turquie nul n'est mieux informé que le P. Jalabert ; et rien n'a paru de mieux, dans nos périodiques, que les travaux qu'il donne régulièrement aux *Etudes*. — Voir, sur le traité de Lausanne, son article de l'an dernier, *Une triste paix*, *Etudes* du 5 sept. 1923.

Depuis, le gouvernement turc vient d'édicter (mars 1924) que, dans aucune école, on ne tolérera plus aucun emblème autre que le Croissant, ni aucun enseignement religieux autre que celui du Coran ; ce qui équivaudra, en fait, à la fermeture de toutes les écoles chrétiennes de Turquie. — Les Turcs prétendent laïciser à la manière occidentale : en Occident, on laïcise les écoles officielles, mais on laisse du moins aux chrétiens le droit d'avoir des écoles libres ; les chrétiens de Turquie (qui sont la majorité) n'auront le droit désormais d'enseigner leur doctrine que dans les lieux de culte. — Et de nouvelles mesures, plus radicales, sont annoncées.

[1] Angora, siège du nouveau gouvernement turc depuis 1919, auparavant simple chef-lieu de vilayet (moins de 30.000 âmes), à peu près au centre de l'Asie-Mineure. — l'Ancyre de l'antiquité, capitale de la Galatie au temps des Romains, extrêmement florissante alors, ville de luxe et de civilisation raffinée, « l'Athènes de l'Orient » comme l'appelait au IVe siècle Libanius, célèbre surtout, depuis le XVIe siècle, dans le monde savant, par la majestueuse Inscription, unique au monde, connue sous le nom de Testament d'Auguste, gravée en grec et en latin sur les murs du vestibule du Temple de Rome et d'Auguste :

RERUM GESTARUM DIVI AUGUSTI QUIBUS ORBEM TERRARUM... C'est un compte rendu, une impériale justification des sommes dépensées au cours d'un long règne et des résultats obtenus : tout un monde conquis et organisé par la force et la raison romaines.

L'Inscription fut déchiffrée une première fois en 1555 par une mission allemande, puis en 1701 et 1705 par une mission députée par Louis XIV, — mais très incomplètement. Ce n'est qu'au XIXe siècle qu'une mission envoyée par Napoléon III et dirigée par Georges Perrot nous en a rapporté le texte complet, un fac-similé d'une fidélité à laquelle Mommsen lui-même dut rendre hommage. Ç'avait été un dur labeur : la muraille sur laquelle s'étalait la double version latine et grecque, était noyée presque entière dans un flot de maisons, c.-à-d. de taudis branlants dont il fallut négocier l'achat avec des roueries de diplomate : G Perrot s'y enferma des journées entières, se débattant contre la vermine et copiant son document lettre par lettre, à la lueur d'une bougie...

Les Kémalistes ont fait choix d'Angora comme capitale, parce que c'est de là qu'est parti le mouvement national qui devait aboutir à la victoire et à la résurrection de la Turquie. Ce choix est-il irrévocable ? En décembre dernier, le Gouvernement turc a fait savoir aux Etats étrangers que des terrains leur étaient dès à présent réservés pour la construction de leurs ambassades ; et des ingénieurs américains sont venus proposer d'installer là en un an une capitale pourvue de tout le confort moderne. Mais rien n'est fait encore ; et, en dehors de quelques patriotes et des arrivistes, aucun fonctionnaire turc de quelque importance n'a consenti à se transporter avec sa famille dans une ville où il n'y a ni logements, ni eau potable, ni égouts, ni écoles, où la température varie de 45 degrés au-dessus à 23 au-dessous de 0. Les Kémalistes ont horreur de Constantinople, ville souillée par toutes les influences étrangères ; mais, la première fièvre de *risorgimento* passée, sans doute comprendront-ils les avantages de l'installation à Constantinople.

dans cette dynastie la personne la plus digne au point de vue intellectuel et moral.

L'Etat turc est le soutien du Califat [1].

La décision de l'Assemblée causa un certain émoi à Constantinople. Mais Constantinople, désormais simple chef-lieu de vilayet, pèse peu dans les préoccupations d'Angora ; et d'ailleurs le Sultan dépossédé, Mehmed VI, prit une mesure qui coupait court à toute difficulté. Soit qu'il craignît pour sa vie, soit sur les instances de conseillers intéressés, il quitta le Palais et se réfugia sur un bâtiment anglais qui le transporta à Malte. Sa fugue libérait tous ses partisans de leur serment de fidélité : en abandonnant spontanément le siège de sa souveraineté spirituelle et en demandant asile aux infidèles, il était censé se condamner lui-même et légitimer après coup la décision de l'Assemblée. L'Assemblée, par un vote presque unanime, élut Calife le prince Abdul-Medjid, ex-héritier présomptif du trône.

L'année suivante (1er avril 1923), l'Assemblée d'Angora se laissa persuader par Moustapha qu'elle avait été élue (en 1919) selon des procédés assez peu réguliers, et vota elle-même sa dissolution en même temps qu'une nouvelle loi électorale qui abolissait toute condition de cens, abaissait l'âge électoral de 21 à 18 ans, et maintenait le système du vote à deux degrés, ce qui mettait les élections à la discrétion absolue de Moustapha ; une motion tendant à accorder aux femmes les droits de suffrage et d'éligibilité ne fut pas prise en considération.

Les élections n'eurent pas lieu partout en même temps : elles se répartirent sur les mois de mai, juin, juillet ; les comités chargés de les préparer indiquaient eux-mêmes, pour chaque circonscription, le moment propice à Angora, qui fixait la date du scrutin. Il y eut pléthore de candidats : pas moins de 8000, pour quelque trois cents sièges à pourvoir.

La nouvelle Assemblée fut convoquée à Angora pour le 11 août, à l'effet de ratifier le traité qui venait d'être signé à Lausanne le 24 juillet. Elle comptait 38 militaires et 3 officiers de marine, 42 fonctionnaires en retraite ou en activité, 13 professeurs, 13 médecins, 7 journalistes ou hommes de lettres, 28 avocats ou juristes, une cinquantaine d'agriculteurs ou commerçants, etc. Après une discussion très habilement menée par le négociateur même de Lausanne, Ismet Pacha [1], elle ratifia le traité (23 août), puis s'occupa de la réforme constitutionnelle. Jusque là le nouveau pouvoir était désigné sous le nom assez bizarre de Gouvernement de la Grande Assemblée : le 30 octobre, l'Assemblée proclama officiellement la République de Turquie.

Dans la nouvelle République, le pouvoir est exercé, nominalement, par l'Assemblée, qui cumule l'exécutif et le législatif, — pratiquement, par un conseil de commissaires ou ministres qui n'est lui-même qu'un instrument docile aux mains de Moustapha, jadis président de l'Assemblée, désormais président de la République. Théoriquement, le président n'a que des pouvoirs fort restreints : il n'a pas droit de veto, même suspensif, pas droit de dissolution de la Chambre, pas même le droit de grâce et d'amnistie. En fait, son autorité est absolue, d'autant plus absolue qu'elle est plus discrète. Mais cela tient surtout à la personne même de Moustapha.

L'ancienne monarchie sultane a pu garder quelques partisans dans la région de Constantinople ; dans la vraie Turquie, celle d'Asie, point. Il y avait longtemps que le vrai peuple turc, celui d'Asie, était détaché de ses princes comme ses princes l'étaient de lui. Ceux-ci n'ont jamais rien fait pour l'Asie. Parcourez l'Anatolie et l'Arménie : sauf à Brousse et dans ses environs, vous ne rencontrez, de la mer Egée à la frontière de Perse, du Taurus à la mer Noire, pas une route, pas un monument, pas une fontaine qui date des Osmanlis. Toutes les constructions faites pour les besoins de la population ou pour son agrément remontent à l'époque des Seldjoukides. Les Osmanlis ne se sont occupés que de l'Europe et du petit coin d'Asie le plus voisin de l'Europe. Ahmed Agaïef a fait là-dessus des déclarations pittoresques à M. Pernot :

> Comment se perpétuait la dynastie ? Par des femmes étrangères, aucune femme de race turque n'ayant jamais figuré comme sultane dans un harem impérial. Combien restait-il de sang turc dans les veines de nos derniers princes ? — Passons de la dynastie au gouvernement. Dans toute la série des grands-vizirs qui se sont succédé au pouvoir depuis le Conquérant

[1] Soutien fort provisoire : l'Assemblée d'Angora a voté (3 mars 1924) la déchéance du Calife et la suppression du Califat. L'Angleterre immédiatement a fait offrir le Califat (par les musulmans des trois royaumes du Hedjaz, de Mésopotamie et de Transjordanie, occupés, le premier par Hussein, les deux autres par ses deux fils, Fayçal et Abdullah) à sa créature Hussein (c'est dans le Hedjaz, royaume de Hussein, que se trouvent les deux villes saintes de l'Islam, La Mecque et Médine). Angora a riposté (8 mars) en interdisant aux Turcs le pèlerinage de La Mecque. Il n'y a au surplus aucune chance que Hussein rallie autour de lui le monde musulman : pour les « fidèles » il est à tout jamais un usurpateur et un renégat. Les votes d'Angora n'ont aucune autorité sur le monde musulman. Le calife dépossédé reste le calife. Aussi bien, à peine arrivé en Suisse, il a protesté (10 mars) contre sa déposition et invité « les chefs et représentants les plus puissants des communautés musulmanes du monde entier » à coopérer sous sa direction « pour la réunion d'un grand congrès religieux interislamique. »

[1] Car il ne manquait pas d'extrémistes turcs pour trouver que cette paix de Lausanne, si onéreuse et si honteuse pour la France comme pour l'Angleterre, n'avantageait pas assez encore la Turquie, surtout au point de vue pécuniaire. Ils auraient voulu pousser la guerre jusqu'en Grèce :

« Mais, riposte Ismet Pacha, pensez-vous qu'à Athènes nos soldats auraient trouvé un beau coffre plein d'or, de quoi payer nos réparations ? Je savais, moi, que le coffre était vide, et *l'exemple de certaines nations m'apprend ce que valent les promesses de paiement différé.* »

La Turquie s'isole orgueilleusement, écrivait l'été dernier le P. Jalabert. — « Persuadée qu'elle peut se suffire à elle-même,... elle repousse les bonnes volontés les plus désintéressées et les concours jadis fidèles... Un jour viendra cependant où la fièvre de xénophobie qui sévit là-bas tombera, comme toute violence s'use par ses propres excès. Un jour viendra où les illusions du gouvernement d'Angora se dissiperont au contact assagissant des déboires prochains. Un jour viendra où, à Angora, à Constantinople, à Smyrne, on constatera qu'on a eu tort de se priver du concours des chrétiens qui, de tout temps, ont constitué en Turquie l'élément actif, laborieux, producteur ; qu'on n'a pas eu raison de refuser dédaigneusement les conseils et la collaboration de l'Europe. Ce jour pourra être, une fois de plus, le jour de la France. Il appartient à la politique de son gouvernement de ne pas perdre de vue cette éventualité, plus proche peut-être qu'on ne se l'imagine au lendemain d'un échec aussi grave que celui de Lausanne. »

jusqu'à Mehmed VI, les sujets turcs sont à peu près 5 °/₀. Tout le reste, des Arabes, des Egyptiens, des Albanais, des Bulgares, presque toujours des esclaves, ou des fils d'esclaves, qui se poussaient à la Cour par les plus sales emplois et ne se maintenaient ensuite dans la faveur du prince qu'à grand renfort de crimes et de corruption.

Ainsi le Sultan, sa Cour, son Gouvernement, vivant loin de l'Asie, et même loin des Turcs, ne connaissant rien de ce peuple sur lequel ils exerçaient un pouvoir absolu, perdirent peu à peu la tradition, le sentiment national, et jusqu'à l'idée des devoirs que leurs fonctions impliquaient. L'élément turc, sous les Osmanlis, fut le plus maltraité de tout l'Empire. On ne s'est occupé ni de son bien-être, ni de son progrès, ni de sa culture. On ne s'est tourné vers lui que pour lui demander son argent et son sang. De lourds impôts, un service militaire prolongé par des guerres perpétuelles, et rien en retour, voilà à quoi se résument les relations des Turcs d'Asie avec les sultans de Constantinople. Ce peuple a été, pendant des siècles, pressuré, saigné par des maîtres cupides et inhumains. Comment regretterait-il aujourd'hui leur disparition ?... Le passé ne lui laisse pas de regret, et il regarde avec confiance vers l'avenir... Le paysan turc vénère en Moustapha Kemal le chef militaire qui a rendu à son pays la paix et l'honneur, et aussi l'homme d'Etat qui a résolument entrepris de rétablir en Turquie l'ordre et la justice...

On a cru qu'ils avaient partie liée avec les Soviets de Moscou. Ce fut vrai tant que la Turquie était en lutte avec l'Occident : elle se croyait bien alors obligée de ménager ses voisins de Russie. Mais, du jour où, par sa victoire militaire, elle a recouvré l'indépendance et la maîtrise d'elle-même, l'influence de Moscou sur Angora n'a cessé de décroître. La nouvelle Turquie n'a plus témoigné aux Soviets que de la réserve, et bientôt de la défiance, dès que, au grand dépit de Moscou, les négociations de Lausanne ont pris une tournure favorable au rétablissement de la paix. Si bien que l'ambassade des Soviets à Angora vit fort à l'écart et peu considérée, et que dans les milieux politiques turcs on sait mauvais gré aux étrangers de relations trop fréquentes avec elle. Entre 1919 et 1921, les nationalistes turcs ne cessaient d'évoquer et de magnifier l'exemple de la révolution russe : aujourd'hui il n'en est plus question ; c'est vers l'Occident libéral qu'ils semblent regarder [1].

III. — *Correspondant* du 25 janvier, étude de M. Jean de Pange sur *l'avenir de l'école en Alsace et en Lorraine*. L'école, jusqu'aujourd'hui, y est restée confessionnelle, c.-à-d. dans chaque école l'instituteur et les élèves appartiennent tous à la même confession. S'il est prudent de prévoir le jour où ce régime cessera, la première solution qui se présente à l'esprit est celle de l'école *interconfessionnelle*, où sont admis des enfants de toutes confessions, sans tenir compte de la confession du maître, qui est déchargé de tout enseignement religieux. L'enseignement religieux est bien donné à l'école, mais par les ministres du culte, pour les enfants de leurs confessions respectives. C'est le système connu en Allemagne sous le nom de *Simullanschule*. Il a toujours été admis à Mulhouse : ce qui explique que les députés du Haut-Rhin le préconisent volontiers et caressent même l'espoir qu'il pourrait être adopté à la fois pour l'Alsace et pour la France. — Pour la France, nous n'en sommes pas là ; et si défectueux que soit ce système au point de vue catholique, il est bien trop en contradiction avec la sacrosainte laïcité. — Et l'Alsace non plus n'en veut pas : si l'on excepte la fraction sus-mentionnée du Haut-Rhin, l'Alsace s'est toujours montrée inébranlablement attachée au principe de l'école confessionnelle, l'Alsace protestante tout autant que l'Alsace catholique.

C'est surtout sur le principe de la confessionnalité des écoles normales d'instituteurs que nos deux provinces se montreront intransigeantes. De jeunes instituteurs alsaciens ou lorrains ont été envoyés faire un stage dans les écoles normales de l'intérieur ; et ils savent à quoi s'en tenir sur le régime qui y règne. Certains, par exemple, se sont plaints d'être occupés tout le dimanche matin et de ne pouvoir sans autorisation spéciale sortir pour aller à la messe.

La confessionnalité règne en Alsace jusque dans l'enseignement supérieur, où Strasbourg a deux Facultés de théologie, l'une protestante, l'autre catholique. Celle-ci remonte à 1903 ; mais la Faculté protestante est contemporaine de la Réforme elle-même. On peut même dire que l'Université de Strasbourg tout entière est fille de la Faculté de théologie protestante. Celle-ci en effet est née de la luthéranisation du Chapitre de St-Thomas vers 1525, qui a créé et entretenu à ses frais une *Hochschule* ou Haute-Ecole élevée plus tard, en 1617, au rang d'Université par l'empereur Mathias. Les treize prébendes du Chapitre fournissaient le traitement d'autant de professeurs, qui souvent devenaient eux-mêmes chanoines (protestants) et dès lors avaient à leur disposition une des maisons canoniales. Telle fut l'origine de cette Université dont le renom, au XVIIIe siècle, attirait des jeunes gens de toute l'Europe, Gœthe et Metternich aussi bien que Ségur et d'Argenson. Par un privilège unique en France, les biens du Chapitre de St-Thomas n'ont pas été sécularisés pendant la Révolution. Ils n'ont pas cessé, depuis, d'alimenter la Faculté de théologie protestante, qui est sans doute en France la seule école confessionnelle dont l'enseignement se soit poursuivi depuis quatre siècles sans interruption.

M. de Pange prévoit que, le jour où la séparation de l'Eglise et de l'Etat serait appliquée en Alsace, l'Etat serait tenu d'inscrire dans la loi une exception en faveur des deux Facultés de théologie de Strasbourg, dont l'une (la catholique) est entière-

[1] Ils ont dit à M. Pernot tout le mal possible des Allemands : « Nous ne pardonnerons jamais aux Allemands de nous avoir lancés, sans étude, sans préparation, et sans aide suffisante, dans la campagne d'hiver contre les Russes, où notre IIIe armée fut plus que décimée par le froid et la faim ; puis dans l'expédition contre le canal de Suez, tout aussi inutile et presque aussi meurtrière. Jamais les Allemands ne nous traitèrent en égaux. Leur arrogance nous faisait sentir ce qu'aurait voulu nous dissimuler leur fourberie : à savoir que nous étions tout juste bons à nous faire massacrer en masse pour soulager un peu quelques parties du front allemand. »
Mais ils restent toujours également infatués de la science militaire allemande, et toujours prompts à retourner à leur vomissement de germanophilie : ils viennent de conclure (4 mars) un traité d'amitié avec l'Allemagne.

ment alimentée par le budget de l'Instruction publique. Et il ajoute :

L'Etat conserverait donc le droit qu'il a maintenant *de contrôler l'enseignement et de nommer les professeurs*. Mais, bien loin de trouver dans ce droit un motif d'inquiétude, les catholiques alsaciens sont au contraire les premiers à demander qu'il soit exercé. Nous en avons eu la preuve à Strasbourg, le 12 octobre 1922, au cours de cette « journée de l'enseignement » où M. Schumann, le distingué député de la Moselle, fit un exposé merveilleusement précis et documenté des droits et des devoirs de l'école confessionnelle. A sa suite M. le chanoine Didio insista sur l'obligation, implicitement contenue dans la loi du 12 février 1873 [1], de soumettre à la Direction de l'instruction publique la nomination de tous les professeurs des séminaires.

J'avoue bien que ce contrôle de l'Etat et cette nomination par l'Etat de tous les professeurs de théologie ne nous dira jamais rien de bon, même avec la question dont M. de Pange fait suivre son exposé : — « Est-ce que dans toute la France la défiance des catholiques à l'égard des administrations ne disparaîtrait pas, si l'Etat, entrant résolument dans la voie du libéralisme, *subventionnait les écoles confessionnelles à tous les degrés de l'enseignement ?* C'est bien à cela que conduirait l'application intégrale de la répartition proportionnelle scolaire. » La maîtrise de l'Eglise sur l'enseignement de la théologie est de plus haut prix que toutes les subventions ; et d'ailleurs l'Etat ne semble pas à la veille de s'orienter vers la R. P. scolaire.

IV. — **Genitrix**, par François Mauriac, in-12 de 182 p., 7 f. 50, nº 30 des *Cahiers verts*, Paris, Grasset. M. Mauriac est classé désormais parmi les maîtres de la langue. Sa nouvelle œuvre est la plus parfaite qu'il ait encore donnée, la plus parfaite peut-être qui ait paru depuis quelque temps. Et elle n'appelle pas les réserves qui s'imposaient à propos de son *Fleuve de feu*, cf. *Ami* 1923, p. 542-3. Il n'y est plus question de cette lutte de la chair et de l'esprit, que M. Mauriac n'a cessé d'envisager en chrétien profondément pénétré de la foi au péché originel et à l'efficacité de la grâce, mais qu'ailleurs il a dramatisée en artiste trop peu soucieux du péril de certaines peintures. Son *Genitrix*, c'est l'emprise d'une mère sur son fils, emprise qui va jusqu'à la tyrannie la plus odieuse, aussi odieuse qu'inconsciente, et qui entend se prolonger jusqu'après le mariage, et toute la vie. Félicité Cazenave est convaincue que son fils est incapable de rien sans elle ; elle le traite, jusqu'à la cinquantaine, comme un enfant au maillot ; elle le couve, elle le choie, elle le chambre avec un égoïsme machiavélique. Et elle se croit, avec cela, le modèle des mères. Elle a fait de son fils un parfait niais. Une velléité d'affranchissement pourtant chez celui-ci, à cinquante ans : il épouse une orpheline pauvre qu'il a vue un jour à travers la haie de son parc et qui d'ailleurs a pris la peine de se faire épouser. Comment Félicité n'a-t-elle pas empêché ce mariage... ? Elle se réservait d'entamer la lutte après la noce. Elle l'entame, et y réussit sans peine : son fils lui restera asservi, au point de laisser sa jeune femme mourir seule, abandonnée, d'une fausse couche. Peut-être Félicité a-t-elle aidé même à ce dénouement tragique. Mais, péripétie suprême, voici que l'amour conjugal s'éveille au cœur de son fils devant le cadavre de l'épouse : il comprend ce que celle-ci aurait pu être pour lui, il s'en exalte, il ne vivra plus désormais que de ce souvenir : entre lui et sa mère se dressera pour toujours le fantôme de la morte. Félicité déploie toutes ses perfidies pour reconquérir l'âme de son fils : vains efforts : son fils a ouvert les yeux, sa mère lui est un objet d'horreur. Vaincue, celle-ci, en proie au désespoir, meurt d'une attaque de paralysie...

Cas pathologique certes, et d'aucuns l'ont reproché à M. Mauriac. Mais pourquoi donc ? L'humanité n'est pas faite que de gens équilibrés et sains ; et ce n'est point toujours parmi ceux-ci que l'art classique choisit ses types. Agrippine, Harpagon, le père Grandet sont-ils moins odieux que la Félicité de M. Mauriac ? *Genitrix* est un cas d'exception, mais qui n'est pas irréel, et qui, même à ce degré extrême, se rencontre. Et c'est l'étude approfondie de ces cas d'exception qui nous aide à mieux comprendre les cas, moins poussés au noir mais odieux quand même et funestes, de la vie ordinaire.

Le Père, par Georges Valois, in-8 écu de 318 p. sur vélin teinté, 10 f., Paris, Nouv. libr. Nationale. Avec M. Valois nous ne sommes plus dans le roman, mais dans la grande philosophie sociale. L'an dernier, dans son *L'Homme qui vient* (édition définitive 1923, in-8 écu de 262 p.), il nous donnait la philosophie de l'autorité, ou comment ce n'est que par l'autorité que l'homme peut sortir de la bête et échapper à tous les esclavages, à César, à la démagogie, au socialisme, à tous les faux mirages d'affranchissement, philosophie qui ne trouve sa solidité et sa sécurité définitive que dans « Notre-Seigneur Jésus-Christ, » dont le nom brille en tête du chapitre final, dans la « soumission à la foi et à l'Eglise, » « parce qu'il y a là les assurances divines et positives de ce que dans l'aveuglement de notre demi-raison nous avons autrefois cherché hors de la foi chrétienne et hors de la discipline de l'Eglise : la plus haute élévation de l'homme. »

Cette année, édition définitive du *Père*, accrue d'une préface *Sur la nécessité d'une révolution* et d'un conte symbolique, *Histoire d'Adam, fils d'Adam, et d'Eve, fille d'Eve*, qui illustre admirablement la conclusion de l'ouvrage : c'est toujours de la philosophie de l'Autorité qu'il y est traité, mais de l'Autorité envisagée dans l'institution fondamentale de la société humaine : la Famille. Ici encore M. Valois montre la concordance profonde de la loi chrétienne et des données de l'expérience. C'est la famille, non l'individu, qui est la cellule sociale ; et la tête de la famille, c'est le père. La vie humaine s'ordonne autour du

[1] Loi bismarckienne de Culturkampf, qui supprimait la liberté de l'enseignement.

père, qui fonde et conserve la famille et la cité. Mais le père est fils d'Adam ; et M. Valois nous le montre aux prises avec sept passions dont il doit triompher successivement s'il veut remplir sa destinée : goût de l'aventure, amour désordonné, avarice, envie, révolte, orgueil, désespoir. Passions qui, disciplinées et soumises à l'ordre, doivent d'ailleurs devenir des éléments de force pour l'homme et pour la cité. Sept victoires, chantées sur un mode où le lyrisme et l'enthousiasme font vibrer magnifiquement une pensée toujours profonde et recueillie, sûre d'elle-même. M. Valois intitule un de ses chapitres : *La discipline de l'enthousiasme*. De cette discipline sa prose est un exemplaire achevé.

L'Enfant abandonné, par René Jouglet, in-16 de 182 p., 6 f. 75, Paris, Grasset : peinture navrante de l'existence d'une enfant dont les parents divorcés ont formé chacun de nouveaux liens. L'enfant aurait besoin de tendresse, comme toutes les enfants, plus encore que d'autres, vu son extrême impressionnabilité ; et il lui faut grandir isolée. Désespérée, elle finit, sa mère morte, par se noyer. Œuvre d'une psychologie très fine, très nuancée, que nous serions heureux de louer sans réserve si l'auteur à côté du mal avait montré le remède : l'éducation religieuse.

Le parc aux oiseaux bleus, par Charles Foley, in-12 de 284 p., 7 f., Flammarion : idylle ravissante, fraîche, pure, colorée comme son titre, divinement écrite, — et chrétienne, comme tout ce qui nous vient de Ch. Foley. Excellent pour notre jeunesse. — Nous n'en dirons pas autant du livre de Jean Aicard (de l'Acad. française), **Le rire de Maurin des Maures**, in-12 de 248 p., 7 f. : beaucoup d'esprit, et même de bon esprit à l'adresse de nos tyranneaux sectaires de village, mais un esprit qui n'est pas toujours d'une innocence de tout repos, pas toujours exempt même d'impertinence vis-à-vis de nos excellents curés. En somme, ceci nous vient de Provence, et c'est très provençal, trop provençal : pour nos confrères ce sera d'une amusante lecture, mais une lecture qu'ils se garderont de permettre indistinctement. — **Pour la gloire**, par Charles Géniaux, in-12 de 286 p., 7 f. : œuvre d'un des maîtres écrivains d'aujourd'hui, qui naguère mérita le Grand Prix du Roman de l'Académie Française pour sa *Passion d'Armelle Louanais* (parue d'abord dans *Revue des Deux Mondes*). Il évoque, dans sa nouvelle œuvre, non sans malice, une génération littéraire et nous dit les aventures pittoresques, amères et trop authentiques, de l'homme de lettres qui, sans autre fortune que son talent, a la naïveté de prétendre atteindre à la gloire : la gloire va aux hommes d'action ; aux écrivains il doit suffire de songer qu'ils font quelque bien de leur vivant, que quelques-unes de leurs pages peuvent éveiller quelque écho dans quelques belles âmes. Le héros, sur le champ de bataille, se fait tuer sans avoir la certitude que son sacrifice sauvera sa nation ; l'écrivain doit se résigner d'avance à la même obscurité, à la même incertitude : heureusement il y a les certitudes éternelles... — **Enterrons l'adultère**, par Hélène du Taillis, in-12 de 246 p., 7 f. : roman à proscrire : le titre semblait annoncer une bonne intention ; mais l'intrigue est franchement déplaisante, et l'auteur, quand elle parle de certaines choses d'ordre conjugal, ne recule pas devant des manières de dire que l'on se permet entre femmes du monde, même du monde où l'on est censé se respecter, mais qui sont répugnantes et que l'on ne se permet pas entre hommes.

Le Masque du Devoir, par Christiane Aimery, in-12 de 294 p., 7 f., Perrin : récit d'une grande élévation morale. Le masque du devoir, c'est, comme toujours, la passion, *in casu* la jalousie, qui excelle si affreusement à légitimer à nos yeux aveuglés les pires férocités... Heureusement il y a un prêtre ici pour tirer la morale de tout cela et proclamer la loi divine. La coupable, devant le dénouement déchaîné par sa jalousie, a un cri d'angoisse : « ...Et que c'est ma faute ! Ah ! si jamais avec une telle responsabilité et un pareil remords j'allais être heureuse ! — Rassurez-vous, lui dit l'abbé, *vous ne le serez pas*. » C'est sur cette parole de justice que se clôt le livre. — **Le Monde des Trolls**, par Selma Lagerlöf, trad. du suédois, préface d'Ed. Estaunié, in-12 de XVI-290 p., 7 f., Perrin. Il est entendu que Mme Selma Lagerlöf est un des très grands noms de la littérature suédoise et qu'elle a conquis droit de cité dans la littérature universelle, depuis le jour lointain (une vingtaine d'années) où nous était révélée sa *Légende de Gösta Berling*. Elle nous a donné, depuis, des romans, les deux *Jérusalem*, le *Merveilleux Voyage de Nils Holgersson*, le *Charretier de la mort*, des recueils de nouvelles, *Les Liens invisibles*, *Le Vieux Manoir*, le *Livre des Légendes*. Son *Monde des Trolls* est un recueil de nouvelles aussi. Elle excelle à conter ; elle y met une simplicité unique ; on ne saurait imaginer style plus dépourvu de procédés et de grâces cherchées. Mais le style n'est pas tout ; et je ne saurais dire que l'âme suédoise, l'âme populaire suédoise, telle qu'elle nous la peint, soit d'un intérêt palpitant. Rien ici qui nous captive comme le font les Russes de la comtesse de Ségur ou les petits Anglais de Dickens.

La Guerre des Femmes, par Antoine Redier, in-12 de 316 p., 7 f., Paris, Dunod, rue Bonaparte, 97. Voici une grande œuvre, une très grande œuvre, parue d'abord dans la Revue même que dirige avec tant de sens chrétien et patriotique M. Redier, la *Revue Française*. C'est l'histoire, — l'épopée plutôt, — de Louise de Bettignies, jeune fille riche d'intelligence autant que de charme, et d'un prestige auquel personne ne résistait, qui durant l'occupation allemande faisait la navette entre Lille et la Hollande, qui a franchi plus de quarante fois la formidable frontière, usant de mille ruses, toujours gaie, coquette à l'occasion, et d'une noblesse d'âme fascinante. A la fin, les Allemands l'ont prise, déportée en compagnie de jeunes filles belges, condamnée à mort, et fait mourir à petit feu (27 septembre 1918), à Cologne. Lille, après la guerre, lui a fait de magnifiques funérailles, où Mgr Charost a prononcé un émouvant panégyrique. — C'est un grand livre à faire lire, partout, dans tous les milieux. Il est le premier d'une nouvelle Collection littéraire qui, sous le nom d'*Editions de la vraie France* (E. V. F.), donnera des ouvrages romanesques sans doute, mais aussi d'autres œuvres, monographies de personnages réels ou chronique des mœurs d'une époque. La Collection paraît sous la direction de Firmin Roz, qui formule ainsi sa profession de foi : — « ...Or, il est nécessaire plus que jamais, à une époque comme la nôtre, *que l'art soit bienfaisant, qu'il aide à vivre*. De nombreux lecteurs désireraient trouver dans les romans d'aujourd'hui une étude des sentiments, des idées, des mœurs et des préoccupations de cette période troublée, quelque chose de *l'esprit constructeur* dont elle a besoin. Ils sentent plus ou moins clairement que la littérature pourrait, elle aussi, et donc devrait tenir sa place parmi les grandes forces de réparation et de reconstruction. »

Le P. H. du Passage recueille en brochure (aux Editions SPES, Paris, rue Soufflot, 17) les pages qu'il a données aux *Etudes* (dont il est Directeur) sur **L'Anticléricalisme français hier et demain**, in-12 de 96 p., 4 f. : définition de l'anticlérical, origines lointaines de l'anticléricalisme, l'individualisme révolutionnaire, la génération de 1850, les conditions où s'inaugura le suffrage universel, les Enfants de la Tradition et les Enfants de l'Esprit nouveau, libéralisme radical et socialisme ouvrier, les campagnes, les généralisations hâtives de l'esprit français, l'école, à la recherche de forces morales, le devoir de l'Elite chrétienne, de quoi demain sera-t-il fait ? ...Il y a là des pages brèves, mais d'une densité rare, et d'une puissance de suggestion que l'on ne saurait trop utiliser par ce temps de période électorale. Il faut que cela soit commenté partout, et non

pas seulement dans les réunions populaires, mais en chaire même : après tout, c'est de la morale chrétienne, et formulée avec une vigueur et tout ensemble une charité qui ne peut manquer d'aller à l'esprit et au cœur de tous.

D'un tout autre ton est le nouveau volume de Léon Daudet, **Moloch et Minerve, ou l'après-guerre**, in-12 de 254 p., 10 f. et 7 f. 50, Paris, Nouv. Libr. Nationale. Moloch et Minerve, c'est l'Allemagne monstrueuse, personnification des appétits matériels, en face de la France intelligente et sage ; et « nous ne sommes pas délivrés de l'Allemagne, conclut L. D., parce que, bien que victorieux, nous ne sommes pas délivrés de la République ; nous ne serons vraiment délivrés de l'Allemagne que le jour où nous nous serons délivrés de la forme républicaine. » Conclusion aussi attendue que discutable. Hâtons-nous de dire que les prémisses valent mieux que la conclusion. On trouvera ici les outrances dont l'auteur est coutumier à l'adresse de tout ce qui est Académie Française ou *Revue des Deux Mondes*, Brunetière le Fol, Faguet le cuistre batifolant, Doumic le nul « avec sa bobine d'ange déchu et ses os désaccordés, » etc. Mais tout cela, ce sont brimades qui ont fini par devenir inoffensives et simplement amusantes : verrues de surface sous lesquelles circule une philosophie saine et puissante des dix dernières années : ce qu'était la France le 1er août 1914, ce que la guerre en a fait, la guerre qui, dans l'intention du diable, apparaît comme une revanche périodique de la nature perverse sur l'homme, le type du cataclysme moral, et dont la divine alchimie de la Providence a fait un instrument de renouvellement, un prodigieux *Sursum corda ;* l'inutilisation de la victoire et notre vasselage vis-à-vis de l'Angleterre ; le grand déménagement des idées, des notions et des sentiments, et la nouvelle orientation que nous voyons s'accomplir par étapes vers une restauration du sens commun, en politique, en sciences, en littérature, en philosophie... C'est tout un panorama des problèmes de l'heure qui nous est déroulé ici, sans oublier le problème de « la machine à perdre le temps, » autrement dit le Parlement.

Dans le même ordre d'idées, on pourra lire **Le Dictateur**, par Alphonse Séché, in-12 de 180 p., 5 f. 40, Paris, Bossard. Rien que la publication d'un pareil livre est, à elle seule, un signe des temps. Tout le monde parle de dictature, les uns pour l'invoquer, les autres pour l'exorciser. Le fait est que, pour sortir du gâchis financier, pour réaliser les économies indispensables, il y a des coupes sombres à pratiquer dans notre administration, une nuée de postes inutiles à supprimer, et que l'on ne conçoit pas pareille besogne exécutée par la machine parlementaire.

La famine en Russie bolcheviste, par Serge Ivanoff, in-12 de 228 p., 28 dessins dans le texte et 3 hors texte de l'auteur, 7 f., Nouv. Libr. Nationale. Le grand mérite de ce livre, paru d'abord dans l'excellente *Revue Française*, c'est qu'il est d'un Russe ; et pour comprendre la Russie, il faut être Russe ou avoir séjourné assez longtemps en Russie, ce que n'ont pas fait la plupart de ceux qui en ont écrit et qui aussi bien n'ont en général guère dépassé Moscou et n'ont pu pénétrer au cœur du pays. C'est de Moscou, au contraire, que M. Ivanoff est parti l'été dernier, pour pousser ses investigations jusqu'aux confins de l'Asie. Il nous en rapporte des croquis saisissants, effrayants, et surtout une pénétrante analyse de la crise psychologique et morale où agonise la Russie affamée.

D'un Russe encore nous vient : **Du Tsarisme au Communisme**, par Grégoire Alexinsky, ancien député à la Douma, in-12 de 288 p., 8 f., Paris, A. Colin. Ceci n'est plus un tableau ni un simple exposé des faits ; mais on a tâché surtout d'en dégager le sens profond. L'auteur ne s'est pas proposé de « faire rire ou de faire pleurer, mais de faire comprendre. » Cinq parties : 1° *A la veille de la Révolution* de mars 1917 : le monde d'antithèses qu'est alors l'Empire russe avec sa façade de civilisation européenne ; 2° *Dans le chaos :* de la révolution de mars au triomphe des bolcheviks en novembre : « Le 9 novembre 1917, le gouvernement de la Russie était entre les mains d'un groupe d'agents allemands ; » 3° *Sous la dictature rouge ;* 4° *Politique extérieure des Soviets ;* 5° *La Russie nationale*, la vraie Russie, la Russie de demain, qui, après les expériences subies, après l'*autocratie sans autocrate* de Nicolas II, la *douce anarchie* du gouvernement provisoire bourgeois Lvov-Milioukov, la faiblesse criminelle du pouvoir socialiste d'un Kerensky et l'enfer des Soviets, sera « le pays le plus radicalement hostile à l'étatisme, » aussi hostile à la bureaucratie d'un gouvernement autocrate qu'à celle du communisme... Dieu vous entende, M. Alexinsky ! — Son livre en tous cas est un fil conducteur d'une rare netteté à travers toute cette sombre histoire. A la science d'un homme d'Etat il unit la précision et la clarté d'un Manuel [1].

V. — Le *Figaro*, dans son *Supplément littéraire* des 17 nov. et 29 déc. 1923, a publié, d'Alfred Capus (qui fut son directeur), des notes inédites dont quelques-unes sont à retenir. Elles ne sont pas datées ; elles semblent être d'avant-guerre. Avant la guerre, on voyait clairement se dessiner chez Capus une évolution marquée, sinon vers le sens chrétien, du moins vers un sens moral toujours plus affiné (*Ami* 1913, p. 266-7). Pendant la guerre, il a été admirable de tenue patriotique [2]. Sur sa mort on n'a rien su ; on n'a pas dit que personne autour de lui ait songé à appeler le prêtre. Voici quelques-unes de ces notes inédites, non destinées à la publicité, jetées sur le papier en vue probablement d'une utilisation future :

On voit, par l'expérience que la France fait aujourd'hui, quel manque redoutable est à sa conscience la perte de l'idéal religieux.

Craint-on encore une fois que l'Eglise domine l'édu-

[1] Sur la Russie, voir encore, dans *Revue Intern. des Sociétés secrètes* du 31 déc. 1923, *La Russie telle qu'elle est*, par B. Arkov, œuvre d'un Russe aussi. On nous y signale que le sentiment religieux se ranime avec une force incroyable à la ville et à la campagne ; que le fiasco des Soviets sur le terrain religieux, en ce qui concerne le peuple, est complet. Les premières années de la Révolution, les Soviets ne dépouillaient que les « bourgeois ; » aujourd'hui ils en sont réduits à dévaster les campagnes, taillables et corvéables à merci. D'où, par toute la Russie, une recrudescence aiguë de l'antisémitisme, provoquée par le pourcentage très élevé des Juifs parmi les Commissaires et autres chefs et sous-chefs du bolchevisme. C'est surtout parmi les troupes que la surveillance politique des Commissaires israélites sectaires a excité des rancunes trop justifiées. — Voir, même *Revue*, 9 déc., *Les Juifs et la Russie*, reproduction du Mémoire remis par le comte Lamsdorff à Nicolas II le 3 janvier 1906.

[2] L'abbé Lecigne, au lendemain de l'élection de Capus à l'Académie Française, rappelait (*Univers* du 26 fév. 1914) ce mot de Louis Veuillot : « Ceux qui croient n'aimer que la patrie aiment déjà l'Eglise, » et ajoutait : « M. A. Capus est un Français fanatique, un autochtone farouche ; il est aujourd'hui notre frère d'armes ; je vous donne ma parole qu'il sera un jour notre frère d'âme. »

Je trouve cette citation de l'abbé Lecigne dans le délicieux petit chapitre que M. Fr. Vincent, professeur à la Faculté catholique des Lettres d'Angers, vient de consacrer à Capus dans la *Nouvelle Série* de ses **Ames d'aujourd'hui**, in-8 écu de 390 p., nombreux portraits en phototypie, 15 f., Paris, Beauchesne. La Ire Série de ces *Ames d'aujourd'hui* avait paru avant la guerre. On y lit en sous-titre : *Essais sur la Pensée religieuse dans la Littérature contemporaine*. C'est bien cela ; et personne parmi nous aujourd'hui n'est mieux armé, de clairvoyance et de goût, de fermeté et tout ensemble de mansuétude, que l'auteur de *Saint François de Sales directeur d'âmes* pour scruter l'âme de nos gens de lettres, âme si ondoyante souvent et si incertaine, si inconstante parfois et bien moins méchante qu'elle n'en a l'air.

Dans cette *Nouvelle Série*, M. Vincent passe en revue une vingtaine d'écrivains : Barrès, Capus, Lanson, Lamy, Louis Bertrand, Mme de Noailles, Péguy, H. de Régnier, Pierre Lasserre, Avesnes, Bazin, R. Boylesve, A. France, Robert Vallery-Radot, André Lafon, Mauriac, Brillant, H. Bordeaux, J. Nesmy...

cation et contrarie la vie moderne ? C'est impossible. Et en tout cas l'excès de la « vie moderne » doit mener aussi bien l'individu que le pays à de plus grandes catastrophes que la religiosité...

Craint-on qu'elle ne se remette à façonner les jeunes générations ? Mais le courant de liberté et d'indépendance religieuse est trop fort. C'est de la lutte entre la croyance catholique et l'indépendance que naîtra peut-être la morale et la religion prochaines (?). Laissons la belle lutte s'établir.

Et alors (développer bien ceci), à quoi bon modifier le catholicisme ? Il faut l'accepter tel qu'il est, avec sa hiérarchie, sa discipline, son dogme total.

C'est une organisation admirable...

Quand on ne croit pas, se demander ce que ferait un croyant et le faire, c'est toujours la meilleure solution : unie à la non-croyance, elle a une grandeur particulière et résout presque tous les problèmes de la vie — moraux, même métaphysiques.

On retrouve cette idée (pas tout à fait cependant) dans le positivisme.

Sur les relations de Barrès et de M. Bremond, nous avons dit un mot *Ami,* p. 38. Des amis qui ne lisent pas le *Correspondant* nous ont demandé des éclaircissements. C'est il y a vingt-quatre ans que Barrès et M. Bremond se sont rencontrés, à Athènes : M. Bremond prêchait le Carême à la cathédrale (il était jésuite encore) ; Barrès, au même moment, venait en Grèce. Un hasard les mit en face l'un de l'autre, dans les rues d'Athènes ; et ce fut une amitié pour toujours : — « Les rues d'Athènes ou d'Aix-en-Provence, le boulevard des Pyrénées, la longue route, avec lui si courte, qui va du boulevard Maillot à la Chambre, nous aurons battu, l'un près de l'autre, des milliers de kilomètres. » M. Bremond, quand il le rencontra, n'avait lu aucun de ses livres, ce qui lui assurait un « immense avantage » sur les critiques de profession, l'avantage d'être « allé droit à l'homme, sans passer par l'écrivain : entre lui et les autres, il y avait eu d'abord, bon gré mal gré, il y aurait toujours l'écran de son œuvre. Entre son œuvre et moi, il y a toujours eu l'écran de son âme. »

C'est à Athènes, « sur la place aux lauriers-roses, devant le palais du roi, » que M. Bremond lui résuma le plan de la grande histoire religieuse qu'il ruminait déjà :

> Comme il comprit vite et mieux que moi-même ! Comme il eut bientôt prévu, avec ce magnifique égoïsme qui était une de ses noblesses, qu'il trouverait dans une œuvre de ce genre la plus riche nourriture ! Ce projet, jusque-là, m'avait paru chimérique, mais, dès lors, je n'hésitai plus. Et depuis, dans l'angoisse inévitable des lectures fastidieuses et des longs tunnels, la certitude que lui, au moins, s'intéresserait à ces lourds volumes me rendait l'allégresse nécessaire.
>
> Ce fut un des nœuds de notre intimité commençante. Je serais un agent de liaison entre lui et le monde des saints, *un de ses pourvoyeurs de sublime.*

Un de ses pourvoyeurs même de purisme. L'intimité s'était vite étendue au domaine littéraire aussi. Barrès en vint peu à peu à consulter « ma petite expérience, mes préjugés d'humaniste » :

> Il faisait preuve, en cela, d'une docilité excessive et qui me gênait terriblement. Que de fois n'ai-je pas dû retenir sa plume, prompte à effacer quelque ligne splendide qui, d'abord, avait effarouché mon pédantisme ! Il écrivait de génie. Après nous être beaucoup tourmentés, il fallait bien revenir à son premier jet...

M. Bremond, critique littéraire de Barrès, nous révèle que c'est lui qui a donné le visa, l' « imprimatur, » au *Jardin sur l'Oronte :*

> J'ai une part de responsabilité dans la publication de ce conte. Au printemps de 1921, il était venu me rejoindre à Pau. « Je vous apporte un colibri, » me dit-il avec un certain embarras, plaisant, mais réel. C'était le *Jardin.* Il avait pris à l'écrire un plaisir que la plupart de ses besognes ne lui donnaient pas. Mais il n'était pas sûr d'avoir réussi. Etait-ce bon ? Cela ne paraîtrait-il pas bien léger, entendez frivole, insignifiant, puéril et pas autre chose ? Bref, *un simple cas de conscience littéraire.* L'heure de renoncer à la fantaisie n'avait-elle pas sonné pour lui ? Il me laissa le manuscrit pour quelques heures, mais manifestement assez pressé d'avoir mon avis et un peu inquiet. Il est trop évident, — à moi du moins, — que je ne pouvais pas hésiter... J'estimais qu'il avait enfin le droit de s'amuser à sa guise, de rouvrir ses albums et ses poètes persans. Son activité pendant la guerre l'avait fort ébranlé. Je craignais déjà le pire, et, sachant qu'il n'y avait plus de détente possible pour lui que dans un changement de travail, je me serais cru stupide et criminel de lui disputer ce joujou. Enfin éclata *la sotte querelle...*

Ce que M. Bremond a appelé, l'été de 1923, au cours d'un banquet, et ce qu'il persiste à appeler la sotte querelle, c'est la critique faite du *Jardin* au nom du sens chrétien, au nom du sens moral tout court, critique soulevée non pas seulement dans la *Croix,* mais même dans des organes qui sont certes loin de faire profession d'un catholicisme intransigeant, telle la *Revue hebdomadaire,* voire le *Journal des Débats :* cf. *Ami* 1922, p. 462, 798-9. M. Bremond dit bien que, s'il écrivait dans la Revue de M. Bethléem (qu'il ne connaît pas, dit-il : tous nos confrères la connaissent, et s'en trouvent bien), il relèguerait le *Jardin* parmi les livres que de jeunes chrétiens ne doivent pas lire. Mais entre critiques, il veut que l'on prenne les choses plus allégrement. Car enfin, dit-il,

> En vérité, le *Jardin* n'est pas un roman, pas même une nouvelle, *un rien, un rêve, une fantaisie* en marge du *Roland furieux.* Le chevalier n'a pas beaucoup plus de densité que la fumée d'une cigarette. Ces dames ne pèsent pas davantage. Une herbe n'aurait pas porté l'empreinte de leurs pas. A quoi bon tant de pudiques mouchoirs tendus pour nous les cacher ? Eh ! qui songeait à les regarder, j'entends des mêmes yeux que les vieillards dans le jardin de Suzanne ? Il y a bien là quelque *volupté* sans doute (c'est M. Bremond qui souligne), mais musicale et presque toute spirituelle. Que de scandale pour un colibri ! Si l'on tient si fort à se débarrasser de Maurice Barrès, que l'on cherche d'autres prétextes.

Personne chez nous n'a jamais cherché à se débarrasser de Barrès : il ne nous encombre pas, puisqu'il n'est pas de chez nous. Personne plus que nous n'a désiré qu'il vienne à nous ; et c'est pourquoi son *Jardin,* venant après tant de nobles pages écrites en faveur des causes qui nous sont chères, nous a si douloureusement émus. M. Bremond revendique dans cette publication sa part de responsabilité : entendu. On pouvait espérer, avant cet article du *Correspondant,* que l'in-

fluence de M. Bremond sur Barrès aurait eu quelque chose tout de même de sacerdotal : on voit maintenant ce qu'il en a été. — « Ce prêtre, lisons-nous dans la *Revue intern. des Sociétés secrètes* (10 fév. 1924), ce prêtre qui a le goût et le sens des âmes semble par malheur s'intéresser à leurs aventures plus qu'à leur salut et cultiver la direction de conscience moins que le paradoxe. » — M. Bremond, parlant « de l'épaisse férocité, un peu bête, un peu pharisaïque, d'un Léon Bloy, » ajoute : « De Barrès ou de lui, c'est Barrès qui est le chrétien. » Nous goûtons fort peu Léon Bloy ; mais tout de même, il était chrétien, et apôtre, et instrument, aux mains de Dieu, de conversions illustres. M. Bremond préfère aussi, comme chrétien, Barrès à Massis, « laissant de côté, bien entendu, l'adhésion formelle au dogme catholique, qui n'est pas ici en question. » M. Bremond nous prendra en pitié d'en être encore à croire que c'est la première « question » à poser quand il s'agit de savoir si un homme est chrétien.

Même M. François Le Grix, dans son adieu à Maurice Barrès *(Revue hebdomadaire,* 5 janvier 1924), a voulu poser la « question » à son « maître et ami » :

« *Savez-vous bien,* vous disais-je, *tenez-vous à savoir très exactement ce que c'est que le catholicisme, l'Eglise catholique ?* » Vous me regardiez alors avec un doux étonnement, et je sais bien que votre mine, à ce moment-là, n'était pas faite d'ironie ; d'impatience, tout au plus. Vous repreniez l'offensive. « *Je crois le savoir aussi bien que vous. Qu'entendez-vous donc par être catholique ? — C'est essentiellement croire à la divinité du Christ, à l'Eucharistie, à la présence réelle, c'est-à-dire à la présence du Christ toujours vivant dans l'humanité, à la primauté du pape de Rome...* » Comme elles étaient lourdes et anxieuses les secondes de silence qui suivaient mes pauvres paroles et, malgré les distances, qu'il était sincère, qu'il était amical notre effort pour nous rejoindre dans la même angoisse, à défaut de la même paix. — « *Mais je suis du Christ,* repreniez-vous bientôt (car cette petite phrase que vous avez écrite, signée, peut-être fus-je le premier à l'entendre tomber de vos lèvres), *et qui pourra contester que je suis du Christ ? — On peut l'être de tant de manières ! Renan n'était-il pas du Christ ? — Oui, mais il était du Christ de Renan, tandis que je suis du Christ de tout le monde, du Christ de ceux de ma race...* » Et, comme vous teniez à l'élégance du sourire, surtout aux instants de souffrance, et vous refusiez à faire du désespoir avec le renoncement à l'espoir, vous ajoutiez légèrement : « *Pourquoi m'en voudrait-on ? Je suis d'une race où, de tout temps, en effet, ce sont les femmes qui vont à l'église et où les hommes savent très mal prier...* »

Qu'en saviez-vous, maître et ami, si vous ne saviez pas prier ? Quelle autre prière fut à votre usage que votre travail, cette constante ascension ? Si vous préfériez ne pas très bien vous définir votre foi, n'était-ce pas pour avoir éprouvé la vanité, la lassitude de vous être trop défini votre doute ? Ne pouvant être *au* Christ, vous aviez inventé d'être *du* Christ. C'était encore une invention d'amour ; et cet amour-là, si détourné fût-il, comment le Père, s'il est là-haut un Père, ne l'aurait-il pas accueilli... ?

M. Le Grix évoque ensuite les sentiments que la politique inspirait à Barrès :

« Je n'aime pas la politique (lui disait B.). Les combinaisons me dégoûtent. Je n'aurais eu qu'à le vouloir pour être ministre. Mais non, la Chambre seulement, comme un expédient, un pis-aller. C'est tout de même la plus haute Tribune, la plus sonore, d'où l'on puisse parler au pays. C'est dans ce temple du médiocre que l'on peut s'efforcer le mieux à défendre son temps contre la médiocrité. »

Ne teniez-vous pas tout entier (cher maître) dans ces derniers mots ?

Et je me souvenais, au moment de vous abandonner aux médiocres, de tant de hautes anticipations par lesquelles il vous plut souvent, depuis l'armistice, de leur échapper : une Belgique à tout jamais fraternelle, une Rive gauche librement convertie à notre tutelle, une Germanie désarmée par le génie du Rhin...

Vous n'étiez pas un rêveur, pour avoir tant rêvé. C'est parce que vous vous défendiez du rêve que vous avez toujours récusé l'idéologie de vos amis de l'*Action française*. En quelle estime vous teniez pourtant un Maurras, un Daudet ! « La situation de Léon grandit chaque jour à la Chambre, » me disiez-vous peu avant qu'un malheur affreux, si ce n'est un crime abominable, ait fait taire son rire énorme et salutaire...

Barrès et la pensée de la mort :

Vous ne croyiez pas à la mort (cher maître) ; ou bien, pour y avoir trop pensé, vous n'y vouliez plus croire. De quel accent, qui n'était pas de défi mais de courage, m'avez-vous dit l'année dernière : « Une nouvelle guerre ? Elle viendra sans doute. Mais il faut pouvoir travailler. Je n'y veux pas penser. Je n'y pense jamais. Je n'y crois *pas plus que je ne crois à la mort de Maurice Barrès.* »

Il est bien vrai qu'il faut à l'homme un effort de volonté pour se représenter sa propre mort. Et cet effort est salutaire.

Devant la couche funèbre :

Nous étions seuls, poursuit M. Le Grix. La prière qui s'échappait de la forme noire agenouillée à votre chevet était anonyme. Avec elle veillait le grand Crucifix dont l'ombre vacillait sur le papier à fleurs et sur le drapeau lorrain qui couvrait votre lit. Vous serriez entre vos doigts une autre image de ce Dieu que vous ne vouliez pas interroger, et que vous avez fidèlement servi *sans vouloir, sans oser ou sans pouvoir le connaître.* Lui aussi vous est fidèle aujourd'hui...

Charles Maurras est entré. Très calme, sans un geste, il vous a regardé. Il a pris le rameau de buis, et lentement il a tracé sur vous un grand signe de croix. Puis il s'est penché pour la dernière accolade. Il m'aura été donné de voir ces deux grands citoyens, ces deux seuls fils, en notre siècle, des Idées-Mères, réunis par cette étreinte, par *ce signe que leur intelligence accepta, non comme une promesse, mais comme une discipline...*

Enfin, c'est le jour des funérailles à Charmes. Et là, dans la chambre de l'écrivain, claire, nue, grillée comme une cellule, M. Le Grix est heureux de trouver « encore ces deux témoignages » :

Au-dessus de votre lit de fer, cette image épinglée au mur par un officier ou par un soldat pendant la guerre ; vous la regardiez parfois ; le Christ y montre son cœur : *Sitio, j'ai soif ;* et vous aussi, vous aviez soif !... Et puis, à côté de la porte, l'inscription du cadran solaire, dans ce beau latin des sentences, plein à craquer : « *Quæsivit cœlo lucem ingenioque repertam... : il a cherché au ciel la lumière, et la trouva aussi dans son esprit.* » Quand tant de gloses et de commentaires se seront tus autour de vous, ne faudra-t-il point que cela du moins demeure, ce mot d'ordre où peut-être vous vous résumez : « Tu chercheras la lumière en toi si tu ne la trouves au ciel ! »

Mais l'a-t-il cherchée au ciel ? Et si nous ne la cherchons au ciel, ce n'est pas de nous-mêmes que nous vient la lumière de la foi.

Sur Barrès, nous sommes heureux de rappeler à nos lecteurs l'étude de M. Cherel, la plus profonde et la plus complète qui ait encore paru : **En relisant après la guerre Bazin, Bourget, Barrès**, par Albert Cherel, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux, Paris 1922 : cf. *Ami* 1922, p. 347.

VI. — De M. Gustave Le Bon, sous ce titre : **Les Incertitudes de l'heure présente** (in-16 de 230 p., 6 f. 50, Flammarion), un recueil de « *Réflexions sur la politique, les guerres, les alliances, le droit, la morale, les religions, les philosophies, etc.* » Le Dr G. Le Bon est un penseur d'une rare pénétration ; et peu d'écrivains savent frapper leur pensée avec autant de vigueur et de netteté. Il excelle à faire penser, au besoin contre lui. Jamais page de lui n'a paru ennuyeuse, ou stérile. D'où viennent ces « incertitudes » qu'il accentue si fort tout le long de son livre ? D'un déséquilibre né lui-même de la contradiction qui oppose, d'un côté les nécessités économiques issues de l'évolution scientifique moderne, et de l'autre, les impulsions affectives et mystiques qui, depuis les débuts de l'histoire, dirigent les actions des hommes. Il a sur ce qu'il appelle les illusions religieuses un chapitre regrettable ; et il pourrait songer qu'il peine nombre de lecteurs en nous disant, par exemple, que « le paganisme usé fit place au christianisme, qui, usé à son tour, tend à être remplacé par la foi socialiste, » encore que, dit-il, les illusions socialistes soient encore moins satisfaisantes pour l'esprit que les illusions religieuses. Mais il reconnaît que toujours croyances religieuses « ont servi d'armature aux grandes civilisations. » — « Une civilisation entièrement dégagée d'influences mystiques serait-elle viable ? Nous l'ignorons. Aucune civilisation semblable ne s'est encore manifestée à la surface du globe. » Il constate que « l'homme dominé par une croyance voit son énergie notablement accrue ; » que « la foi constitua toujours un très puissant mobile d'action ; » que « l'unité de pensée, qui confère une grande force à un peuple, ne fut guère fondée jusqu'ici que sur des croyances religieuses ; » que « la raison seule n'a pas encore réussi à solidariser les hommes ; » que « la faim et l'amour ne suffiraient pas à soutenir la vie du monde, comme l'affirmait un grand poète : il faut y ajouter l'espoir créé par les croyances ; » qu' « un des plus utiles rôles des religions fut de créer des certitudes d'existence future capables d'embellir la vie présente ; » etc.

Dans la Collection « Dieu a sa place, » excellente brochure de Bayard (pseudonyme d'un officier supérieur), **Le grand péril : Dépopulation, parce que démocratie laïque** (in-8 de 64 p., 2 f. *franco* 2 f. 50, Tours, rue Bernard-Palissy, 16, bureaux de *La Foi Catholique*) : exposé du mal, de ses causes, de sa philosophie, de ses remèdes. La grande cause, c'est bien, comme l'a exposé Mgr Nègre, la laïcité : mettez Dieu à sa place, sa loi sera observée. Tous autres remèdes ne sont que « petits onguents. » — Autres travaux récents sur le même sujet : *La Dénatalité*, de Mgr Elie Blanc ; *La vie ou la mort de la France*, par Paul Haury, prof. agrégé de l'Université (premier Prix Michelin de la natalité) ; *La crise de la natalité*, par Fénelon Gibon ; *La France qui meurt*, par Gustave Hervé (librairie de la *Victoire*, 24, boul. Poissonnière, 1 f. : voir, sur cette brochure, l'article de M. Redier, *Revue française* du 9 mars). Croirait-on qu'Hervé intitule son chapitre final : *Le vrai remède : une restauration religieuse* ? Il adjure « les républicains les plus libres penseurs » d'avoir « assez de patriotisme et de courage civique pour réconcilier la République avec l'Eglise..., d'aller jusqu'à favoriser ou jusqu'à laisser faire une restauration religieuse sous la seule forme où elle puisse se faire dans notre pays, sous la forme catholique. » Et Hervé demande, comme première condition de restauration religieuse, l'application de la loi de Séparation dans un large esprit de sympathie pour l'Eglise ; comme deuxième condition, qu'on rende la liberté aux Congrégations même enseignantes : « Il est vraiment intolérable qu'on ait le droit d'enseigner dans une école publique quand on est communiste, et qu'on n'ait pas le droit d'enseigner dans une école privée quand on est un Frère de la Doctrine chrétienne. » Il demande enfin « la reconstitution, à côté des écoles laïques..., d'un solide réseau d'écoles chrétiennes, subventionnées par l'Etat, puisque seul l'Etat a les énormes ressources financières permettant cette reconstitution. »

Pensées pour la suite des jours, par le prince Vladimir Ghika, in-16 de 110 p., 5 f., Paris, Nouv. Libr. Nationale. Sur le prince Ghika, voir *Ami* 1923, p. 586. Depuis, le prince a reçu l'ordination sacerdotale et se voue, à Paris, à l'apostolat des étrangers. On retrouvera ici l'onction et la pénétrante vigueur de l'auteur de la *Visite des pauvres*. Ce sont pensées dont on fera de féconds thèmes de méditations :

« Heureux ceux qui font de la joie avec la vérité... Heureux ceux qui font de la joie avec leur joie... Heureux ceux qui font de la joie avec leurs peines... Heureux ceux qui aiment Dieu, car ils ne songent même plus à se demander s'ils sont heureux ou malheureux... Rien ne rend Dieu proche comme le prochain... Pour qui ne voit pas le prochain bien proche, Dieu restera toujours lointain... Dieu aime, plus que tout, faire par notre entremise le bien qu'Il fait en ce monde... Qui ne sait pas respecter, ne saura jamais se sacrifier... Point de science sans respect — respect des êtres, des choses, des vérités. L'étude doit être un travail aussi respectueux que patient... Dieu est seul à ne pas oublier d'aimer dans sa colère... Les fleurs vont jusqu'à parfumer la main qui les écrase... Le progrès de l'âme consiste à faire par amour ce qu'on aurait à faire par devoir... S'oublier, c'est en général se mettre à sa place. »

Ce que peut un curé aujourd'hui, par Mgr Gonzalez y Garcia, trad. et adapté par le P. Pechdo ; **Ce qu'a fait un curé**, par l'abbé Tronson : plaquette in-16 de x-98 p., 4 f. 50, Paris, Editions Spes. *Ce qu'a fait un curé*, c'est le rapport (mais plus développé, p. 57-96) présenté par M. Tronson, curé des Moulineaux près Paris, au Congrès diocésain de Paris (19 fév. 1923) sous ce titre : *La paroisse organisée en vue de la conquête* : 1° Principes de conquête, et 2° Pratiques de pénétration. Il y a là des pages d'expérience qu'il faut qui soient lues et méditées et appliquées partout.

La Ire Partie de la brochure, *Ce que peut un curé*, est l'œuvre d'un évêque, mais d'un évêque qui a été curé et qui a écrit ces pages au temps où il était curé (au diocèse de Séville). Il a écrit en sous-titre : « Livre spécialement recommandé à ceux qui sont tentés de se croiser les bras. » Et le traducteur proposerait cet autre sous-titre : « Pour tuer le cafard. » Car le cafard est un péril en Espagne comme en France. A ceux qui croiraient que tout est pour le mieux dans la plus catholique des Espagnes, Mgr Gonzalez parle de paroisses où « le curé a peut-être en partage son église presque toujours vide ; parfois 5 °/₀, ou moins encore, de fidèles qui font leurs Pâques et assistent à la messe ; des malades qui meurent sans sacrements, ou tout au plus qui meurent après avoir reçu l'Extrême-Onction, et dans quelles conditions !... Ceux-là mêmes qu'on aura aidés à trouver une place, qu'on aura secourus, tournant la tête pour ne pas vous saluer... Sauf variantes de détail, tel est l'état de trop nombreuses paroisses... Les *paroisses-calvaires !...* » Les paroisses où il faut au curé « l'héroïsme d'un martyr pour garder le cœur à l'espoir... »

Cet héroïsme, Mgr Gonzalez l'insufflera à tous ses lecteurs. Personne, au sortir de ces pages, ne se dira plus : « Je suis inutile ; » tous se diront : « Je sers à quelque chose. »

Son livre tient en deux tableaux : le Ier, *Ce que le*

curé ne peut pas, le IIe, *Ce qu'il peut*. Le premier préviendra les désillusions, qui se traduisent toujours par des découragements ; le second apportera au cœur une confiance inébranlable. Sachant qu'il ne peut pas tout, le curé ne se découragera pas s'il n'obtient pas tout ce qu'il désire ; et d'autre part, persuadé qu'il peut obtenir plus que l'on ne pense d'ordinaire, il gardera ou retrouvera le courage, et avec le courage, la joie qu'apporte toujours le travail qui n'est pas inutile.

Ce livre remonte à une douzaine d'années, et a reçu la plus large diffusion en Espagne, en Portugal, et dans l'Amérique latine. Comment a-t-on attendu si longtemps de le traduire ?

LITURGIE

Q. — 1° D'après le dispositif de la concession de Pie X en date du 9 mars 1904, tous les fidèles qui, au jour choisi par eux, après s'être confessés et avoir reçu la sainte communion, réciteront avec un vrai sentiment d'amour de Dieu la prière *Domine Deus meus ...suscipio*, pourront gagner une indulgence plénière à l'article de la mort. Je demande si la confession et la communion doivent être faites le même jour, ou si l'on peut, v. g., se confesser la veille et communier le lendemain.

2° Dans quelle posture faut-il dire après la messe la prière *Obsecro te, dulcissime Domine, etc.*, pour obtenir la rémission des fautes commises pendant le saint sacrifice ? Faut-il être à genoux ? Peut-on être debout ou assis ?

R. — Ad I. Plusieurs fois, dans les premières années qui suivirent la concession du 9 mars 1904 [1] relative à ladite indulgence plénière *in articulo mortis*, l'*Ami* eut à résoudre des questions semblables à la vôtre [2].

Jusqu'à décision contraire, il n'y a pas à modifier ce qui, dans ces solutions, concernait la communion requise par ladite concession. Il semble à la fois plus rationnel et plus sûr de choisir un seul et même jour pour faire et cette communion et l'acte d'abandon à la volonté divine prévu pour le gain de l'indulgence.

Quant à l'époque de la confession prescrite aussi, il faut désormais s'en tenir sur ce point à ce qui est stipulé dans le *Codex*. Les fidèles qui se confessent régulièrement deux fois par mois, ou bien qui, étant d'ailleurs en état de grâce, communient quotidiennement ou 5 ou 6 fois par semaine, n'ont pas à faire de confession spéciale en vue du gain de l'indulgence plénière dont il est question ici. En effet, au § 3 du canon 931, il est dit expressément au sujet de ces deux catégories de pieux fidèles : « Possunt *omnes* indulgentias consequi, *etiam sine actuali confessione quæ ceteroquin ad eas lucrandas necessaria foret*, exceptis indulgentiis sive jubilæi ordinarii et extraordinarii sive ad instar jubilæi. »

Ad II. Pour obtenir, en récitant la prière *Obsecro te, dulcissime Domine, etc.*, la rémission de toutes les négligences et fautes dont, par suite de l'humaine faiblesse, on a pu se rendre coupable dans la célébration du sacrifice de la messe, il faut, sauf empêchement légitime, que cette récitation se fasse à genoux : « Rite dispositi, ac, nisi impediantur, *genuflexi*. » (St-Office, 29 août 1912 [1] ; Append. au Bréviaire [édit. Vatic.], *Orat. pro opportunitate sacerd. post missam dicendæ)*. Comme pour la prière *Sacrosanctæ* après l'office, ceux-là seuls seraient dispensés de se mettre à genoux qui en seraient réellement empêchés, v. g. par une maladie ou par une infirmité sérieuse.

[1] Voir *Ami* 1904, p. 631.
[2] V. g. le 6 juillet 1905, p. 606 ; le 28 sept. 1905, p. 876 ; le 19 oct. 1905, p. 944 ; le 21 mai 1908, p. 470.

Q. — Si je ne me trompe, c'est le 13 mai 1920 qu'a eu lieu la canonisation de Ste Marguerite-Marie Alacoque.

Cette fête n'a pas été étendue à l'Eglise universelle, puisque notre évêque n'a rien dit à ce sujet. Mais ce qui m'étonne, c'est que, — à cause de l'apparition de N.-S. à une religieuse française, et en France, — cette fête ne soit pas étendue au moins à toute la France. Chaque diocèse doit-il en faire la demande ?

R. — Oui, c'est bien le 13 mai 1920, en la fête de l'Ascension, qu'a eu lieu dans la basilique Vaticane la canonisation de Ste Marguerite-Marie [2].

Célébrée dans tous les monastères de la Visitation, et même concédée, par indults particuliers, à quelques diocèses de France, la fête de cette Sainte (17 octobre) sera-t-elle un jour inscrite dans le Calendrier de l'Eglise universelle, ou, du moins, étendue à toute notre patrie ? Nous ne saurions le prévoir.

En attendant, les diocèses et les églises qui désirent l'avoir doivent en faire la demande au Saint-Siège, en exposant leurs motifs spéciaux.

Q. — Le 17 avril 1921, le pape Benoît XV donnait aux associés présents et futurs de l'*Union apostolique* la permission d'appliquer aux crucifix l'indulgence *toties quoties*. Quelques années auparavant, le 10 juin 1914, une déclaration du Saint-Office avait précisé le sens et les conditions de cette indulgence.

1° Comment bénir ces crucifix ? Par un simple signe de croix, je suppose.

2° Comment entendre cette indulgence ? La gagne-t-on réellement, si l'on est bien disposé, à chaque baiser ou attouchement du crucifix ?

R. — Ad I. Pour appliquer aux objets de piété des indulgences qu'ils sont aptes à recevoir mais pour lesquelles aucune formule spéciale n'est prescrite, il suffit que le prêtre muni des facultés nécessaires trace de la main droite un signe de croix vers ces objets, avec l'intention de les bénir et de les indulgencier. (Cf. S. C. des Ind., 11 avril 1840, *Incerti loci in Gallia*, ad 5 ; 7 janv. 1843, *Briocen.*, ad 2 ; 29 févr. 1864, *Galliarum)*. C'est donc par un simple signe de croix, — comme le fait d'ailleurs le Souverain Pontife, — que les prêtres agrégés à l'*Union apostolique* doivent attacher aux crucifix l'indulgence *toties quoties*, pour l'application de laquelle il n'y a pas de formule approuvée.

Ad II. D'après la déclaration même du St-Office citée par vous [3], l'indulgence plénière dite *toties quoties* attachée à certains crucifix bénits *ad hoc* doit être entendue en ce sens qu'elle peut profiter

[1] Voir *Ami* 1912, p. 1001.
[2] Voir *Ami* 1920, p. 655.
[3] St-Off., 10 juin 1914 ; voir *Ami* 1914, p. 739.

à tout fidèle mourant qui baise ou touche d'une manière quelconque un de ces crucifix, même ne lui appartenant pas en propre, et qui remplit en outre les conditions voulues. Ces conditions sont : la confession, la communion, ou, en cas d'impossibilité, la contrition, l'invocation du saint Nom de Jésus, invocation qu'il doit faire au moins de cœur s'il ne le peut de bouche, et l'acceptation de la mort comme le paiement du péché.

Est-ce à dire que le moribond puisse gagner cette indulgence à chaque baisement ou attouchement du crucifix spécialement indulgencié ? Non [1]. L'indulgence plénière *in articulo mortis* ne se gagne qu'une fois. Que les conditions prescrites aient été accomplies plus ou moins tôt, peu importe : elle n'obtiendra son efficacité qu'à l'instant précis de la mort. (S. C. des Indulg., 23 janv. 1901, *Leopolien.*, ad 2).

Il ne s'ensuit pas qu'il soit inutile de faire baiser ou toucher plusieurs fois au même malade un crucifix enrichi de l'indulgence *toties quoties*. Une telle pratique ne peut que l'affermir dans ses bonnes dispositions et assurer ainsi pour le moment de la mort l'obtention de l'indulgence plénière. (Cf. Beringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 687).

Q. — 1° La lumière électrique est défendue dans les églises pour remplacer les cierges de cire sur l'autel et les lampes qui doivent brûler devant le tabernacle, les saintes reliques ou les images des saints ; dans les autres circonstances ou dans un autre lieu de l'église, elle peut être permise par l'évêque : voilà le décret du 22 novembre 1907.

Mais aujourd'hui on la voit à profusion au maître-autel où se trouve la sainte Réserve ; il y a des ampoules électriques en haut des souches, sur les candélabres, sur la table de l'autel, sur le *ciborium*, sur le tabernacle, devant le Saint-Sacrement exposé. On croit que tout est permis, pourvu que le nombre de cierges ordonné par l'Eglise se trouve maintenu quelque part. Que penser de cette manière d'agir ?

2° Est-il permis de mettre sur le tabernacle, surtout quand le Saint-Sacrement est exposé, une garniture de fleurs, v. g. de liserons ?

3° Est-il permis, quand vient la fête de Ste Jeanne d'Arc, de mettre sur le tabernacle de petits drapeaux tricolores avec l'écusson du Sacré-Cœur de Jésus ?

R. — Ad I. Non, tout n'est pas permis à l'église en fait d'éclairage électrique [2], et le décret de la S. C. des Rites du 22 nov. 1907, n. 4206, dit plus que vous ne semblez croire [3]. Du reste, il est loin d'être le seul sur la matière.

L'éclairage électrique n'est jamais permis à l'autel. On ne saurait donc l'y employer licitement : 1° à la place des cierges de cire exigés par les prescriptions liturgiques (S. R. C., 4 juin 1895, n. 3859 ; 22 nov. 1907, n. 4206) ; — 2° même en sus de ces cierges, et uniquement pour augmenter l'éclat de l'illumination (S. R. C., 16 mai 1902, n. 4097 ; 22 nov. 1907, n. 4206 ; 17 janv. 1908, n. 4210, ad 1 ; 24 juin 1914, *Decretum)*, que ce soit d'ailleurs sur la table même de l'autel ou sur les gradins supérieurs de celui-ci (S. R. C., 24 juin 1914, *Decretum)* ; — 3° autour du tabernacle du Saint-Sacrement (S. R. C., 17 janv. 1908, n. 4210, ad 1) ; — 4° à l'extérieur et à l'intérieur du *ciborium* ou de l'exposition (S. R. C., 28 juillet 1911, n. 4275 ; cf. 17 janv. 1908, n. 4210, ad 1 ; 24 juin 1914, *Decretum)*.

Les usages (ou plutôt les abus) que vous signalez sont donc absolument blâmables.

Quant à l'emploi de la lumière électrique pour la lampe qui doit brûler devant le tabernacle du Saint-Sacrement, voir l'*Ami* du 25 octobre 1923, p. 682 [1].

Ad II. S'il est interdit de mettre des fleurs devant la porte du tabernacle dans lequel réside le Saint-Sacrement (S. R. C., 22 janv. 1701, n. 2067, ad 10), il serait bien plus inconvenant de disposer des vases de fleurs sur le tabernacle lui-même. Ce serait en effet, quel que fût le prétexte invoqué, méconnaître la destination sainte de celui-ci, et le réduire à l'état de vulgaire console. (Cf. S. R. C., 31 mars 1821, n. 2613, ad 6 ; 12 mars 1836, n. 2740, ad 1 ; 17 sept. 1897, n. 3966).

Mais rien, — du moins au point de vue strictement liturgique, — ne s'oppose à ce que l'on pare de liserons artificiels les colonnettes et les tentures du trône où doit être exposé le Saint-Sacrement. Reste à savoir si une telle parure sera toujours de bon goût...

Ad III. Le mouvement qui, il y a quelques années, se produisit en France pour faire placer dans nos églises et chapelles le drapeau national portant une image du Sacré-Cœur, obtint-il de Rome pleine approbation ? Il n'y fallait pas compter. L'innovation appelait des réserves à plus d'un titre ; elle avait contre elle, en particulier, plusieurs décisions antérieures du Saint-Siège, entre autres, — pour ne mentionner que la dernière en date, — le décret du St-Office du 24 novembre 1897 [2], défendant d'introduire le drapeau national dans les églises [3]. *A fortiori* donc il ne peut être permis de le mettre à l'autel et jusque sur le tabernacle.

[1] On lit dans le préambule de la déclaration du St-Office du 10 juin 1914 : « Supremæ S. Congregationi S. Officii relatum est, sacerdotes quosdam consuevisse benedictione donare crucifixos, asserentes iisdem applicare plenariam Indulgentiam, toties a fidelibus lucrandam, quoties osculum alicui ex præfatis crucifixis infixerint : id vero apostolica auctoritate Quum non sit de Romanæ Ecclesiæ consuetudine in facultatibus indulgentias applicandi quosdam limites discretionis excedere, etc. »

[2] Voir *Ami* 1923, p. 208, 682 et 683.

[3] La déclaration qu'y fait la S. C. commence ainsi : « Lux electrica vetita est non solum *una cum* candelis ex cera super altari, juxta Decretum n. 4097, *Natcheten.*, 16 maii 1902... »

[1] Dans ce n° du 25 octobre 1923, p. 683, l'*Ami* a reproduit toute la première partie de l'Instruction officielle dont la S. C. des Rites a fait suivre le décret du 24 juin 1914.

[2] Voir *Ami* 1898, p. 297. — Voir aussi la *Revue théologique française*, n° de mai 1898, p. 258-261.

[3] On sait par ailleurs que, même pour les bannières religieuses, le Rituel ne veut pas qu'on leur donne la forme des drapeaux militaires : « Præferatur crux, et ubi fuerit consuetudo, vexillum sacris imaginibus insignitum, non tamen factum militari seu triangulari forma. » (Rituel, tit. IX, c. I, n. 5).

IMPRIMATUR
Lingonis, die 16 aprilis 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 17 24 AVRIL 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Auriez-vous la bonté de donner votre avis sur une des conditions d'admission des enfants à la communion privée?

L'expérience atteste que les enfants de nos paroisses une fois munis de la communion privée ne se soucient nullement — malgré avis et recommandations très souvent réitérées — d'assister à la messe le dimanche. On ne les voit plus de mai à novembre, époque de la reprise des catéchismes. Les parents promettent bien de veiller à cela et de les envoyer chaque dimanche, mais ils n'en font rien.

Vu cette mentalité et cette mauvaise disposition, il me semble que l'*intention droite* fait absolument défaut. Que faire ? Est-ce là une mauvaise disposition qui rend indigne de la communion ? Ou bien, fermant les yeux sur la légèreté des enfants, faut-il les admettre avec le pressentiment qu'ils seront infidèles ?

Le principe de la communion privée est excellent, mais l'application est fort complexe. Eclairez, je vous en prie, cette question des « *dispositions.* »

R. — Quelque définition qu'on en donne, l'*intentio recta* dont il est question ici reste toujours chose subjective, à apprécier d'après les dispositions propres de la « personne » de l'enfant. L'*intention* de ses parents peut être mauvaise, la sienne restant excellente. Le tout est donc de savoir dans quelle mesure la mentalité religieusement insuffisante des parents influe sur celle de l'enfant, au point de vue, par exemple, du précepte dominical, seul en cause pour le moment.

Si l'enfant consciemment la partage, au point d'encourir, sous ce rapport-là, une grave culpabilité personnelle devant Dieu, il est tout clair que l'*intentio recta* lui fait défaut, ce que d'ailleurs son confesseur saura constater, avec toutes les conséquences pratiques d'un pareil état d'âme. C'est l'hypothèse la plus défavorable et la plus claire.

Mais, si le fait de manquer ainsi la messe le dimanche n'est pas imputable à la culpabilité propre de l'enfant, de quel droit l'en rendrait-on responsable, alors que son intention à lui, malgré le mauvais milieu et des apparences fâcheuses, reste « *recta* » ?

C'est la communion privée précoce qui est en jeu : il s'agit donc des tout petits (7, 8 ans...) chez lesquels, assurément, dans le cas qui nous occupe, la culpabilité n'est pas à présumer, mais à prouver. La preuve est difficile, en raison de la situation morale de l'enfant par rapport à ses parents, à leurs ordres, à leurs exemples, à leur direction éducative, bref, à l'exercice de l'autorité paternelle, qu'ils n'ont, en principe, ni le pouvoir ni le devoir de soumettre au contrôle de leur jugement.

C'est un point très délicat de psychologie et de morale, que d'apprécier exactement les états de conscience de l'enfant en pareil cas, au point de vue religieux, en présence des mauvais exemples qu'il a sous les yeux au sein même de la famille, en présence parfois d'ordres formels qui viennent corroborer encore l'influence fâcheuse des mauvais exemples.

Il se peut qu'on rencontre des cas « religieusement » plus favorables, chez certaines natures enfantines plus accessibles à la grâce et au respect des commandements de Dieu et de l'Eglise. L'antinomie de l'attitude pratiquement irréligieuse de leurs parents avec ce qu'ils croient être une loi morale gravement obligatoire en conscience, peut alors créer dans leur esprit un trouble, un doute, qui se résout en désapprobation formelle intérieure du mauvais exemple et en volonté interne, discrète, mais résolue, d'y échapper autant que possible, ou tout au moins de ne le subir qu'à contre-cœur. L'instruction religieuse et le confesseur aidant, c'est là, évidemment, une formation de conscience excellente, qui autorise, quant aux sacrements, la plus large et fréquente participation possible.

Mais telle n'est malheureusement pas l'hypothèse qui se réalise le plus ordinairement, et ce n'est pas celle que vise notre correspondant. Dans le cours ordinaire des choses, les enfants n'ont point une conscience précoce si éclairée ni si ferme de la résistance qu'il leur faudrait opposer aux influences pernicieuses de leur entourage. Par contre, aussi, ils n'en subissent pas non plus l'impression profonde et réfléchie qui pourrait suffire à détourner un adulte plus conscient de toute pratique religieuse. On dirait que leur petite âme tient sa comptabilité morale sur un registre en partie double dont une page est réservée aux parents, à la vie familiale, et l'autre au curé. Ils ne s'embarrassent généralement point, ou guère, de ce qu'il y a de contradictoire entre les deux directions qui sollicitent leur attention. Ils ont vaguement l'idée que ça ferait plaisir à M. le Curé s'ils allaient à la messe comme il le demande, s'ils répondaient à toutes ses invitations ; mais ils ont une vague idée aussi de l'autorité de tout repos qu'est celle de papa et de maman.

Problème angoissant pour le curé, pour le confes-

seur, quand il lui faut apprécier cet état d'âme v. g. pour la pratique des sacrements, et prendre une décision en conséquence. Réserve faite de la considération du scandale, dont il sera parlé tout à l'heure, nous disons volontiers que c'est plutôt l'*indulgence* prudente et expectante qui s'impose en pareil cas.

Car, enfin, nous devons logiquement appliquer à ces pauvres petits (nous le répétons : 6, 7, 8 ans) les principes de théologie morale *de Actibus humanis* qui inspirent nos solutions lorsque nous avons affaire à des adultes. Les enfants, quand ils ont des excuses *a tanto* et même *a toto*, méritent d'être traités avec la « bénignité » qui convient, ni plus ni moins que les grandes personnes.

Or, qui leur refusera l'excuse facile *a mortali*, à cet âge, dans ce milieu, sous ces pressions morales et matérielles qui chez eux sont, plus encore que chez tous autres, des obstacles à la plénitude consciente et libre de l'acte humain ?

— Très bien, dites-vous, d'accord ! Mais, quoi qu'il en soit de la psychologie personnelle et intime de l'enfant, où allons-nous, s'il faut fermer l'œil sur un fait aussi public et fâcheux que l'omission prolongée de la messe du dimanche, pour des « petits » que d'aucuns voudraient quand même admettre à la communion privée ?

— C'est un autre point de vue de la question, et tout différent, le point de vue du scandale. Nous l'avions réservé. Il est temps de l'aborder.

Les précautions et sanctions d'ordre public n'atteignent pas que des coupables. Les innocents, qui ne les ont point motivées, peuvent se trouver obligés de les subir. Le scandale a de ces exigences, dans l'intérêt du bien commun, qui l'emporte sur la considération des intérêts particuliers.

C'est le souci du bon ordre général qui légitime le refus d'admettre à la Communion solennelle un enfant par ailleurs bien disposé, parce que, sans sa propre faute peut-être, il a trop souvent manqué la messe au cours de son année de catéchisme. Son admission ferait scandale. C'est ce que le Règlement a prévu et voulu éviter. — Il y aurait scandale aussi à voir fréquenter la communion à titre privé par un tout petit qui s'abstiendrait pendant des semaines et des mois de paraître à l'église le dimanche. Nous disons scandale en règle générale, et sauf l'exception possible du cas tout exceptionnel où l'enfant serait manifestement, au vu et au su de l'opinion publique, victime, contre son gré, et malgré peut-être ses protestations, d'une tyrannie familiale notoirement antireligieuse.

Du reste, il ne faut pas oublier que, si le décret *Quam singulari* est favorable à la pratique de la communion précoce fréquente, il n'en fait pas une obligation comme pour le cas du précepte pascal qui est l'objectif principal de toute son argumentation. Si donc il y a de fortes raisons pour ne pas refuser, au moins une fois l'an, la communion, au titre pascal, à ces tout jeunes enfants, par ailleurs, on le suppose, munis des dispositions strictement requises, mais qui de fait n'observent point la loi dominicale, rien n'empêche, au contraire, de leur refuser la fréquence facultative de la communion privée.

Ce cas, du reste, doit être plutôt rare. Nous nous y arrêtons pour répondre à la question de notre correspondant. En réalité, il n'arrive guère qu'un enfant si mal élevé, en milieu si peu religieux, ait par lui-même le minimum de « goût » et de « dévotion » nécessaire pour que l'on songe prudemment à le mettre si tôt au régime de la communion fréquente.

Beaucoup plus commune est l'hypothèse de la première communion privée (pascale), de la seconde, de la troisième (pascale toujours) à accorder dès l'âge de 7 ans à un enfant qui ne vient que rarement à l'église le dimanche. C'est à celui-là que se rapportent nos explications et conclusions bénignes, que d'ailleurs l'urgence du précepte rend pour lui plus légitimes encore que pour tant d'adultes qui, dans les mêmes conditions, et avec plus de responsabilité personnelle de conscience, sont quand même admis à faire leurs Pâques. Sur ce point-là, à propos des petits dont on nous parle, nous opinons nettement pour les solutions indulgentes.

Mais cette indulgence « casuistique » demande à être, à un point de vue doctrinal plus élevé, tempérée par quelques réflexions complémentaires sur lesquelles nous voudrions maintenant appeler l'attention du lecteur.

* * *

Quel doit être au juste, à l'heure actuelle, le rôle du prêtre dans le *conflit* qui met aux prises l'*abus de l'autorité paternelle* avec la *conscience religieuse de l'enfant ?* Problème extrêmement délicat, qu'il faut résoudre pourtant. S'abstenir ? Intervenir ? C'est l'un ou l'autre. Il faut choisir.

Peut-être direz-vous : tantôt *s'abstenir* et tantôt *intervenir,* suivant les cas. — Sans doute ! Mais ce n'est pas là une réponse. C'est une attitude pratique à double détente qui suppose des principes, des idées directrices dont précisément le problème proposé réclame l'analyse. Dans son énoncé on a mis à dessein les mots « *à l'heure actuelle* » : ils sont suggestifs et veulent demander si l'état présent de nos mœurs individuelles et familiales autorise, en règle générale, l'emploi d'une méthode plutôt que de l'autre. En admettant donc qu'il y ait des circonstances où elles peuvent avoir tour à tour leur raison d'être, la question resterait toujours, de savoir laquelle des deux doit être « à l'heure actuelle » le plus communément adoptée, parce que la meilleure. Essayons de la résoudre.

Le conflit est un fait certain, fréquent, et logiquement destiné à se multiplier tous les jours davantage. On nous confie encore les enfants au catéchisme avec quelque possibilité pratique de bonne influence sur eux pendant le temps obligatoire qui sert de préface à la communion solennelle. Laissons de côté les exceptions de très bons ou très

mauvais milieux familiaux. Prenons la moyenne courante du jour.

La masse des parents se désintéresse de la formation religieuse de leurs enfants. Même quand elle n'y est pas radicalement « indifférente, » elle ne s'en occupe que très peu ou pas du tout. C'est l'affaire du curé, un temps à passer, après quoi... l'on verra à reprendre l'enfant, quand il sera libéré de cette période, estimée désagréable, gênante, un peu à la manière du service militaire. Nous dépensons alors des efforts apostoliques qui, certes, ne sont point peine perdue, ni sans effet appréciable pour le présent et pour l'avenir.

Mais 1° nous ne sommes pas secondés, parfois même notre action est neutralisée, annihilée, à l'école laïque, au foyer familial, et 2° la Communion faite, les enfants nous échappent; à quoi il faut ajouter 3° que très souvent, ils font pis que nous échapper : de très bonne heure ils se pervertissent intellectuellement et moralement dans les conditions de la vie areligieuse ou antireligieuse que leur font les parents, sous l'influence, désormais sans contrepoids, des mauvais discours, des mauvais conseils, des mauvais exemples, des mauvaises libertés de pensée, de paroles et d'actions, qui deviennent monnaie courante de leur vie nouvelle.

Tableau peut-être un peu chargé, pour la moyenne?... Pas trop, hélas! En tout cas, si l'on en peut encore discuter aujourd'hui, fatalement c'est la vérité de demain.

Voilà pour le cadre extérieur où évolue la vie de l'enfant pendant le temps des catéchismes et immédiatement après. Voyons maintenant ce qui se passe au fond de sa conscience. Il y a là matière à une étude de psychologie souverainement intéressante, qui vaudrait d'être creusée à fond, si nous en avions le loisir. Tâchons au moins d'en bien fixer les points essentiels.

L'enfance est par nature l'âge de la foi où, à peu près seule, et pendant longtemps, la connaissance « *d'autorité* » fait impression sur l'esprit. C'est donc aussi par excellence l'âge propice aux premiers développements de la foi surnaturelle. Et l'on sait par ailleurs combien sont profondes et durables les premières empreintes que reçoivent, de l'enseignement et de l'affection ambiante, les tendres facultés de l'enfant. Aussi les suppôts du diable épuisent-ils les plus infernales ressources de leur stratégie pour arracher l'âme des petits aux influences de la famille et de l'Eglise. Mais, si peu qu'il raisonne, l'enfant tout de même, et de très bonne heure, *compare* et ne tarde guère à se rendre compte, dans l'ordre de la pure sensibilité d'abord, puis sur le terrain des idées naissantes, de la diversité, de l'opposition aussi, des courants qui sollicitent sa native crédulité. Après avoir subi plus ou moins profondément l'influence surnaturelle moralisatrice du prêtre au catéchisme et au confessionnal, le jour vient inévitablement où il constate qu'on lui a demandé au nom du Bon Dieu, des attitudes, des pensées et des gestes rituels dont il n'aperçoit ni exemples ni échos autour de lui de la part de gens qu'il est habitué à considérer comme la principale autorité pratique de sa vie.

Déjà entamée par l'ambiance neutralisante, paralysante, de son milieu de famille et d'école, sa foi, disons sa bonne disposition religieuse générale, reçoit des coups plus meurtriers encore dans les conversations, où sans comprendre grand'chose au fond, il comprend tout de même que ses parents, le maître d'école, les grands amis de la maison, certains même de ses petits camarades n'ont point du Bon Dieu et de la religion la même idée que le curé. Car, ne l'oublions pas, la religion et le curé c'est tout un pour lui. Le curé est au catéchisme son « motif de crédibilité, » tout comme, en matières profanes, son maître à l'école, ses parents à la maison. Motif de crédibilité, disons-nous, et non pas motif de sa foi surnaturelle. Les théologiens nous comprennent. Ce qu'ils comprennent aussi, et tout le monde avec eux, c'est que les atteintes portées aux motifs de crédibilité ont par contre-coup leur répercussion sur la foi, sur la valeur d'autorité qui en est en définitive le fondement essentiel.

Un jour donc arrive où, au fond de sa conscience, l'enfant se demande et ne sait plus au juste qui a raison, qui il doit écouter, du curé ou de ceux qui le déconsidèrent devant lui. N'appelons pas cela une crise de foi; le mot est trop gros et porte trop loin. C'est un trouble, tout de même, une inquiétude, la semence tout au moins d'un doute grave tout prêt à germer avec l'âge, avec la réflexion et les libertés malsaines de la vie au grand air.

S'il a peu de puissance de raisonnement, l'enfant, en revanche, a de l'imagination et beaucoup de mémoire. On dit et répète devant lui que le catéchisme et les communions, c'est un temps à passer, après quoi il deviendra un homme, fera ceci et cela, comme les grands qui l'ont précédé et sont devenus indépendants du curé et de l'Eglise. Il s'en tient à cette pensée et s'applique volontiers à faire provisoirement « son service » de deux ans au catéchisme, comme à l'école dont il aspire non moins à être débarrassé.

Hypocrisie? non, certes! N'allons pas imaginer cela! Le jeu en serait pour lui beaucoup trop compliqué, au-dessus de ses moyens d'intelligence et de volonté. Non! C'est tout simplement et inconsciemment de la routine, de l'entraînement de coutume, avec la pensée vague peut-être que ça sera tout de même plus drôle d'avoir fini, mais sans mauvaise disposition positive de résistance aux influences du curé et de la religion. Aussi est-ce un fait d'observation courante que, *pendant ce temps-là,* qui est le temps des pratiques religieuses, les curés rencontrent presque toujours une docilité surnaturelle sincère chez les enfants du catéchisme en général, et même chez ceux qui vivent dans un mauvais milieu familial ou scolaire.

L'heure viendra peut-être où ces tristes influences auront plus tôt tout leur effet et feront de nos enfants du catéchisme de petits frondeurs, armés déjà

pour la lutte ouverte, ou peu s'en faut, contre le curé et ses « bondieuseries. » Le cas se présente déjà, mais il est encore, Dieu merci ! très exceptionnel. Il nous faudra alors changer de méthode et, au lieu de semer sur une terre encore à peu près vierge, commencer par la défricher. Mais c'est là une autre question, un hors-d'œuvre. Restons dans le domaine des réalités de l'heure actuelle.

De notre courte analyse des états d'âme de l'enfant *pendant la période du catéchisme* deux conclusions paraissent assez clairement se dégager : 1° l'esprit de l'enfant, ballotté par tant de vents contraires, est forcément dans un équilibre *instable,* d'où la menace d'une crise de conscience qui l'attend dans un avenir prochain ; 2° pendant la période des catéchismes l'enfant, en règle générale, reste néanmoins disposé à subir docilement l'influence religieuse, doctrinale et sacramentaire, du prêtre.

Mais voici que le conflit éclate, au sortir du catéchisme, entre les idées religieuses de la veille et les contradictions vivantes du lendemain. On connaît le drame et son triste dénouement. Les parents ont vite fait d'avoir le dernier mot, et quel mot ! L'enfant, s'il ne perd pas la foi, perd du coup, ou à brève échéance, la pratique religieuse. Curé, messe, confession, péchés mortels, enfer..., tout cela se perd vite comme dans la brume des souvenirs lointains.

Plus conscient de ses devoirs de chrétien, plus ferme dans les convictions de sa foi, mieux prévenu des attaques dont il lui faudra la défendre, plus indépendant de caractère sur ce point-là, il résisterait et ne tarderait guère à désarmer l'audace des violateurs de sa liberté de conscience, ou tout au moins, s'il lui fallait la subir pour un temps, il garderait au cœur, pour des circonstances meilleures, une salutaire volonté de persévérance.

Cet enfant idéal est-il un rêve ou une possible réalité ? L'un ou l'autre, suivant la solution qu'on voudra donner au problème ci-dessus énoncé, auquel, après ces préliminaires, il est temps de revenir maintenant. Convient-il au prêtre, pendant la période des catéchismes, de préparer explicitement l'enfant, par une formation supplémentaire, *à la lutte* imminente de sa conscience *avec l'autorité paternelle ?* Car, ce n'est pas assez de le mettre en garde contre les ennemis du dehors en général, si on ne l'arme pas à l'avance contre le plus redoutable et le moins redouté de tous pour lui : l'influence tyrannique des mauvais exemples et mauvais conseils *de la famille.*

* * *

Il faut s'*abstenir,* disent les uns, de « monter » l'enfant contre ses parents. Outre qu'il ne nous est pas permis de battre en brèche l'autorité paternelle, qui est de droit naturel, pareille entreprise de notre part serait une tentative gravement imprudente, impossible, inutile.

Imprudente, d'abord, parce que compromettante pour notre ministère, sur lequel rejaillirait de façon fâcheuse le reproche qu'on ne manquerait pas de nous adresser, d'user de notre influence pour *monter* les enfants contre leurs parents, jeter le désordre dans les familles, etc. Imprudente encore parce que, devant une pareille perspective, les parents refuseraient tout net de laisser leurs enfants fréquenter l'église, le curé, les catéchismes. Imprudente enfin, parce qu'elle aboutirait à la perte de toute vie religieuse chez les enfants victimes de la révolte des familles contre un pareil abus de notre part.

Impossible, d'ailleurs, cette intervention du prêtre sur un domaine qui, en définitive, échappe à sa compétence, qui sort, en tout cas, du programme de l'enseignement doctrinal religieux du catéchisme. Peut-on vraiment se leurrer de l'espoir d'arriver à préparer une âme d'enfant de 10 ou 11 ans à un pareil héroïsme de lutte religieuse contre l'autorité paternelle ? L'entêtement obstiné n'y suffit pas ; il y faut aussi des raisons, superficielles si l'on veut, mais enfin une sorte d'armature apologétique qui dépasse les capacités de cet âge tendre. Et si l'on n'est pas assuré d'obtenir le résultat rêvé avec les mieux doués, quel ne serait pas l'échec d'une pareille tentative sur la masse ?

L'échec, du reste, est à prévoir plus dommageable encore, quant aux conséquences pratiques auxquelles pareille préparation de combat, supposée possible, ne manquerait pas d'aboutir. Imaginons par hypothèse l'enfant intellectuellement armé en prévision de la lutte religieuse « domestique. » Où prendra-t-il, l'heure venue, pour résister à l'assaut des siens, à l'autorité paternelle même, la dose de volonté énergique et tenace, qui serait déjà de l'héroïsme chez un adulte ? Tant d'efforts de la part du prêtre éducateur auront donc été peine perdue, sans succès aucun pour le combat. Ils n'auront pour résultat que de mettre l'enfant, exagérément frappé de la gravité morale de ses devoirs, dans le cas de péchés formels plus accentués, par le fait conscient de sa désertion religieuse devant l'ennemi.

Donc, affirment les tenants de cette opinion, enseignons le catéchisme, tout le catéchisme ; ne négligeons aucun point de la formation morale et religieuse de l'enfant ; apprenons-lui, avec tout le soin apostolique possible, l'obligation morale des préceptes de la vie chrétienne ; prévenons-le des dangers futurs « en général » auxquels sa vertu et sa persévérance seront exposées plus tard dans le monde, et faisons-lui bien comprendre qu'il aura l'absolu devoir de s'en garder, d'y opposer une résistance courageuse, intransigeante, farouche, le devoir en un mot de rester toute sa vie fidèle à Dieu, à l'Eglise, à la religion. Quant au *conflit familial,* il n'y a que des inconvénients à s'en mêler directement. Mieux vaut s'abstenir.

* * *

Il faut *intervenir,* pensent les autres, et voici leurs raisons. Ce n'est pas l'intérêt d'un moment, c'est le sort de toute la vie surnaturelle de l'enfant

et son éternité qui est en jeu dans ce terrible problème. Voilà le point d'où il faut partir pour en raisonner juste. Sommes-nous, oui ou non, les apôtres de la foi révélée, de la vérité évangélique, des sauveurs d'âmes, obligés donc à mettre au second plan les courtes considérations d'ordre temporel devant cette exigence prédominante de notre primordiale mission de sanctification rédemptrice ? S'il ne s'agissait que d'un danger, même très grave, transitoire cependant et sans répercussions définitives sur la désorientation morale d'une vie tout entière, nous pourrions encore tolérer, nous taire, le mal, en somme, n'étant alors que temporaire, accidentel, susceptible de remède, et par là-même moindre que les « inconvénients » qu'on rencontrerait à vouloir l'empêcher.

Mais là n'est point du tout la question. On l'a très nettement posée en disant qu'il s'agit, non pas d'oppositions religieuses quelconques du côté de la famille, mais du conflit, inconnu jadis, fréquent aujourd'hui, qui met aux prises, en formelle contradiction, tout ce que l'enfant a appris au catéchisme avec tout ce qu'on lui enjoint d'oublier, et de pratiquer en sens contraire, dès qu'il a cessé d'être « sous la coupe du curé. » Voilà le point précis du problème.

A quoi peuvent servir les *généralités* de perspectives sur les dangers de l'avenir, si l'enfant n'est pas préparé au choc de celui-là, le plus redoutable de tous, le moins soupçonné de lui, le plus inévitable pourtant dans ses tristes conséquences de perversion religieuse, que révèlent tous les jours les constatations de notre histoire paroissiale contemporaine ?

Monter l'enfant contre ses parents ? Cela, jamais, certes ! Nous prêter pareille intention, une aussi absurde attitude, est calomnie pure ! Le prêtre a charge d'enseigner et de bien faire comprendre aux enfants le 4e commandement de Dieu. Imagine-t-on qu'il soit capable de trahir aussi grossièrement la loi naturelle et divine dont par sa mission il est l'interprète et le dépositaire ?

Mais, le respect dû à l'autorité paternelle oblige-t-il de coopérer par le silence, l'indifférence, la tolérance, à ses abus criminels ? La loi civile n'est pas de cet avis-là. Au risque de le « monter » contre ses parents, elle défend et protège l'enfant mis par eux en danger, ce qui est assez lui dénoncer leurs turpitudes, et lui apprendre à s'en garantir, à ne pas les imiter. En quoi la loi religieuse serait-elle blâmable d'employer, pour la même raison, le même procédé de défense des pauvres petits, menacés de se voir arracher ce qu'il y a au monde de plus précieux pour eux, leur foi, leur vie morale, le salut éternel de leur âme ? Après tout, s'il nous faut apprendre aux enfants à ne pas respecter au sein de la famille ce qui n'est pas respectable, ce qui est profondément immoral et détestable, l'autorité paternelle n'a qu'à s'en prendre à elle-même de la nécessité où elle met les éducateurs, curé, instituteur, de dénoncer à temps ses vices pour en éviter la contagion à son entourage.

Encore une fois, le mot est impropre et nous protestons énergiquement contre son emploi. Mais, si l'on y tient, nous dirons que ce n'est pas un abus de pouvoir, mais un devoir sacré que de « monter » un enfant contre ses parents, quand ceux-ci vont commettre l'abominable crime de le « monter » contre Dieu.

Imprudence ?... Sous l'angle étroit d'une perspective humaine terre à terre, peut-être, et encore ! Au point de vue de la persévérance religieuse du petit qui vient de faire sa première et dernière communion pour n'y plus revenir, l'imprudence est dans la complicité silencieuse de l'abstention, et non pas dans le fait de préparer le sauvetage du malheureux qui va se noyer.

On en jasera ; on s'en fâchera, etc... — De quoi ne jasent et ne se fâchent point les impies qu'irritent jusqu'aux moindres détails de notre ministère apostolique ? La partie saine de la paroisse nous approuvera. Que pouvons-nous souhaiter de plus et de mieux ?

Les familles mécontentes cesseront de laisser leurs enfants aller au catéchisme ?... Ceci serait plus grave. D'abord, est-ce bien sûr ? Il s'en trouvera peut-être, parmi les plus « avancées. » Mais combien voudront les imiter ? Il est très vraisemblable, au contraire, que la plupart, tout en restant au fond peu flattées du souci énergique que prend le curé d'assurer pour l'avenir la persévérance religieuse de l'enfant, ne verront là, après tout, qu'une attitude logique de sa part, et ne se croiront pas, pour autant, dépossédées de leur maîtrise sur la direction de la vie future de l'enfant.

Et pourquoi, en balance avec ce fâcheux pronostic, ne pas mettre celui des cas, assurément nombreux, où, devant les résistances et volontés nettement affirmées de l'enfant, on prendra tout simplement le parti de le laisser « faire de la religion » à son goût ? C'est là un point capital de psychologie familiale auquel on n'apporte pas l'attention qu'il mérite. Moitié par secret instinct de ne pas se charger trop de responsabilités sur ce sujet où la liberté de conscience est en jeu, moitié aussi peut-être pour avoir la paix ou faire œuvre de libéralisme, les parents laisseront faire. L'expérience constate que la foi vive et obstinée de l'enfant arrive souvent à avoir raison des premières oppositions antireligieuses qu'il rencontre au foyer domestique.

En tout cas, quoi qu'il advienne, il ne peut rien advenir de pis que la *perversion* du pauvre petit ; et voilà qui vaut la peine de risquer ce qu'on appelle, un peu trop humainement, une imprudence, et qui n'est en réalité qu'un acte on ne peut plus normal de la vertu surnaturelle de prudence.

Quant aux discordes, désaccords de pensées et de conduite dont nous serions l'occasion dans les familles, nous prendrons au sérieux cette sotte objection le jour où l'on voudra bien nous dire de quel droit, et pourquoi, l'instituteur laïque, nullement neutre — il n'en existe pas, — se permet,

sans qu'on le décrète comme d'abus, de jeter par ses enseignements, ses manuels d'histoire, ses suggestions et ses exemples, le désordre dans nos familles catholiques ? Le diable brouille les cartes chez nous ; de quoi se plaint-il s'il nous arrive d'en faire autant chez lui ? Ce n'est pas notre fait si la lutte religieuse se trouve aujourd'hui transportée jusque sur le domaine familial. Elle y est ; c'est un devoir sacrosaint pour nous d'y prendre la part qui incombe, de droit divin absolu, à notre ministère de foi et de morale évangélique.

— Mais, dit-on, c'est grosse imprudence pour la conscience même de l'enfant, que vous allez mettre en occasion prochaine de faute grave formelle, s'il constate que, devant l'opposition paternelle, il ne peut remplir le devoir dont vous lui aurez accentué, avec une précision trop pressante, l'urgente gravité sous peine de péché mortel.

— Pardon ! Pas d'équivoque ni de sophisme ! Nous ne parlons pas de jeter brutalement l'enfant en révolte ouverte contre ses parents, avec péché mortel pour lui au bout du combat s'il y succombe. C'est absurde !... Nous disons qu'il faut former la conscience de l'enfant pour l'éventualité expresse des conflits, et le premier prêtre venu sait ce que cela veut dire : *former la conscience*. A tout hasard redisons-le.

Il faudra attirer l'attention du pauvre petit sur l'irréligion de son père ou de sa mère, lui dire nettement que cela n'est pas bien et qu'il ne doit pas suivre de pareils exemples, et donc qu'il devra, avec toute la persévérance et la ténacité possibles, rester, pour son compte, persévérant dans sa foi et ses pratiques religieuses du catéchisme. Mais l'on aura grand soin aussi de lui commenter la règle commune : *ad impossibile nemo tenetur*, et de lui expliquer que, s'il ne lui est pas possible d'accomplir les actes de la vie chrétienne, il ne commettra aucun péché dans le fait de s'en abstenir, et que le Bon Dieu, alors, lui demandera seulement de lui garder sa sincère fidélité au fond du cœur, jusqu'au jour où, redevenu plus libre, il pourra reprendre le cours, interrompu malgré lui, de sa pratique des sacrements, de ses Pâques peut-être, de ses exercices religieux. Où voit-on, après cela, que la préparation au combat condamne « imprudemment » l'enfant à des tortures de conscience, au péché mortel, en cas d'insuccès ?

Impossible, pareille préparation ?... : — Pourquoi ? On parle d'armature apologétique... Voilà qui sonne trop fort et peut facilement sonner faux. Prenons le mot, non dans son acception savante, mais pour ce qu'il signifie dans sa toute simple réalité. Combattre une erreur, démasquer un vice, ménager les triomphes de la vérité et de la vertu, c'est de l'apologétique. Tout le monde ici-bas fait quotidiennement de l'apologétique, comme M. Jourdain de la prose, sans le savoir. Est-ce que le catéchisme n'est pas une apologétique, les sermons du curé aussi, et aussi ses conversations, quand il écarte de l'esprit de ses paroissiens, de ses petits enfants, les objections, les pierres d'achoppement où leur simplicité pourrait dangereusement se heurter ? Si apologétique il y a dans cette affaire, disons qu'il faut tout bonnement lui ajouter, à l'usage de nos petits, un chapitre consacré à la défense de leur foi et de leur morale contre les attaques domestiques.

Et nous ne voyons pas du tout ce qu'il y aurait là-dedans d'inabordable aux capacités intellectuelles et volontaires de l'enfant. Est-ce que vraiment il lui serait impossible de comprendre *la veille,* avec le devoir de ne s'en point troubler ni laisser influencer, un péril pour sa foi, en face duquel il se trouvera le *lendemain ?* Que l'éducation de la conscience sur ce chapitre soit besogne délicate, difficile même, *du côté de l'éducateur,* c'est vrai ; mais pas du côté du sujet, certes, qui est tout aussi capable d'entendre cette vérité-là que tant d'autres, moins obvies pour lui, pratiquement plus éloignées des contingences immédiates de sa vie quotidienne.

Tout cela, dit-on encore, ne servira quand même à rien, à rien du moins de ce qu'on espère ; car, si l'on n'aperçoit guère à l'horizon les avantages de « l'intervention, » l'on en voit très bien, par contre, les graves inconvénients. L'enfant, impuissant à résister, succombera quand même, avec cette circonstance aggravante qu'il gardera une impression plus douloureuse et décourageante de la défaite qu'il aura essuyée.

Inutile d'y revenir : nous avons déjà dit ce qu'il faut penser du pessimisme à priori d'une pareille prophétie. A nous en tenir aux leçons de l'expérience, et aussi un peu s. v. p. aux secours efficaces de la grâce en pareil cas, nous restons persuadé qu'il faut prophétiser, avec pleine confiance, en sens tout opposé ; et, pour en finir avec cet ordre de considérations un peu en l'air, nous déclarons être de ceux qui estiment que l'obligation d'un devoir de conscience ne se mesure pas sur la probabilité des circonstances agréables qui peuvent accompagner son accomplissement. A notre tour nous concluons : c'est la foi, la vie religieuse de l'enfant qui est en jeu ; seuls, nous pouvons essayer au moins de la sauver ; donc, nous devons *intervenir.*

* * *

Nous avons à dessein accentué les arêtes vives des deux opinions, afin de mieux mettre en relief la diversité des idées fondamentales dont elles s'inspirent. En fait, nous ne pensons pas qu'il y ait parmi nous beaucoup de tenants de l'une ou de l'autre dans sa forme absolue. Les *tendances* néanmoins existent, et c'est à leur sujet qu'il nous faut maintenant présenter notre avis.

Le lecteur aura sans peine constaté nos sympathies pour la seconde, et deviné que nous sommes « interventionnistes. » C'est exact. Nous croyons l'heure venue, pour le clergé pastoral, d'orienter auprès des enfants son action apostolique dans cette voie nouvelle, puisque, au lieu de nous aider, les familles se prennent maintenant à démolir l'œuvre de foi et de salut laborieusement édifiée

par nous au catéchisme. Mais, en si grave problème, nous demandons à apporter à la thèse de l'intervention quelques restrictions et précisions nécessaires, pour la mettre sagement à ce que nous estimons être le point exact de pratique qui convient.

Tout d'abord, il faut éviter les généralisations fausses. Beaucoup de pauvres petits sont dans la désastreuse situation familiale que nous avons envisagée comme point de départ de notre étude ; pas tous, et tant s'en faut encore, Dieu merci ! Il ne saurait donc être question d'user indistinctement vis-à-vis de tous les enfants du catéchisme d'une même méthode d'adaptation au combat. Les curés savent à l'avance où se trouvent les milieux domestiques de perversion. C'est de ceux-là seulement, et des enfants qui les fréquentent, qu'ils ont à se préoccuper.

D'où il résulte que cette préparation *très spéciale* de conscience ne doit pas faire l'objet d'un enseignement public, ni en chaire ni au catéchisme. Elle relève, par sa nature intime, de la direction, du confessionnal, de la conversation privée. C'est un véritable « cas de conscience » à résoudre dans le tête-à-tête d'entretiens discrets, et cela d'autant plus que sa résolution est nécessairement sujette à varier beaucoup d'un sujet à un autre, suivant la diversité des circonstances « enfantines » et « familiales » qui caractérisent le conflit.

Du reste, il faut revenir sur cette capitale observation : il ne s'agit pas du tout de mettre l'enfant en méfiance générale à l'égard de ses parents, ni de diminuer en quoi que ce soit à ses yeux la portée pratique du 4e commandement de Dieu, mais seulement d'éveiller *expressément* son attention sur le point de sa persévérance religieuse, sur les oppositions qu'il y rencontrera *auprès des siens*, et le devoir qu'il a de rester toujours en garde contre les mauvais exemples et les discours malédifiants qu'il pourra rencontrer *dans son entourage*. Et encore, à notre avis, conviendrait-il, dans la plupart des cas, de réserver ces suprêmes avertissements et conseils pour les derniers temps de la période catéchistique.

Rien donc, en tout cela, qui ne puisse être prudent, discret, efficace, à l'abri des critiques malveillantes ; rien non plus qui ne soit dans le rôle du prêtre, dont le devoir ici est commandé par le droit correspondant, supérieur, naturel et divin, de l'enfant.

Il devient nécessaire d'insister, en public, pour tout le monde, et plus spécialement en particulier dans le cas du conflit qui nous occupe, sur le caractère de ce droit personnel, absolu, intangible qu'a tout être humain de vivre sa vie religieuse comme il l'entend, comme sa foi le lui demande. Il faut apprendre *fortement* aux enfants que la religion est affaire qui ne regarde que *leur conscience* et le Bon Dieu, qu'ils n'ont par conséquent à tenir compte d'*aucune autorité* sur la terre, qui prétendrait s'en mêler pour troubler leur foi et les détourner de la pratique religieuse. C'est sur cette considération fondamentale qu'on pourra utilement s'appuyer pour renforcer énergiquement, chez l'enfant menacé de perversion, la conscience de son « moi » totalement « indépendant » de quiconque et de quoi que ce soit en matière de religion, pour éveiller vigoureusement sur ce point-là ses puissances de ténacité et de résistance aux envahisseurs de sa liberté de conscience.

Les jeunes d'aujourd'hui sont vite mûrs en toute sorte de choses d'ordre profane. A nous de ne pas rester en arrière dans cette évolution des mœurs contemporaines ; à nous de mûrir et de tremper, vite aussi, ces petits caractères pour les combats qu'ils n'éviteront pas, où ils succomberont fatalement s'ils n'en sont déjà nettement prévenus, et tout exprès préparés à y lutter avec succès pour la sauvegarde de leur vie morale, qu'il faut leur apprendre à estimer infiniment plus que leur existence matérielle.

Pour conclure, nous pensons que l'intervention formelle, précise, dans le *conflit familial* où se joue l'avenir religieux de l'enfant, va de plus en plus s'imposer, et cela très légitimement à tous points de vue, à la sollicitude des éducateurs de la jeunesse, et en particulier au prêtre pendant la période des catéchismes. Là où les parents, au lieu d'être nos alliés, sont nos ennemis, nous ne pouvons plus, à leur endroit, devant la conscience de l'enfant, rester silencieux, neutres ou indifférents, amis encore moins. Pareille attitude, nous n'osons pas dire pareil double jeu, aurait vraiment trop l'air d'une complicité dans la ruine spirituelle de l'enfant. C'est pour lui, comme pour ses parents, et aussi pour nous qu'il est écrit : *Obedire oportet Deo magis quam hominibus* (Act., v, 29).

Q. — 1° Me basant sur le c. 986, je prétendais devant quelques confrères qu'un prêtre qui commettrait un homicide *dans le cas de légitime défense* pourrait, sans aucune dispense, célébrer et administrer les sacrements.

2° En second lieu, je disais : Puisque pour encourir une *irrégularité* il faut qu'il y ait faute grave, pourquoi n'en serait-il pas de même dans le cas de *suspense ?*

Mes confrères affirment que j'ai tort. Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Ad I. *En théorie,* vous avez parfaitement raison. Mais vous savez qu'il est parfois difficile d'appliquer *à la pratique* une théorie, et de trouver un cas précis et concret où la théorie joue pleinement et dans toute sa rigueur. Il en est particulièrement ainsi quand il s'agit de la légitime défense en général, et de l'irrégularité *ex delicto homicidii* en particulier.

La théorie peut très bien être exprimée par les termes dont vous vous servez : « Un prêtre qui commettrait un homicide *dans le cas de légitime défense* pourrait, sans aucune dispense, célébrer et administrer les sacrements. » C'est rigoureusement exact comme principe : ce prêtre ne serait pas tombé dans l'irrégularité du c. 985-4°. Mais il est besoin de quelques précisions.

Il importe de remarquer que le droit canonique est fort sévère pour déterminer le cas où existe la possibilité d'invoquer la légitime défense.

D'abord, le cas de légitime défense ne saurait exister que si l'agression ou prétendue agression, contre laquelle on se défend, est injuste. Le criminel que les gendarmes veulent arrêter n'est pas, contre eux, dans le cas de légitime défense, ni le condamné à mort contre le bourreau qui le conduit à l'échafaud. D'après de nombreux canonistes, ne serait pas non plus dans le cas de légitime défense, celui qui aurait à se défendre contre quelqu'un à qui il aurait fait tort, alors que ce dernier voudrait tirer vengeance de l'injure reçue ou du dommage supporté. Dans ce cas, tout est à juger d'après les circonstances, à cause de la diversité d'opinions des canonistes, et c'est le compte qu'il faut tenir des circonstances qui explique des décisions au premier abord contradictoires de la S. C. du Concile.

Il est certain, par ailleurs, que celui qui ne fait que *se défendre,* ne commet pas de délit, quelle que soit la loi qu'il puisse violer matériellement. Son acte est conforme au droit, suivant l'axiome : « *Quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit, jure fecisse intelligitur.* » Cet axiome est en plein accord avec la 4e règle du droit des Décrétales : « *Quod non est licitum lége, necessitas fecit licitum.* » — Mais l'excuse de la légitime défense ne peut être invoquée que suivant la rigoureuse nécessité strictement interprétée. Le délit commence lorsque celui qui viole la loi en raison de sa propre défense, excède les limites du droit de légitime défense, et dépasse ce que les canonistes appellent le *moderamen inculpatæ tutelæ.* Or il est facile de le dépasser, d'autant plus facile que le droit canonique est loin d'admettre sur ce point, et de déclarer licite, tout ce que les lois civiles ne punissent pas.

L'art. 321 du Code pénal français déclare que : « Le meurtre ainsi que les blessures et les coups sont excusables, s'ils ont été provoqués par des coups ou violences graves envers les personnes. » Le droit canonique n'admet pas l'excuse du meurtre provoqué par des coups ou des violences, même graves. Pour qu'il n'y ait pas délit (avec toutes ses conséquences, irrégularité, etc.), il faudra que le meurtre ait été *le seul moyen* d'éviter, non pas les coups et blessures ou violences graves, mais *la mort.* Le meurtre provoqué par des coups, blessures, violences, sans qu'il y ait eu danger réel et imminent de mort, et d'une mort qui n'a pu être évitée qu'en tuant, ne sera jamais excusé *au for externe.* Il se pourra qu'il n'y ait au for interne qu'une culpabilité bien atténuée, en raison de l'impossibilité qu'on a crue réelle de ne point pouvoir s'en tirer autrement, ou de toute autre circonstance. Au for externe, le droit et le juge ne regarderont que la *réalité,* et non l'*intention* ou les *illusions.* Ils n'admettront pas la licéité du meurtre accompli pour éviter un autre danger que la mort ; ils ne l'admettront pas, s'il leur paraît qu'il y avait un autre moyen d'éviter la mort ; encore moins admettront-ils que le meurtre soit une *réponse,* une *réplique,* à des coups, blessures, violences, etc.

L'art. 322 érige en principe que : « Les crimes et délits mentionnés au précédent article sont également excusables, s'ils ont été commis en repoussant pendant le jour l'escalade ou l'effraction des clôtures, murs ou entrée d'une maison ou d'un appartement habité ou de leurs dépendances. » Et on lit à l'art. 324, § 2 : « Dans le cas d'adultère, prévu par l'art. 336, le meurtre commis par l'époux sur son épouse, ainsi que sur le complice, à l'instant où il les surprend en flagrant délit dans la maison conjugale, est excusable. » — Dans ces cas, la loi civile reconnaît l'existence de l'excuse, et l'art. 336 diminue la peine dans des proportions que le droit canonique ne saurait admettre. Si la peine portée est ordinairement la peine de mort, l'excuse la réduit à de 1 à 5 ans d'emprisonnement. Toute autre peine que celle de mort est réduite à un emprisonnement de 6 mois à 1 an. Si l'acte coupable n'est pas un crime, mais seulement un délit, la peine est réduite à un emprisonnement de 6 jours à 6 mois.

Dans tous ces cas, le droit canonique n'excuserait pas en quoi que ce soit l'homicide, même partiellement. Rappelons que le Pape Alexandre VII a condamné, en 1665, la proposition suivante : « Non peccat maritus occidens propria auctoritate uxorem in adulterio deprehensam [1]. »

« Il n'y a ni crime ni délit, dit l'art. 328, lorsque l'homicide, les blessures et les coups étaient commandés par la nécessité actuelle de la légitime défense de soi-même ou d'autrui. » C'est le principe, et fort bien exprimé. Le droit canon l'admet, suivant le droit naturel : *Vim vi repellere licet.*

Mais l'application que fait du principe l'art. 329 du Code pénal dépasse les applications permises par le droit canonique, au moins si l'on prend les termes dans leur valeur absolue : « Sont compris dans les cas de nécessité actuelle de défense, les deux cas suivants : 1° Si l'homicide a été commis, si les blessures ont été faites, ou si les coups ont été portés en repoussant pendant la nuit l'escalade ou l'effraction des clôtures, murs ou entrée d'une maison ou d'un appartement habité ou de leurs dépendances ; 2° Si le fait a eu lieu en se défendant contre les auteurs de vols ou de pillage exécutés avec violence. »

L'excuse totale de l'homicide accompli dans ces deux conditions, voilà ce que le droit canonique n'admet aucunement. Il exige rigoureusement une égalité de la riposte avec l'attaque, et n'admet qu'on tue que dans le seul cas de danger de mort, et quand il n'est possible d'éviter la mort que par le meurtre de l'agresseur injuste : *mortem aliter vitare non valens,* dit la Clémentine unique *de homicidio* (V, 4). Le cardinal d'Annibale *(Summula,* I, 423) explique fort bien cet *aliter :* « Il n'y a pas d'excuse, si l'on avait pu se défendre par la

[1] Propos. 19e des condamnées par le décret du 24 sept. 1665. (Denzinger-Bannwart, ed. 11, n. 1119).

fuite, ou de quelque autre façon, sans danger ou déshonneur. »

Chaque fois que l'homicide est sans excuse canonique, l'irrégularité est encourue. « Il n'échappe pas à l'irrégularité, dit le cardinal Gasparri (*De Sacra Ordinat.*, I, 433), celui qui, étant attaqué, tue ou mutile son agresseur, s'il avait pu d'autre façon défendre sa vie sans péril ou sans déshonneur, par exemple, en fermant sa porte, en appelant à l'aide, en ne s'exposant pas au danger de l'agression, en frappant seulement l'agresseur, en fuyant, etc. »

Remarquez les paroles de l'illustre canoniste : « en ne s'exposant pas au danger de l'agression. » Le seul fait de s'exposer au danger de l'agression, même de l'agression injuste, produira facilement que l'irrégularité sera encourue.

Aussi doit-on conclure qu'*en pratique*, il est bien rare qu'on ne doive pas demander dispense de l'irrégularité après tout homicide, au moins *ad cautelam*. Cette conclusion ressort aussi des décisions de la S. C. du Concile. On cite bien des causes soumises sur ce point à la Sacrée Congrégation : on n'en cite pas où elle ait trouvé que la dispense fût inutile.

Ad II. Quant à la *suspense*, on ne saurait l'encourir sans l'existence d'une faute grave. Vous n'avez pas besoin, pour le prouver, de recourir à la théorie de l'irrégularité, et d'en tirer une conclusion. Le canon 2242, § 1, vous suffit, qui dit expressément qu' « une censure ne saurait punir qu'un délit externe, *grave*, consommé, et uni à la contumace, » c'est-à-dire au mépris de la loi et du supérieur qui a porté la peine ou qui en rappelle l'existence.

Appliquez ce principe à l'homicide suivant ce que nous disons plus haut. Si en donnant la mort, on n'a pas dépassé le *moderamen inculpatæ tutelæ*, il n'y a pas faute du tout (cf. c. 2205 § 4). Si le *moderamen* a été dépassé, si la riposte a excédé l'attaque, si on a donné lieu à l'agression, si on s'est exposé sans nécessité à l'agression, l'homicide entraîne faute externe. Evidemment la faute est plus ou moins grave. Dès qu'elle peut être estimée grave, il y a irrégularité, et par conséquent suspense.

Qui jugera de cette gravité et de ses conséquences ? Jamais le délinquant, au for externe. Le juge, évidemment, si l'affaire est portée à son tribunal, et en tout cas l'Ordinaire, pour le for externe ; la conscience de chacun, éclairée par un conseiller prudent si besoin, pour le for interne. Mais n'oubliez pas que suspense et irrégularité sont affaire du for externe.

Q. — Vaut-il mieux faire dire des messes de son vivant qu'après sa mort, est un sujet important et toujours d'actualité. S. S. Benoît XV, à la date du 31 mai 1921, dans le bref *Sodalitatem*, tranche la question en disant :

« Les fruits du sacrifice de la messe sont d'une bien plus grande efficacité pendant la vie qu'après la mort, car l'application qui en est faite aux vivants bien intentionnés et bien disposés est plus directe, plus certaine et plus abondante ; en conséquence, la messe, avec la vertu de nous assurer la grâce de la persévérance finale, a encore celle de nous offrir dès cette vie le moyen efficace d'apaiser la justice de Dieu et d'acquitter entièrement ou au moins d'abréger considérablement l'expiation des peines du purgatoire.

« Un trop grand nombre d'hommes, oublieux et ingrats, négligent malheureusement de faire célébrer le saint sacrifice de la messe pour le repos éternel des personnes qui leur furent chères ; mais un bien plus grand nombre encore, au grave préjudice de leurs intérêts spirituels, ignorent que ce sacrifice leur serait d'un bien plus grand profit, si, de leur vivant, ils le faisaient offrir pour eux, au lieu de laisser à leurs héritiers, à leurs proches ou à leurs amis, le soin de le faire célébrer pour le soulagement de leurs âmes après leur mort. »

Voilà qui va à l'encontre des idées qui avaient cours jusqu'ici ; aussi un confrère auquel je fis lire le texte ci-dessus dit : « Ici le Pape ne parle pas *ex cathedra*, par conséquent... » Je crois cependant qu'on peut s'en remettre les yeux fermés au Pape enseignant même comme personne privée !

Pour arriver à faire comprendre aux fidèles l'avantage de faire dire des messes de leur vivant, l'*Ami* voudrait-il bien avoir la bonté de développer un peu la pensée du Saint-Père ?

R. — L'*Ami* veut bien revenir sur la question que vous lui posez, et qu'il a traitée déjà bien des fois.

Mais il doit dire tout de suite qu'il ne peut partager votre manière de voir sur le sens et la portée du bref *Sodalitatem*.

Rien, en effet, ni dans l'objet de ce bref, ni dans le but qu'il poursuit, ni dans les termes dans lesquels il est conçu, n'indique de la part de Benoît XV l'intention de vouloir mettre fin à une controverse, ou de vouloir *trancher la question*, comme vous le dites, si toutefois il y avait question à trancher.

1. — Ce bref, si on le considère dans son ensemble, sans s'arrêter à une phrase particulière qui demande à être comprise au moyen du contexte, a pour but d'accorder des indulgences à l'*Association pieuse* de Notre-Dame de la Bonne Mort de Tinchebray, pour la récitation d'une prière qu'il approuve, et pour la célébration du saint sacrifice à l'intention d'obtenir une bonne mort pour soi et pour les autres, selon le but de l'Association.

Ce but détermine naturellement le contenu du bref, qui roule tout entier sur les précieux avantages que présentent, pour tous les fidèles chrétiens, le souvenir habituel de la mort, le désir de la rendre bonne, la prière faite à cette intention, et surtout l'efficacité toute particulière du saint sacrifice pour obtenir cette grâce la plus précieuse de toutes, en même temps que la remise des peines temporelles qui peuvent rester à solder, le péché une fois pardonné.

Et, à ce sujet, le bref, dans la phrase détachée par notre correspondant, fait ressortir tout particulièrement les avantages que les vivants peuvent retirer de l'oblation du saint sacrifice, offert dans le but d'obtenir la grâce d'une bonne mort et de s'y préparer, car les fruits du saint sacrifice offert

pour les vivants sont plus abondants que ceux qu'il leur procurerait après leur mort. Cette constatation amène le Pape à regretter vivement que les chrétiens, animés de bons sentiments et bien disposés à recueillir les fruits si précieux que le saint sacrifice peut leur procurer, ne pensent pas à utiliser ce puissant moyen de sanctification et d'expiation et laissent à leurs héritiers, par une ignorance regrettable, le soin de faire célébrer pour eux le saint sacrifice après leur mort.

Il est bien question là d'*ignorance regrettable* d'un trop grand nombre de fidèles, qui, pour se ménager après leur mort une plus prompte délivrance du purgatoire, s'assurent la célébration d'un certain nombre de messes, mais négligent les fruits autrement précieux qu'ils en recueilleraient de leur vivant, même au point de vue de la peine temporelle due pour leurs péchés pardonnés. Mais on n'y voit nulle part rien qui indique l'intention de se prononcer contre une opinion théologique quelconque opposée à ce qu'expose le bref.

2. — Y a-t-il même et y eut-il une controverse théologique sérieuse sur le point que signale la consultation, à savoir : s'il est ou non préférable de faire célébrer, pour soi-même ou pour les autres, le saint sacrifice de son vivant, ou de renvoyer cette célébration après la mort, pour obtenir une délivrance plus rapide du purgatoire ?

Nous avouons n'avoir rencontré aucune mention de cette controverse dans aucun ouvrage de théologie, parmi tous ceux (et ils sont en nombre assez respectable) que nous avons pu consulter.

La *Nouvelle Revue théologique* en publiant le bref *Sodalitatem* se contente de dire que le Pape y rappelle des vérités qu'il est très utile de ne pas oublier ; mais elle ne signale aucune opinion théologique plus ou moins opposée aux vérités si opportunément mises en évidence par le bref. C'est que sans doute, comme nous, elle ne connaît pas de controverse sur ce point.

Bien des fois déjà l'*Ami* a eu à répondre à des questions à peu près identiques à celle qui nous occupe. Il s'est contenté de rappeler les raisons plus tard invoquées par le Bref, pour mettre en évidence les multiples avantages qu'il peut y avoir à faire célébrer, de son vivant, le saint sacrifice en vue d'obtenir la grâce d'une bonne mort pour soi ou pour les autres ; mais il n'a mentionné non plus aucune controverse en sens contraire. Vous pourrez vous en rendre compte, en particulier, année 1908, p. 1039 ; année 1909, p. 1146 ; etc.

Dans ce dernier article il concluait que, en général, il vaut mieux faire dire des messes de son vivant que de les remettre après sa mort, mais qu'il est cependant bon aussi d'en réserver un certain nombre pour le temps qui suit la mort : ce qui ne contredit en rien le bref *Sodalitatem*.

Sans avoir donc à recourir aux critères qui permettent de distinguer, dans un document pontifical, sa nature d'acte de la suprême Autorité tranchant une controverse, nous pouvons conclure que le bref *Sodalitatem* n'a en vue aucune controverse théorique qui, d'ailleurs, ne paraît pas exister, mais qu'il donne des conseils très opportuns aux âmes soucieuses d'assurer leur bonheur éternel, même de l'augmenter et d'en hâter le moment après la mort.

Il suffit, en effet, de comparer les fruits que le saint sacrifice peut procurer aux vivants, d'une part, et aux défunts de l'autre, pour se rendre compte de l'énorme différence en faveur des premiers.

Car, comme le dit le bref *Sodalitatem*, l'application des fruits du saint sacrifice aux vivants bien intentionnés et bien disposés est plus directe, plus certaine et plus abondante, que celle qui en est faite aux défunts, puisque, avec la vertu de leur procurer la grâce de la persévérance finale, il a encore celle de leur offrir le moyen efficace d'apaiser la justice de Dieu et d'acquitter entièrement ou au moins d'abréger considérablement l'expiation du purgatoire. « Sans compter, ajoute encore avec raison le Bref, que, par la vertu du saint sacrifice, nous pouvons éviter de nombreuses fautes, tout en obtenant le pardon de celles déjà commises, et être efficacement aidés dans l'acquisition de mérites plus abondants. »

Pour les défunts, au contraire, l'application des fruits du saint sacrifice ne peut que leur procurer une diminution plus ou moins notable des peines du purgatoire par voie de satisfaction et peut-être d'impétration, mais dans la mesure que Dieu seul connaît. (Voir Vermeersch, *Theol. Mor.*, t. III, n. 315).

Il y a donc un avantage considérable à faire célébrer pour soi-même le saint sacrifice de son vivant, plutôt que d'en renvoyer la célébration après la mort, puisque dans ce dernier cas on ne peut recueillir de l'oblation du saint sacrifice qu'une minime partie des avantages qu'on aurait pu en retirer de son vivant.

3. — Mais peut-être, dans votre question, considérez-vous un point de vue tout autre, dont l'*Ami* a eu à s'occuper plusieurs fois aussi, savoir : si, pour être bien sûr que les messes qu'on désire avoir après sa mort, seront certainement célébrées, il ne serait pas préférable de les faire dire de son vivant, avec l'intention que le fruit n'en soit appliqué qu'après la mort.

A cela il faut répondre, comme l'a fait l'*Ami* à plusieurs reprises, que rien ne nous autorise à penser que le fruit du saint sacrifice puisse rester ainsi *en suspens*, loin de là, et par conséquent ce serait un calcul peu sage, et plus condamnable encore que l'insouciance blâmée par Benoît XV, d'employer un tel moyen pour s'assurer des satisfactions après la mort.

Finalement il faut conclure que, *en soi*, il est plus avantageux de faire célébrer des messes de son vivant, à cause des multiples fruits que l'on peut en retirer pour le salut de l'âme et pour l'accroissement de son mérite pour toute l'éternité, tout en diminuant d'avance le temps du purgatoire. Mais comme, d'autre part, pour l'âme qui se

trouve déjà en purgatoire, le saint sacrifice est grandement utile à son soulagement et même à sa délivrance, la prudence chrétienne demande qu'on recoure, avant comme après la mort, dans la mesure où on le peut, au saint sacrifice institué aussi bien *pro vivis* que *pro defunctis*.

Q. — Voulez-vous permettre quelques observations sur la réponse que vous donnez, *Ami* 1923, p. 763, col. 1, *b* ? On y lit :

« Si un jour de fête supprimée, vous avez été empêché de dire la messe par l'obéissance que vous deviez à un règlement diocésain, par l'assistance obligatoire par exemple à la retraite ecclésiastique, il est bien entendu que vous ne devez rien. Si l'évêché veut un honoraire ce jour-là, qu'il vous fournisse les moyens de dire la messe. Les retraitants disent la messe dans certains diocèses, et nous estimons que cette coutume est la meilleure. »

Est-ce bien vrai ?

1° Si l'obligation de la messe *pro populo* est réelle, personnelle, locale, et à jour fixe, elle est avant tout *réelle,* de telle sorte qu'un pasteur se trouvant pour cause de maladie ou pour n'importe quel autre empêchement, dans l'impossibilité de la dire, est obligé de la faire dire, moyennant un honoraire, soit par son vicaire, soit par un autre prêtre. En cas d'omission, il doit suppléer à cette omission ou appliquer lui-même un autre jour la messe *pro populo*.

2° Un pasteur empêché par l'assistance obligatoire à la retraite ecclésiastique de dire la messe *pro populo,* un jour de fête supprimée, est-il, en raison de cet empêchement, dispensé de son obligation de la messe *pro populo* ?

L'affirmer serait aller contre des décisions de l'Eglise, et le jugement unanime des théologiens.

3° Si en réalité il est dispensé de dire la messe *pro populo,* c'est uniquement en vertu de l'indult *apostolique,* et à la *condition formelle* de verser au profit d'une *œuvre déterminée* l'honoraire de la messe qu'il aurait dû dire ou faire dire *pro populo,* sans cet indult.

Je ne vois vraiment pas ce qu'on pourrait objecter à cette conclusion. Elle semble rigoureuse, bien que contraire à la décision très catégorique de l'*Ami* : « Il est bien entendu que vous ne devez rien à l'Evêché. »

4° Pourquoi, du reste, mettre ici en cause l'Evêché ? Ce n'est point l'évêché qui veut un honoraire. C'est *l'Indult* lui-même qui *exige* le versement de l'honoraire, non au profit de l'Evêché, mais au profit de l'œuvre en faveur de laquelle l'Indult a été concédé.

5° « Les retraitants disent la messe dans certains diocèses, et nous estimons que cette coutume est la meilleure. » D'accord ; mais on conviendra sans doute que c'est tout à fait impossible dans les diocèses où le chiffre des retraitants, à chacune des retraites, s'élève à 200 et plus.

6° L'*Ami* ajoute, en post-scriptum à sa réponse, que « s'il s'agissait des Indults analogues pour *messes de binage* (dont la question posée ne parlait pas), il y aurait à ajouter que dans ce cas, un certain nombre de jours, variant suivant les diocèses, est laissé à chaque curé ou prêtre bineur pour célébrer à des intentions particulières personnelles, mais non rétribuées. »

Affirmation qui est loin d'être vraie pour tous les diocèses.

Il dépend généralement de l'Ordinaire de laisser l'Indult *facultatif* ou de le rendre *impératif,* selon qu'il le juge à propos, et dans la mesure où il le juge à propos, comme l'a décidé la S. C. du Concile, 8 mai 1920.

R. — Ad I. On peut très bien admettre la doctrine que vous exprimez, à quelques nuances près toutefois. D'après les canonistes, l'obligation de la messe *pro populo* est *avant tout* personnelle. La S. C. du Concile l'a tellement et si fortement exprimé dans de nombreux décrets, dont quelques-uns sont célèbres, qu'il est inutile d'insister sur ce point. Elle n'a pas voulu mettre en premier lieu le caractère *local* de l'obligation, ni déclarer qu'il était préférable pour le prêtre absent du diocèse de faire dire par son remplaçant la messe *pro populo* dans son église, plutôt que de la dire lui-même, là où il se trouvait. (S. C. C. *in Petrocorien.*, 14 déc. 1872). Le cardinal Gasparri déclare que l'opinion qui mettrait au premier point le caractère local de l'obligation manque totalement de base. *(De SS. Euchar.*, I, 530).

Vous parlez de *n'importe quel autre empêchement.* Les décrets de la S. C. du Concile auxquels nous avons fait allusion, précisent que l'empêchement de l'accomplissement *personnel* de l'obligation ne doit pas être *quelconque,* mais avoir *une valeur canonique.*

Quant à dire que l'obligation est avant tout *réelle,* autant et mieux vaut dire que l'obligation existe. Ce sera plus simple et plus facile à comprendre. Passons, du reste, car ce n'est point de cela qu'il s'agit dans la réponse que vous incriminez.

Ad II. Aussi nous sommes-nous bien gardé de répondre affirmativement à cette question, qui ne nous avait pas été posée, et sur laquelle nous n'avons *rien* répondu, comme nous n'avions rien à répondre. Nous croyons, tout comme vous, que « l'affirmer serait aller à l'encontre des décisions de l'Eglise et du jugement unanime des ... *canonistes,* » si vous voulez bien. Nous aurons du reste l'occasion de nous expliquer sous peu et à fond sur ce point.

Ad III. Pardon. Ce n'est point ainsi que la question se posait pour nous. Vous la posez maintenant en fonction de votre question *ad II*. Pour nous, nous avions à répondre, non à votre question actuelle qui ne nous avait pas été posée, mais à celle que notre correspondant nous avait réellement posée. Nous avions à mettre notre réponse en harmonie non avec la réponse que *nous aurions faite* à votre question, *si elle nous avait été posée,* mais avec la réponse que *nous avions réellement faite précédemment* (p. 762, col. 2, ad II, à la fin du premier paragraphe). Nous y disions : « C'est à l'Ordinaire à vous fournir l'intention de messe, et non à vous à vous la procurer. »

Comme il est bien probable que l'Ordinaire ne fournira pas un honoraire pour un jour où il met dans l'impossibilité de dire la messe, notre réponse vaut dans ce cas. Dans ce cas seulement. Si donc l'Ordinaire fournit un honoraire pour un jour où le prêtre, en retraite, ne dit pas la messe, nous ne faisons aucune difficulté, *nous ne disons pas d'admettre,* mais *d'affirmer,* que cette messe devra être appliquée plus tard, et que l'honoraire devra en être remis à l'Ordinaire. Mais nous maintenons notre réponse dans le sens où nous l'avions donnée,

et qui était le sens de la question posée et des réponses précédemment faites.

La discussion serait beaucoup plus claire si vous repreniez la question à votre point de vue, *nouveau,* au lieu d'incriminer une réponse qui visait un point de vue tout à fait différent, *et dont vous ne dites rien.* Nous ne voulons cependant pas croire qu'il vous gênait.

Ad IV. De grâce, *ne soyez pas si prompt.* Pourquoi mettre l'Evêché en cause ? Mais tout simplement parce que la question nous avait été ainsi posée : reportez-vous p. 762, col. 1 *in fine.* Pour la raison aussi que nous devons bien appeler d'un nom aussi clair que possible les organismes ecclésiastiques dont nous avons à parler. Remarquez que dans les réponses précédentes, pour vous être agréable, nous nous sommes servis du terme « Ordinaire. » C'est bien plus technique. Nous avions cru pouvoir répéter les termes dont notre correspondant s'était servi. La signification, dans le cas, est absolument la même.

Nous n'avons jamais dit qu'il y avait là « profit de l'Evêché. » Notre correspondant ne l'avait pas dit non plus. Rien n'insinuait même, ni dans la question posée, ni dans la réponse faite, une telle *énormité.* Nous sommes donc obligés ici, et pour notre correspondant, et pour nous-mêmes, de *protester* contre *votre* interprétation.

C'est, dites-vous, l'indult qui l'exige. Erreur, et vous le savez bien, l'indult *n'exige pas,* il *permet.* Disons, si vous le voulez, qu'il *permet d'exiger,* mais *il n'exige pas lui-même.* Au surplus, si l'indult existe, c'est bien l'*Ordinaire* qui l'a demandé.

Ad V. Erreur encore. C'est si loin d'être impossible, que cela se pratique, non le premier jour, mais dès que le roulement des messes est assuré, par la préparation des autels, par l'entente entre les prêtres, et ce résultat est acquis pour le deuxième jour. Renseignez-vous bien : nous ne pouvons pas, et vous le comprenez, citer des noms de diocèses.

Pour vous dire toute notre pensée, nous *craignons* que le véritable fondement de cette prétendue *impossibilité* soit non pas *matériel,* mais *spirituel,* d'une spiritualité fausse, et qui sent son Jansénisme, et qui prétendrait ériger en principe que la retraite n'admet pas la communion et la célébration de la messe. S'il n'en est pas ainsi pour votre cas, nous en sommes très heureux, et nous répétons que nous *craignons,* simplement.

Ad VI. Nous regrettons fort que cette affirmation ne soit pas vraie pour *tous* les diocèses. Et ce, pour deux raisons :

1° Dans un temps où le prêtre a *besoin* de ses honoraires de messes, et non pour le *superflu,* mais pour le *nécessaire,* il paraît *excessif* de ne point lui laisser la libre disposition de *quelques* intentions *au moins* des messes de binage.

2° La deuxième raison, qui a bien son poids aussi, c'est que c'est là le *désir de la S. C. du Concile.* Elle en a fait par deux fois le sujet d'une exhortation aux évêques, comme elle l'a fait imprimer elle-même dans la discussion de la cause que vous citez, et à laquelle vous vous référez fort justement, pour les points que vous voulez mettre en évidence. Cette exhortation aux évêques ainsi rappelée dans le décret *in Viglevanen.,* 8 mai 1920, se trouve dans les décisions *in Nanceien. et Tullen.* du 11 septembre 1878, et *in Vivarien.* du 5 mars 1887, ad I. Le rappel de cette exhortation a été reproduit par l'*Ami* dernièrement, p. 104.

Ajoutons que les évêques de France ont, dans une *grande majorité,* fait droit à cette exhortation adressée par la S. C. du Concile aux deux évêques français de Nancy et Toul et de Viviers.

Nous maintenons donc, parce que c'est la vérité, qu'en fait :

A) Pour la messe *pro populo,* la suppression *n'est pas imposée* dans *tous* les diocèses ; il y a des diocèses où elle est *libre,* et *au gré du prêtre,* et des diocèses où elle est *obligatoire ;*

B) Pour la messe de binage, l'application pour une œuvre, suivant les diocèses, est ou *imposée,* ou *libre.*

Nous maintenons que, *très généralement,* là où l'application de la messe de binage est *imposée,* « un certain nombre de jours, variant suivant les diocèses, est laissé à chaque curé ou prêtre bineur pour célébrer à des intentions particulières personnelles, mais non rétribuées. »

Ajoutons, comme conclusion des observations qui précèdent, que c'est bien là *l'esprit de la S. C. du Concile.* Nous souhaitons que sa mise en pratique devienne universelle.

Ajoutons aussi, et c'est également certain, que les prêtres doivent respecter le droit que leur Ordinaire a introduit sur ce point dans le diocèse, quel que soit ce droit.

Q. — Caius, protestant (baptisé dans l'hérésie), déclare vouloir se convertir à la religion catholique et se fait inscrire par le catéchiste de sa localité sur la liste des catéchumènes.

Entre temps il s'unit civilement à une païenne avec l'intention — si besoin était — de faire examiner sa situation matrimoniale, le jour de son baptême.

Un mois seulement *avant* son admission à la cérémonie solennelle du baptême, Caius abandonne sa bonne résolution et retourne à l'hérésie.

De ce fait, R..., vieux missionnaire, conclut ce qui suit :

1° Caius, catéchumène, devient, par cette volte-face, *apostat* dans toute la force du terme.

2° Caius retournant à l'hérésie demeure dans l'état de concubinage dans lequel il s'est mis le jour où — déjà catéchumène — il a pris civilement une femme païenne.

Preuves : *a)* L'Eglise regarde comme ses *enfants* et leur donne même la sépulture ecclésiastique, les simples catéchumènes venant du paganisme ; combien plus ceux convertis de l'hérésie !

b) L'Eglise considère comme *valide* le baptême des protestants *in ordine ad matrimonium.*

Donc Caius, du fait de son adhésion à l'Eglise comme catéchumène, est devenu son sujet et partant soumis à ses lois.

Devant ces conclusions quelque peu *exotiques* de notre vieux missionnaire, Franconius arrivé d'hier, frais émoulu de Rome, se récrie :

1° Caius n'est nullement *apostat* au sens canonique du mot, parce qu'il n'a jamais été baptisé *de façon*

catholique, c'est-à-dire « non pas seulement au point de vue interne des intentions, mais quant aux circonstances sociales, au ministre et au rite externe du baptême. » (Voir *Ami,* 19 mars 1908, p. 273).

2° Caius n'est point *concubinaire,* mais en situation régulière, puisque son mariage validement contracté n'était nullement soumis à *la forme catholique* du décret *Ne temere.*

L'Eglise catholique, ajoute Franconius, est, de par son institution divine, une société *visible* et personne ne peut en faire intégralement partie sinon celui auquel l'Eglise elle-même aura, de sa *propre main,* imposé le signe *sensible* de l'*incorporation* à elle-même. Or, le baptême administré dans l'hérésie, — bien que *bonum Ecclesiæ,* — n'a pu *incorporer* Caius à l'Eglise, puisque ce n'est pas elle qui le lui a donné.

L'adhésion postérieure de Caius à la vraie religion n'a pas modifié sa situation vis-à-vis de l'Eglise, puisque celle-ci n'est jamais intervenue pour le recevoir *sensibiliter* dans son sein. Caius, par ses dispositions intérieures, a pu être de l'âme de l'Eglise et même de son corps *in voto,* mais jamais *in re.*

Or, par ses lois, l'Eglise société *visible,* ne veut atteindre que ceux qui sont *visiblement* de son corps. Donc Caius n'est ni *apostat* ni *concubinaire, sensu dicto.*

L'*Ami* voudrait-il nous dire de quel côté se trouve la vérité ?

R. — Malgré notre désir d'être agréable au bon vieux missionnaire prétendant que Caius, baptisé dans l'hérésie et inscrit au nombre des catéchumènes catholiques, est, du seul fait de son retour à l'hérésie avant son admission définitive dans l'Eglise catholique, *apostat* dans toute la force du terme, et donc avec toutes les conséquences que cela entraîne, nous sommes obligé de dire que ce sentiment ne peut être admis.

1. Ne peut être, en effet, dans le sens canonique du mot et avec toutes les conséquences qui s'attachent à ce terme, véritablement *apostat* que le *catholique* dûment baptisé dans l'Eglise catholique, ou la personne *hérétique* ou *schismatique* dûment baptisée et ayant fait *officiellement* profession de la doctrine catholique dans laquelle elle a été reçue, après abjuration, par l'autorité compétente.

Que le bon vieux missionnaire consulte en particulier un traité quelconque des *censures,* et il se rendra compte que tel est bien le sens canonique du terme *apostat.*

D'autre part, est *apostat* celui-là seul qui rejette *totalement* la foi, c'est-à-dire qui rejette toute doctrine chrétienne, soit pour retourner à l'infidélité, soit pour rester sans religion aucune. (Canon 1325, § 2).

Or, Caius quittant le catéchuménat catholique pour retourner à l'hérésie protestante, ne renonce pas, à proprement parler, à toute foi chrétienne, puisqu'il retourne à une secte qui fait profession de christianisme. De sorte que, de ce chef encore, il ne peut rentrer dans la catégorie des *apostats* proprement dits, puisqu'il garde encore le nom de chrétien : ce qui distingue précisément les hérétiques des apostats. (Même canon).

Ajoutons encore que, pour être *apostat* dans le sens propre du terme, il faut être *certainement baptisé,* en même temps qu'admis par l'Eglise au nombre des catholiques, puisque le baptême seul ne suffit pas pour être juridiquement *catholique.*

Or, Caius quoique baptisé de fait dans le protestantisme n'est pas pour cela *certainement* baptisé : beaucoup de baptêmes protestants étant fort suspects et douteux, au point que l'Eglise impose toujours une enquête sévère sur ces baptêmes et ordonne la rénovation du baptême *sous condition,* à moins que cette enquête n'ait démontré avec *certitude* la validité du baptême reçu. Ce n'est pas le cas pour Caius, puisque d'après l'exposé de la controverse, il devait être baptisé solennellement un mois après le jour où il a fait défection.

Comment, dès lors, le mettre juridiquement au nombre des *apostats* dans toute la rigueur du terme ?

Les raisons que donne le vieux missionnaire pour justifier son sentiment, ne sont certes pas apodictiques.

a) Que l'Eglise accorde la *sépulture ecclésiastique* aux catéchumènes, et même qu'elle permette de leur appliquer les *sacramentaux,* cela prouve seulement qu'elle fait une distinction entre eux et les infidèles ; mais cela ne va pas jusqu'à l'identification avec ses vrais enfants, puisque pour le mariage, par exemple, et pour les obligations de *droit positif* qu'elle impose aux catholiques baptisés, elle ne les sépare pas des infidèles.

L'*a fortiori* qu'il voudrait tirer du fait que Caius est converti de l'hérésie ne donne pas plus de force à l'argument ; car, tant que ce catéchumène n'a pas été reçu officiellement dans l'Eglise catholique, il ne peut être, au point de vue du droit, rangé parmi les catholiques, si bien que si, avant cette incorporation et malgré son inscription au catéchuménat, il voulait se marier avec une catholique, il aurait besoin, comme tout autre hérétique, d'une dispense d'empêchement de religion mixte, etc.

b) Quant à la seconde raison invoquée, elle est encore bien moins *ad rem* que la précédente. Dire d'une manière absolue et sans restriction que : l'Eglise considère comme *valide* le baptême des protestants *in ordine ad matrimonium,* n'est pas exact.

Elle le considère si peu comme *valide* que, avant de permettre un mariage mixte, c'est-à-dire le mariage d'une personne catholique avec une autre hérétique, elle ordonne toujours une enquête préalable sur la valeur du baptême reçu par la personne hérétique, lorsque celle-ci n'en fournit pas la preuve exigée par le canon 1021. (St-Off., 17 nov. 1830 ; 9 sept. 1868 ; 18 sept. 1890, etc.). Et si, après enquête, le baptême reste vraiment douteux, elle dispense *ad cautelam* de la disparité de culte, avant de laisser procéder au mariage.

L'Eglise ne fait intervenir le principe indiqué par le vieux missionnaire que dans le cas d'un mariage déjà conclu, dans ce sens que si, par exemple, mariage avait été conclu entre catholique et protestant douteusement baptisé avec la seule dispense de religion mixte, le mariage devrait être tenu pour *valide,* malgré le doute positif sur

le baptême de l'hérétique, tant que la *nullité* de ce baptême et, en conséquence, la nullité du mariage ne serait pas prouvée. (C. 1070, § 2).

Par contre, s'il s'agissait d'un mariage contracté par ce même protestant au baptême positivement douteux, avec une personne infidèle, il pourrait y avoir lieu, pour cette dernière personne devenue catholique, d'invoquer le principe : *In dubio privilegium fidei gaudet favore juris,* contre le principe précédent, et de lui permettre l'usage du privilège paulin, si l'hérétique *douteusement baptisé* ne voulait ni se convertir, ni cohabiter pacifiquement. (Voir Cappello, n. 788; Vlameng, n. 703; Vermeersch-Creusen, n. 457).

2. Quant à la conclusion relative au mariage que Caius a contracté avec une païenne, après s'être fait inscrire comme catéchumène par le catéchiste, et que le vieux missionnaire tient pour un vrai concubinage, il est certain qu'elle est fausse ; car, en vertu du canon 1099, § 2, Caius non encore incorporé officiellement à l'Eglise catholique et d'ailleurs douteusement baptisé, comme l'indique le cas, n'était nullement tenu à la forme canonique du mariage en se mariant à une infidèle. Dès lors, s'il n'y avait aucun autre empêchement au mariage, celui-ci a été valide et Caius est dans son droit et son devoir en continuant de cohabiter avec sa femme légitime.

Le sentiment du vieux missionnaire doit donc être amendé dans le sens qui vient d'être expliqué. C'est donc le jeune missionnaire qui a raison pour le fond du débat.

Son argumentation est juste également quant à l'idée. Mais le premier argument n'est pas présenté d'une manière assez complète pour être absolument concluant : il aurait été nécessaire d'y adjoindre la seconde manière d'être vraiment catholique : « *et ad eam ex hæresi aut schismate conversi,* » en entendant ces dernières paroles (C. 1099, § 1) dans le sens qu'elles ont d'une adhésion officielle comportant profession de foi, abjuration de l'hérésie et réitération sous condition du baptême douteux. L'argument eût été alors vraiment inattaquable.

Pourquoi aussi, au lieu de parler de « la forme catholique du décret *Ne temere,* » ne pas indiquer les canons qui imposent cette forme depuis la promulgation du Code et qui auraient tranché le débat ? (Voir cc. 1094 à 1103).

Dire aussi, d'une manière générale, que « l'Eglise société visible ne veut atteindre par ses lois que ceux qui sont visiblement de son corps, » c'est dépasser les limites. Il ne manque pas de lois ecclésiastiques qui, encore maintenant, atteignent tous les *baptisés* sans exception (voir canon 12) ; et si l'obligation de la forme canonique du mariage n'atteint plus les hérétiques et schismatiques, se mariant entre eux ou avec des infidèles, si de même l'empêchement de disparité de culte ne leur est plus appliqué, c'est en vertu d'une disposition particulière du droit. Les baptisés, en tant que baptisés, sont vraiment sujets de l'Eglise et, en droit, soumis à ses lois.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Le Chanoine H.-D. Collin, sénateur de la Moselle. *Notes et Souvenirs,* par l'abbé F. Erman, chanoine de la Cathédrale de Metz. — Un vol. gr. in-8 de 134 p., 3 f. — Metz, à la librairie de l'Evêché, 14, rue des Clercs ; et Paris, Bonne Presse.

On n'oubliera pas de longtemps le grand français que fut le chanoine Henri Collin, sénateur de la Moselle ; mais ce livre en ravivera le souvenir. Il peint bien cet homme habile et tenace, ce prêtre qui est prêtre avant tout, mais qui reste un patriote intransigeant, fidèle quand même, l'homme d'une idée et d'une foi.

Son père était un soldat, né à Clouange, dans la Moselle. Henri Collin vit le jour à Bourges en 1853 et fut élevé au Petit Séminaire de Montigny-les-Metz, puis au Grand Séminaire de Metz. Elève brillant, très fort dans la discussion, il se fait remarquer particulièrement dans la *Conférence des Œuvres* fondée en 1875 par le supérieur, M. Julhe, où l'on étudie Timon-David. Il passe ensuite une année à St-Sulpice, et, devenu prêtre en 1877, il est nommé par Mgr Dupont des Loges vicaire de St-Martin à Metz. Il se consacre à l'apostolat des jeunes gens, à la conduite des âmes, et conquiert la paroisse par son zèle non moins que par son talent oratoire. Son auteur préféré c'est Bourdaloue, non pour le style, mais pour la puissance des arguments et la pressante logique.

Mgr Fleck, qui a été curé à Metz, est nommé évêque de Metz en 1881. Le jour de son sacre, l'abbé Collin écrit un brillant article sur la cérémonie ; le nouvel évêque n'en connut l'auteur que dix-huit mois plus tard, et le 1er octobre 1883, il le désigna comme rédacteur en chef du *Lorrain* : « Notre *Lorrain,* lui dira-t-il un jour, c'est la première œuvre du diocèse, ne l'oubliez pas, et surtout ne la compromettez pas. » C'était difficile avec l'administration allemande, de ne pas la compromettre, surtout avec le programme du journal : « Nous voulons être, déclarait le rédacteur en chef, jusqu'au terme marqué par Dieu, le journal catholique de la Lorraine... Nous irons de l'avant avec autant de fermeté que de modération. » Il s'appliquera à « se maintenir dans la justice, la vérité et la prudence ; » mais il entend faire pénétrer l'idée française : « Catholique égale Lorrain, se plaisait-il à écrire, et Lorrain égale Français. » L'amour de l'Eglise et l'amour de la France vibrent dans son cœur et il ne croit pas qu'il puisse les séparer. On lui jettera à la face l'impiété du gouvernement français, il répondra : « Le gouvernement n'est pas la France. La France est chrétienne. »

Dans l'affaire du Septennat, quand Léon XIII insinue au Parti du Centre qu'il serait expédient de voter les crédits demandés pour l'armée, l'abbé Collin prend parti contre les crédits, et son évêque ne l'en blâme pas. Dès lors on l'appelle et il est « le Grand Electeur. » Pendant les luttes électorales il avait le talent de diviser ses adversaires. Il menait la bataille avec autant de brio que d'adresse, et, la lutte terminée où il faisait triompher l'élément indigène, il reprenait son attitude calme et courtoise, se cantonnant dans ce qu'il appelait « la force d'inertie. »

Mgr Benzler, l'abbé bénédictin de Maria-Laach, succède à Mgr Fleck en 1901 ; l'abbé Collin lui facilite les voies : « Qu'il viennne donc sans crainte, écrit-il, il sera reçu par le clergé et par le peuple du diocèse comme l'envoyé du Pape ! » C'est lui qui lui souhaite la bienvenue à Metz ; il le fait en termes exquis, mais il n'hésite pas à lui dire :

— A vous de conquérir nos cœurs. Ils ne demandent qu'à être pris par le vôtre.

Il est aussi bien son meilleur auxiliaire et, dans une situation si délicate, il n'y a pas de heurts. Merveilleuse habileté de la charité !

Le 30 juillet 1914 il apprend que la guerre est imminente et qu'aussitôt il sera déféré à la cour martiale. Il gagne le Luxembourg et Paris, où il devient aumônier pour la durée de la guerre. Il ne doute pas un instant de la victoire et partout il répand la confiance avec son magnifique optimisme. Ce qui le préoccupe dès lors, c'est la question religieuse en Alsace-Lorraine ; il l'expose dans ses discours, et dans ses articles de la *Croix*. Avec quel bonheur il écrit cette page : « *Je suis la France !* » où il commente les paroles de Joffre à Thann : « Je suis la France, vous êtes l'Alsace ! Je vous apporte le baiser de la France ! » Son article est supprimé à Paris par une censure qui ne favorisait point le patriotisme, mais il est publié par le *Nouvelliste de Bordeaux*. Puis il prononce à Notre-Dame de Paris son superbe discours : *Debout les morts !* qui, introduit mystérieusement à Metz, réconforte tous les cœurs français. Les autorités allemandes font rayer l'abbé Collin des cadres du Chapitre et du Clergé, mais non sans que Mgr Benzler lui ait fait dire que cette mesure n'avait rien de canonique.

La guerre est longue. Il se dévoue aux réfugiés lorrains, aux prêtres lorrains, à toutes les misères lorraines, aux filles de S. François de Sales, de Mme Carré de Malberg, aux Prêtres de S. François de Sales de l'abbé Chaumont, au Carmel, à la Visitation. Car il y a en lui non seulement le patriote, mais avant tout le prêtre, très grand, très surnaturel, qui prêchait le sacrifice complet et qui s'offrait lui-même en holocauste.

Le jour de l'armistice il écrit : « *La paix, 11 heures.* — Je viens de pavoiser et de pleurer ! »... Et il se hâte de revenir à Metz. Le 22 novembre il y est reçu avec enthousiasme, et le lendemain il écrit son premier article : *La France qui revient.* C'est lui qui accueille l'administration française, et qui lui multiplie les avis touchant l'esprit des populations et les mesures à éviter pour ne point les froisser. Mgr Benzler ne pouvait rester évêque de Metz ; il lui fait dans le *Lorrain* des adieux émus et réclame l'honneur de l'accompagner, avec Mgr Pelt, jusqu'à la frontière. Il avait toutes les délicatesses.

Nommé Sénateur de la Moselle en 1920, il revient à Paris et il ne tient pas à lui si les populations lorraines sont mécontentes. Il en donne sans détour la raison au Sénat : « Mes compatriotes ont peur de certaines de vos doctrines. Vous ne changerez pas l'esprit qui préside à l'école chez vous, et dont nous ne voulons pas chez nous. » Il disait cela avec sa haute courtoisie qui s'appliquait à ne pas blesser, et quand il mourut, épuisé de travail, le 30 novembre 1922, il fut unanimement regretté au Sénat et dans sa chère Lorraine.

Ce livre plein de choses, vous fait revivre des heures à la fois douloureuses et triomphantes. Il est écrit par une plume amie et qui vous émeut. C'est une belle esquisse, qui appelle un portrait en pied.

P. Fournier, **Le Bréviaire du Botaniste.** *Florule de poche des Genres et Espèces complexes ainsi que de leurs hybrides*, avec nombreuses figures. — Paraît par fascicules in-16 à 3 fr. — Chez l'auteur, Supérieur du Collège de Saint-Dizier (Hte-Marne).

Malgré les soucis (ou peut-être justement pour trouver à ceux-ci une diversion efficace), malgré les labeurs écrasants du saint ministère, il se trouve encore, parmi nos lecteurs, beaucoup d'amis restés fidèles à la plus aimable des sciences, la botanique. C'est à eux que s'adresse l'ouvrage que nous annonçons ici : ils l'accueilleront comme ceux qui le connaissent déjà, par des exclamations de joie.

Il nous apporte, en effet, ce qui nous manquait encore, non seulement en France, mais même dans les pays voisins les plus engagés dans la recherche scientifique : une *Flore* de poche vraiment au courant de la science actuelle. Il se présente comme le complément nécessaire de celles que nous avons jusqu'ici. Quel est le botaniste qui n'ait eu cent fois à constater à quel point elles sont incomplètes ? Rencontrant deux plantes visiblement différentes, il essaie de les déterminer et constate bien vite, avec étonnement, que dans sa *Flore* les deux plantes répondent au même nom. Comment cela se fait-il et pourquoi cette différence de caractères s'il a affaire à la même espèce ? Lassé par des échecs de ce genre, il sent baisser peu à peu son ardeur de botaniste. C'est pourtant ce qu'il ne faut pas. Ce *Bréviaire* leur révélera les raisons et de ces ressemblances et de ces diversités.

Il arrive également, surtout aux botanistes cantonnés, comme nos vénérés confrères, dans un même coin de pays pour de longues années, de connaître toutes les espèces linnéennes de la région et, par suite, de ne jamais trouver plus rien de nouveau. Ils finissent par délaisser des recherches qui n'offrent plus d'imprévu. Avec ce *Bréviaire* ils constateront au contraire qu'il y a toujours du nouveau, et beaucoup de nouveau, à trouver, sans pour cela courir le monde.

Enfin, plus d'un d'entre eux a voulu tenter l'étude des genres plus particulièrement difficiles : violettes, roses, ronces, menthes, épervières, saules..., et rebuté par des difficultés inextricables, il a dû renoncer à se reconnaître dans l'écheveau des formes sans nombre. Et pourtant la plupart d'entre elles, il arrivera sans trop de peine à les classer et à les dénommer lorsqu'il utilisera les tableaux analytiques du *Bréviaire*, tableaux clairs, simples, rendus plus clairs encore par les nombreuses figures qui les accompagnent.

En raison des prix actuels d'impression, l'auteur a dû recourir à la publication par souscription et par fascicules (ne se vendent pas séparément). Une dizaine de fascicules sont prévus pour l'ouvrage complet. Celui-ci, d'ailleurs, ne contient pas toutes les familles ni tous les genres ni toutes les espèces : il ne servait à rien de recopier une fois de plus des choses déjà recopiées tant de fois. Ce qui importait, c'était de compléter, de faire pour la première fois pénétrer dans les manuels le résultat de 50 années de recherches et de travaux accomplis dans les divers pays de l'Europe occidentale. Seuls les grands genres très difficiles (*Thalictrum, Fumaria, Papaver, Viola, Barbarœa, Nasturtium-Roripa, Rosa, Rubus, Hieracium, Mentha*, etc.), sont repris dans leur ensemble et à fond. De même l'auteur n'a pu songer à comprendre dans son ouvrage les flores alpine ou subalpine, littorale ou méridionale : ce qu'il a voulu étudier, c'est la végétation de la plaine française.

Petit livre, mais grand travail, qui donnera une nouvelle impulsion aux études botaniques dans notre pays.

Un curé des Landes. **Vie de l'abbé Pédegert,** *curé-doyen de Sabres*, par l'abbé J.-B. Gabarra, chan. honoraire, curé de Capbreton. — T. II. Un gros vol. in-8, 4 f. (port en sus). — Dax, Grande Imprimerie Moderne, rues St-Pierre et des Faures.

M. Gabarra publie son deuxième volume de la vie de M. Pédegert. L'*Ami* a rendu compte du premier en 1905, p. 1114. M. Legrand, qui fut condisciple de M. Pédegert, disait de lui : « Le premier de nous tous, et le plus modeste de tous. » Et cependant il était très prisé des savants. Le cardinal Pitra eut recours à lui pour son hymnographie byzantine et le cardinal Tarquini pour ses inscriptions hébraïques... Ce deuxième volume nous le montre archéologue, grégorien avant la lettre, missionnaire, curé et publiciste.

Professeur d'Ecriture Sainte et d'archéologie sacrée au Grand Séminaire de Dax, il quitte cette maison quand elle est confiée aux Jésuites en 1849, et devient missionnaire de N.-D. de Buglose, puis curé-doyen de

Sabres, en 1853. Il y demeure jusqu'en 1874. Il aime dans tous ses coins sa paroisse, et il la chante, comme Mgr Berteaud chantait son diocèse de Tulle. Mais il reste Secrétaire des lettres latines de Mgr Lannéluc et rédige les lettres « pour le Vatican, pour la patrie de Cicéron et de Tite Live. » Il est chargé des « additions au Propre des Saints, » et il accueille avec enthousiasme les *Institutions liturgiques* de dom Guéranger, si malmenées par Mgr d'Astros, et même par son évêque, qui s'attire cette réplique : « Les moines sont des hommes qui, parce qu'ils jeûnent, ont la dent dure et mordante. Mais l'ouvrage du bénédictin est rempli de science, de piété et de vérité. »

Son influence lui vient sans doute de sa réputation de savant ; mais il est aussi le curé modèle qui prend soin de tous ses paroissiens, qui les aime, qui sait les gagner, plutôt par la manière douce. Il se plaît à former ses vicaires, fait avec eux ses exercices de piété, leur montre, par ses prônes si attirants, comment on instruit le peuple, et leur recommande de prêcher le Catéchisme du Concile de Trente.

Mais le curé n'a pas supprimé le professeur. Il a des élèves à qui il enseigne le grec et le latin : « Cette vie de professeur m'empêche de vieillir, dit-il, malgré l'âge qui s'avance. » Il leur fait goûter ses auteurs de prédilection : pour les Latins, César, Tite Live, qu'il préfère à tout, car Cicéron par son abondance un peu asiatique a été, à son avis, « le premier corrupteur de la langue latine ; » et pour les Grecs, Xénophon, Hérodote, Platon, S. Grégoire de Nazianze.

Il n'est nullement attaché à l'école libérale, et il déplore, avec l'abbé d'Alzon, que la jeunesse catholique se laisse gagner presque toute entière par cette subtile et séduisante erreur. La suppression de l'*Univers* en 1860 l'indigne, mais quelle joie pour lui quand il reparaît le 15 avril 1867, plus vigoureux, plus catholique, plus littéraire que jamais !

C'est en 1868 que le P. Tarquini publie l'*Inscription hébraique de la Chaire de S. Marc de Venise*. L'abbé Pédegert se permet de lire certaines lettres autrement que lui, et le savant romain accepte ses observations. Le cardinal Pitra venait de faire paraître son *Hymnographie de l'Eglise grecque ;* il lui fait remarquer qu'il s'est trompé dans la lecture d'un mot, μελῆσαι pour μελίσαι : « J'avais mal lu, dit simplement le savant cardinal. Où donc ce bon Curé a-t-il si bien appris le grec ? » L'illustre bénédictin était arrêté par « la redoutable question de l'accent tonique ; » c'est encore le curé de Sabres qui l'éclaire, et le cardinal écrit au spécialiste anglais Stevenson : « Vous verrez avec plaisir qu'en France un vieux curé de campagne manie habilement un texte d'hymnographie grecque. »

Une étroite amitié s'établit alors entre l'éminent cardinal et l'humble curé. Celui-ci accepte l'offre d'aller à Rome pendant le Concile, et il est présenté au P. Tarquini, au P. Secchi, à Louis Veuillot. Il est reçu enfin par Pie IX, et il est saisi par le charme de la Ville Eternelle. Faisant allusion à la parole célèbre : *Roma veduta, fede perduta,* il écrit : « Ceux qui y perdent la foi ou la piété, n'y en ont pas apporté beaucoup. »

Dom Pitra ne le laissera plus tranquille. En 1872 il le charge de corriger son *Spicilège,* dont le tome V paraît chez Didot, et qui est consacré aux hymnographes. Le prince des hymnographes c'est S. Romanus. L'abbé Pédegert relit les poésies grecques, anciennes et modernes, pour en bien saisir la métrique. On lui « taille de l'ouvrage. » Il reçoit 160 pages à corriger, et Dieu sait avec quelle minutie il le fait, accompagnant de notes savantes ses corrections. Maintenant il a un peu plus de temps, il a quitté sa cure de Sabres, et il possède à Aire une stalle de chanoine. Ce qui le réjouit aussi, c'est qu'il a pu confondre l'allemand Christ, qui s'est attribué les découvertes du cardinal. Celui-ci lui annonce qu'il y a à Patmos deux manuscrits de S. Romanus, et, très satisfait du travail du chanoine landais, il le supplie d'écrire un traité sur la métrique. Hélas ! ce traité, il ne le composera jamais, pas plus que ne viendront les manuscrits de Patmos, malgré les instances de Salomon Reinach auprès du bibliothécaire indolent de Patmos.

Pendant ce temps, le cardinal Pitra a été nommé évêque de Frascati, en 1879, et Léon XIII a succédé à Pie IX. Ce sont d'autres influences. L'Eglise de France est troublée par les expulsions de 1880. La condamnation des Manuels n'est que partielle : « Vous êtes cinq sur 86, » dit le ministre aux évêques qui ont marché, comme Mgr Isoard, d'Annecy, et Mgr Bouange, de Langres. Dans une lettre du 4 mai 1885 à l'abbé Brouwers, directeur du journal hollandais *Amstelbode,* le cardinal signale des défaillances parmi les catholiques libéraux ; on veut y voir une hostilité contre Léon XIII. On fait écrire au cardinal Guibert une lettre qu'il désavouera, et qui demande pour le savant évêque de Frascati une leçon. « L'archevêque d'Alger domine au Vatican, » écrit au card. Pitra Mgr Freppel, et c'est lui qui pousse l'affaire avec son impétuosité ordinaire. Le cardinal Pitra est blâmé par le Pape. Cette épreuve ne fait que passer et bientôt Léon XIII lui rend toute sa confiance ; mais combien il souffrit, et avec lui son collaborateur et ami des Landes !

Au départ des Jésuites, celui-ci est devenu professeur d'hébreu au Grand Séminaire. Le cardinal s'est remis au travail, et ensemble ils expliquent l'épitaphe d'Abercius, « la reine des inscriptions chrétiennes. » Le cardinal mourut le 1er février 1889, sans avoir achevé son œuvre.

Nous ne pouvons donner qu'une rapide esquisse de ce livre, un peu touffu, mais plein de détails intéressants. Signalons des pages savantes sur l'accent et la quantité, sur les règles de la prononciation du latin, les tons grecs, et les premiers Pères de l'Eglise, Tertullien, Minutius Félix, S. Cyprien.

La *Vie* de M. Pédegert, écrite par un ami, vous laisse une impression heureuse. Le curé de Sabres n'était pas seulement un vrai savant, mais un esprit distingué, un talent facile qui écrivait des vers dans la langue gasconne comme dans la langue grecque, qui cultivait à l'occasion la poésie française et même la charade. C'était surtout une âme sacerdotale, très pieuse et très douce. Il s'endormit dans la paix du Seigneur le 29 juin 1889, en redisant le nom de Marie. Ajoutons que cet ouvrage est tout imprégné de l'esprit, des lettres et des sentences de S. Vincent de Paul.

Elévations sur l'Ave Maria. — In-8° de 48 pages, 1 f. 20. — Aux bureaux du *Propagateur,* à Blois (Loir-et-Cher).

Ces *Elévations*, parues d'abord dans *Le Propagateur des Trois Ave Maria,* sont l'œuvre d'un religieux exilé qui a voulu garder l'anonymat. Une piété très tendre et très filiale anime ces pages, dont la lecture et la méditation feront un grand bien aux âmes, en même temps qu'elles éclaireront les esprits sur les grandeurs et les perfections sublimes de la Mère de Dieu. Une doctrine généralement très pure est jointe à cette piété très élevée. Nous aurions préféré cependant (ch. IX) que l'auteur s'abstînt des considérations pieuses émises à propos du transformisme cosmique (!) dont le corps de Marie pourrait marquer le point d'aboutissement le plus parfait, ou encore à propos des légendes pieuses, efflorescences naïves de l'âme populaire, qui montrent comment travaillent en cette âme les idées religieuses (ch. XIV). Nous accepterons plus volontiers l'idée scotiste qui est à la base des ch. VII et VIII, encore qu'on ne devrait loyalement la présenter que comme une opinion, distincte de la doctrine et indépendante de la piété. Le reste de l'opuscule est parfait.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 23 aprilis 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNEE (5e SÉRIE) N° 18 1er MAI 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

L'Eglise Missionnaire

(Deuxième article) [1]

Sous l'Equateur [2]

SOMMAIRE. — Deux méthodes de civilisation. — Une vocation mouvementée. « Tu es fait pour être prêtre, mais pas en France ! » — Père du Saint-Esprit. — Le P. Augouard au Gabon. — Sa rencontre au Pool avec Stanley. — Chez les mangeurs de « viande qui parle. » — Monteur de bateaux et Trappiste manqué. — Le premier Vicaire apostolique du Congo français. — L'apôtre des Noirs malgré certains Blancs. — Fleurs de lys chez les négresses. — Mgr Augouard et Brazza. — L'Evêque du Congo célébré par M. Poincaré et M. Augagneur. — Ne pouvant plus marcher, il écrit. — « Nous ne voulons pas changer notre cœur ! » — Les résultats obtenus. — L'offrande héroïque du P. Beauchêne.

I. — Le champ est immense des âmes à sauver qui ne connaissent pas Jésus-Christ et qui vivent dans la honteuse barbarie de leurs tristes instincts. Si nous passons des glaces polaires aux régions brûlantes de l'Equateur, du Haut Canada au Congo français, nous retrouvons ici les mêmes misères humaines, les mêmes ignorances, les mêmes cruautés atroces. Sans doute, on colonise ces contrées déshéritées ; « mais la colonisation en dehors de l'Evangile n'est en fait que de l'exploitation. » Au Congo récemment colonisé, nous trouverons les deux méthodes qui s'affrontent : la méthode laïque, indifférente pour toute idée religieuse, mais particulièrement ennemie de l'Eglise catholique, et la méthode évangélique. La première semble avoir surtout développé les vices, si bien que Mgr Le Roy tire cette humiliante conclusion : « Sous le régime de la civilisation européenne telle qu'elle est comprise, notre Afrique Equatoriale est moins peuplée qu'au temps de l'antique esclavage et de l'anthropophagie » (p. VII). Cependant les Stanley et les Brazza ne manquaient ni d'audace, ni d'habileté, ni d'argent. Mais ils ne comprenaient pas la puissance morale en général, et surtout ils écartaient l'Eglise, la seule institution divine. Elle n'exploite pas les malheureux indigènes, mais les instruit, les élève, les améliore, les entoure de charité et fait produire à ces natures sauvages des fruits de grâce, de pureté et de sainteté qui provoquent notre juste admiration. Et l'on est amené à conclure que sans l'Eglise il n'y a pas de vraie colonisation, pas de civilisation possible.

Mgr Augouard employa la méthode évangélique.

Né à Poitiers, le 16 décembre 1852, Prosper-Philippe Augouard était issu d'une famille profondément chrétienne. Son père était un habile menuisier, et le futur missionnaire apprit par les yeux ce métier qui lui fut si utile pour construire ses écoles et ses églises. Tout enfant il désire être prêtre, et plus tard, quand il semble que sa vocation chancelle, il écrit dans son *Journal :* « O Jésus ! arrachez de mon cœur toute pensée étrangère à Vous ! Conduisez-moi dans le sentier du sacerdoce... Oh ! que je serai heureux un jour, lorsque, étant prêtre, je pourrai veiller avec un tendre soin sur le troupeau qui sera confié à ma garde ! »

C'était une nature fière, ardente et droite. Mais elle échappait à la discipline. Pour ne pas faire une punition qu'il croyait injuste, il quitta, par un coup de tête, le Petit Séminaire de Montmorillon. Tancé par son père, il maintint sa décision, tout en déclarant : « Dussé-je aller jusqu'à l'autre bout du monde, je serai prêtre. » C'était au commencement de 1871, il était élève de rhétorique. Il s'engagea dans les zouaves de Charette ; mais, atteint de la petite vérole, la guerre était finie quand il reprit son service ; il ne put combattre sur les champs de bataille.

Sa vocation le travaillait toujours. Un jour qu'il montait la garde à la porte de la caserne, il voit passer Mgr de Ségur qu'il avait approché à Montmorillon ; il donne son fusil à un camarade et court derrière « le curé » qu'il rattrape. Il lui expose sa situation.

— Etre prêtre en France n'a pour moi aucun attrait, lui dit-il. Il me semble que je serais mieux missionnaire.

Le prélat l'écoute avec sa bonté accoutumée, et lui dit en souriant :

— Tu as raison. Tu es fait pour être prêtre, mais *pas en France !* Tu serais toujours en guerre avec ton Evêque ; tu étranglerais ton Préfet. Il vaut mieux que tu ailles chez les sauvages : comme cela tu ne dépareras pas le tableau !... Je te présenterai en octobre au Petit Séminaire de Séez.

Ainsi fut fait. Le départ fut triste, « d'autant plus triste, écrivait-il à ses parents, que c'était ma faute

[1] Voir l'*Ami* du 21 février.

[2] Nous nous sommes inspirés, pour écrire cet article, du volume intitulé :

UN EXPLORATEUR ET UN APÔTRE DU CONGO FRANÇAIS. **Monseigneur Augouard**, Vic. apost. du Congo français. Sa vie, par le baron Jehan de Witte ; ses notes de voyage et sa correspondance. Introduction par S. G. Mgr Le Roy, Supérieur général des Pères du Saint-Esprit. — Un vol. gr. in-8 de x-380 p., avec carte et portrait et 40 planches en phototypie, 25 f. (franco, 27 f. 50). — En vente à Paris, chez Emile-Paul frères, éditeurs, 100, rue du faubourg St-Honoré ; et à Poitiers, chez M. le Chanoine Augouard, 10, rue Mgr-Augouard. (1924).

qui occasionnait cet éloignement. » Mais il était très liant, il fut bien accueilli et se fit de nombreux amis qui lui demeurèrent fidèles.

C'était en octobre 1871. Il acheva ses études, entra en 1872 au Grand Séminaire de Séez et s'adonna tout entier à la théologie. Mais les paroles de Mgr de Ségur lui revenaient, il se sentait attiré par la carrière apostolique et par l'Afrique en particulier. Le P. Horner, de la Congrégation du Saint-Esprit, supérieur de la Mission de Zanzibar, vint un jour au Grand Séminaire, parla de ses travaux, de son apostolat, des âmes qui appelaient des missionnaires. Il fut si pressant, si éloquent, sa parole fut si convaincue qu'elle atteignit le jeune séminariste jusqu'au fond de l'âme. Sa résolution fut prise : il serait missionnaire du Saint-Esprit, et, s'il plaît à Dieu, missionnaire en Afrique.

Cette nouvelle consterna ses parents, et sa bonne mère lui écrivit le 17 février 1874 : « Ta lettre nous a plongés dans la plus profonde douleur. Mais, rassure-toi, ton père et moi nous t'envoyons de bon cœur la bénédiction que tu nous as demandée... Emporte toutes nos bénédictions ; prie beaucoup pour ceux que tu laisses pour aller à Celui qui doit passer avant tout... »

Elles sont sublimes, ces femmes du peuple chrétien, parce qu'elles écrivent avec leur cœur et leur foi.

Il part aussitôt à Notre-Dame de Langonnet, dans le Morbihan, et y fait son noviciat ; il est ordonné prêtre le 10 juin 1876 dans la chapelle de la Maison-Mère des Pères du Saint-Esprit, à Paris, et il se réjouissait de partir enfin pour l'Afrique, quand ses Supérieurs le nommèrent professeur de troisième au Petit Séminaire de Cellule, en Auvergne. Il représenta que cette classe était celle qu'il avait le plus négligée : — « Justement, lui dit son Supérieur, c'est pour vous faire apprendre comme professeur ce que vous n'avez pas appris comme élève. »

En même temps il professe la musique vocale et instrumentale. Mais au bout d'un an il était désigné pour le Gabon. Il s'embarqua à Bordeaux le 5 décembre 1877 sur l'*Orénoque*, avec le nouveau Vicaire apostolique, Mgr Le Berre.

II. — Deux mots de géographie.

Le Gabon et le Congo sont dans le versant de l'Atlantique ; le Gabon sur l'Océan, le Congo en arrière, dans l'intérieur des terres.

Un beau fleuve dans le Gabon, l'Ogôoué. A 7 ou 800 kil. au sud, un grand fleuve, le Congo, qui reçoit comme affluents principaux sur la droite l'Oubanghi, la Sangha et l'Alima.

Sur la rive droite, c'est le Congo français, avec Brazzaville pour capitale. Sur la rive gauche, le Congo belge avec l'importante cité de Léopoldville. Ces deux villes sont bâties de chaque côté du fleuve et se regardent. De Brazzaville à l'Atlantique il y a 32 kilomètres de rapides effrayants, puis le fleuve se calme à l'approche de l'Océan.

Trois Vicariats apostoliques : le Gabon, dont Libreville est la capitale ; le Loango, avec Loango pour chef-lieu (ces deux villes sont situées sur l'Océan) ; et le Congo français, résidence à Brazzaville. Mais l'Afrique Equatoriale française est immense ; aussi, en plus de ces trois Vicariats, on y a établi la Préfecture apostolique de l'Oubanghi-Chari, résidence à Banghi.

Après la guerre de 1870, la France résolut d'abandonner le Gabon. Avant d'embarquer nos soldats et nos fonctionnaires, l'amiral du Quilio vint trouver Mgr Bessieux, qui avait fondé la mission en 1844, et lui proposa de le transporter aussi ailleurs avec ses missionnaires. L'évêque déclina l'offre :

— Nous sommes ici, dit-il, à une porte qui s'ouvrira tôt ou tard sur un immense continent. Nous attendrons. Si vous partez, amiral, comptez sur nous pour maintenir haut et ferme le drapeau de la France.

Ce langage fit une telle impression sur l'amiral qu'il maintint le poste de Libreville. Le gouvernement approuva, et ce fut le berceau de la colonie. Ainsi, « sans nos missionnaires, a dit Mgr Le Roy, nous ne posséderions peut-être pas le Congo. »

Le P. Augouard demeura deux ans au Gabon, étudiant la langue, et prenant contact avec les indigènes, dont un bon nombre étaient chrétiens.

C'est de là qu'il écrivait ces détails à un ami de France :

Etant placés sous l'Equateur, nous avons toujours des journées d'égale longueur. Le soleil se lève invariablement à six heures et disparaît à six. Nous n'avons, pour ainsi dire, pas d'aurore ni de crépuscule ; dans l'espace d'un quart d'heure on passe du plein soleil à une obscurité complète...

La saison sèche, qui est notre hiver, dure du mois de mai au mois de septembre. Il ne tombe jamais une goutte d'eau pendant ce temps, et le thermomètre descend à 22° au lieu de 40° et 45° que nous avons dans la saison des pluies ; aussi, même avec 22° de chaleur nous sommes obligés de bien nous couvrir pendant la nuit, et nos enfants font du feu pour se chauffer.

La saison des pluies dure les huit autres mois. La pluie tombe toujours la nuit et jamais le jour. Toutes les nuits il y a des orages épouvantables qui durent jusqu'à 8 et 10 heures sans interruption d'une minute ; les coups de tonnerre les plus forts que j'ai entendus en France ne sont rien en comparaison de ceux que nous avons ici. Si encore la pluie rafraîchissait la température, mais c'est tout le contraire ! La chaleur est presque intolérable, et la nuit on est dans un vrai bain de vapeur : on croirait qu'on a été plongé dans l'eau...

Les Noirs païens sont paresseux, gourmands, voleurs, menteurs et livrés à tous les vices. Le portrait n'est pas flatteur, mais il est au-dessous de la vérité. Et l'on ne peut s'empêcher d'avoir un sentiment de compassion et de terreur en voyant ces pauvres malheureux. Mais la grande majorité des chrétiens nous donne beaucoup de consolations, et les villages chrétiens établis autour de nous font l'admiration des païens eux-mêmes [1].

A la fin de 1879 il est envoyé à Landana, à 600 kilomètres au sud, sur la côte. C'est là que l'année suivante il reçut la visite de l'enseigne de vaisseau Savorgnan de Brazza, récemment naturalisé français, qui avait mission de remonter le fleuve Ogôoué avec le Dr Ballay. Les deux voyageurs traversèrent jusqu'au pays des Batékés, mais

[1] *28 années au Congo* (Correspondance de Mgr Augouard), t. I, p. 89, 41, 77.

revinrent terrassés par la maladie. Sans ce contretemps, ils descendaient l'Alima et gagnaient le Congo, devançant Stanley, — un ancien *reporter* du *Daily Telegraph* devenu l'agent du roi Léopold, — et les deux rives du grand fleuve appartenaient à la France. Du moins Brazza put reprendre son projet de remonter l'Ogôoué, atteignit la rive droite du fleuve avant Stanley, et conclut avec le roi Makoko un traité qui ouvrait à la France un vaste territoire. On se disputait alors les colonies.

Brazza laissa cette contrée sous la garde du sergent-major sénégalais Malamine, un homme d'une rare intelligence, et revint à Landana demander au P. Carrie, supérieur de la Mission, un de ses Pères pour tenir ce poste. On y envoya le P. Augouard. C'était l'homme de la Providence. Hardi, doué d'une forte santé, infatigable, avisé et plein de ressources, après avoir longuement étudié sa route, il part de Vivi le 6 juillet 1881 avec 35 porteurs. Le P. Carrie l'accompagne jusque-là, très inquiet, car il envoyait son missionnaire en des régions inexplorées, inconnues, et au départ il lui dit d'une voix éteinte par l'émotion : « Pour Dieu ! Pour la France ! » Ils se retournèrent plus loin pour échanger un suprême adieu.

Après un mois de marche à travers les rivières, les forêts, les hautes herbes, souvent guidé par la seule boussole, il rencontre Stanley qui avait appris qu'un Blanc marchait sur ses traces, et qui avait ordonné de s'opposer à son passage. Il lui dit qu'il est heureux de faire sa connaissance auprès du Stanley Pool, — le grand lac auquel Stanley a donné son nom et sur les rives duquel s'élèvent aujourd'hui Brazzaville et Léopoldville :

— J'ai lu attentivement vos ouvrages, ajoute-t-il, et j'ai voyagé avec votre carte qui a été pour moi un excellent compagnon.

— Oh ! ces Français, fit l'explorateur, comme ils savent tourner les compliments !... Toutefois, vous avez été bien imprudent d'entreprendre ce voyage sans armes et sans escorte.

— Mais, Monsieur Stanley, s'il y a un Dieu pour les ivrognes, il doit bien aussi y en avoir un pour les Missionnaires.

— Oh ! ces Français ont toujours le mot pour rire !

Mais Stanley ne rit pas le lendemain, quand Malamine lui communiqua la copie du traité de Brazza avec Makoko.

Le P. Augouard vit Malamine et l'amena à Mfoa, — la future Brazzaville, — se fit bien venir du chef du pays, Ngnia, explora la région, et s'en revint à Landana à la fin d'août. Il avait fait près de deux cents lieues. C'étaient ses premières armes[1].

[1] Il écrit à sa mère le 3 sept. 1881 : « Si je disais que mon voyage n'a été qu'une promenade d'agrément, je ne dirais pas la vérité, car les difficultés et les misères de toutes sortes ne m'ont pas fait défaut. Nous avons gravi et descendu des montagnes sur un espace de 500 kil. sans interruption ; nous avons souvent dormi à la belle étoile, exposés au brouillard des montagnes et aux attaques des crocodiles dans les rivières ; ma boisson n'a été que de l'eau, et mon pain que des racines de manioc : mais tout cela paraît excellent lorsqu'on a fait dix ou douze lieues pendant la journée sous un soleil accablant. »

Le P. Carrie, rappelé en Europe, lui confie les stations de Landana et de Banane. Il s'y multiplie comme apôtre, construit des cases, rachète des esclaves, aide les avisos l'*Oriflamme* et le *Sagittaire* à prendre possession du territoire au nom de la France et amène le chef, André Loemba, à traiter avec M. Cordier, le commandant du *Sagittaire*. Mais celui-ci refuse d'apposer sa signature, parce que les contrats ont été passés par un missionnaire. Sans cette obstination, que jugea sévèrement Jules Ferry, la France possédait les deux rives du Congo à son embouchure.

En 1883 Brazza demande des missionnaires pour les installer à Mfoa. Le P. Augouard n'hésite pas à faire un second voyage au Stanley Pool. Mais l'explorateur avait oublié le rendez-vous. Le missionnaire évangélise alors les Ballalis, dont les mœurs lui paraissaient plus douces que celles des Batékés ; mais sous cette apparente douceur ils cachaient leurs instincts d'anthropophages. Comme les Blancs leur reprochaient de manger de la chair humaine, ils répondaient : « On voit bien que vous n'en avez jamais goûté, vous ne savez pas comme c'est bon ! Et puis, c'est un grand honneur de manger *de la viande qui parle !* »

Sous l'influence de nos religieux leurs mœurs abjectes changèrent, et, vingt ans plus tard, le P. Augouard constatait 2.500 noms inscrits sur les registres des baptêmes. Aujourd'hui la plupart des enfants ont passé par la Mission et l'on entend couramment résonner, comme une agréable musique, les mots mélodieux de notre belle langue française.

La fatigue l'avait gagné, lui l'homme infatigable qu'on appelait « *Diata-Diata !* Vite ! Vite ! » à cause de son incroyable activité. Le P. Carrie l'envoya en mars 1884 se retremper dans l'air natal. Il débarqua à Lisbonne, où M. de Laboulaye, ministre de France, prit plaisir à recueillir de précieux renseignements sur le Congo, ainsi que sur les prétendus « droits historiques » du Portugal sur ce pays, et lui remit une lettre d'introduction auprès de Jules Ferry. Celui-ci se lançait alors résolument dans la politique coloniale. Il reconnut dans l'intrépide missionnaire un homme supérieur, s'intéressa vivement à ses récits et lui remit 10.000 francs pris sur les fonds secrets, secours qui fut renouvelé durant plusieurs années.

Le P. Augouard se rendit ensuite à Bruxelles, où le roi Léopold lui donna bonne audience, et il se rembarqua à Hambourg pour le Congo le 1er novembre. On ne saurait exprimer l'accueil qui lui fut fait au Gabon. Les indigènes pleuraient de joie en revoyant leur bon Père. Mais il regagna rapidement Banane pour remettre à Brazza une importante dépêche de Jules Ferry. Il avait conquis les Noirs, et même les porteurs, si ingrats et si indolents, qui réclament sans cesse du repos.

III. — Alors la Conférence de Berlin attribua la rive gauche du Congo aux Belges et Landana aux Portugais. Comme le Vatican exige que chaque colonie soit évangélisée par des missionnaires de

la Métropole, les Pères du Saint-Esprit durent abandonner leurs établissements aux Belges et aux Portugais. Le P. Augouard porta ses efforts ailleurs. Il substitua aux frêles et dangereuses pirogues dont les Pères se servaient une baleinière, dont il fit venir d'Europe les pièces d'acier démontables ; il les remonta avec le P. Pâris, et l'on eut le *Léon-XIII :* « Maintenant, dit-il, ce bateau nous aidera à porter au loin le nom et le pavillon de la France. » Et il le lança sur le Congo.

Le P. Carrie eût voulu dès lors faire nommer premier évêque du Congo le hardi missionnaire, qui s'en défendit : « Moi Evêque ? Je suis tout au plus bon à vivre avec les sauvages pour leur apprendre les éléments de la religion et de la civilisation ! » Et pour échapper aux honneurs il sollicite son admission à la Trappe du Cap de Bonne-Espérance... Le P. Carrie fut donc nommé Vicaire apostolique du Congo. Il ordonna d'abord à son zélé missionnaire de rester à son poste, lui en faisant un devoir devant Dieu, et le choisit pour Vicaire général. Comme don de joyeux avènement, celui-ci voulut faire visiter à son évêque son vaste diocèse. Il le conduisit au Pool et là l'embarqua sur le *Léon-XIII*. Il remonta le Congo jusqu'à l'embouchure de l'Oubanghi et comme il était très adroit tireur, il tua en chemin neuf hippopotames, avec des canards, des pintades, des antilopes, à la grande joie de l'équipage. Il attaqua même avec succès des éléphants et des crocodiles. Au confluent du Congo et de l'Oubanghi il se fit céder un terrain où il bâtirait plus tard la Mission de *Saint-Louis de Liranga*, à 600 kilomètres du Pool. Le vieil évêque était ravi. En rentrant à Brazzaville, le P. Augouard obtint de notre résident, M. de Chavannes, un terrain de 150 hectares, pour construire une station qui devait remplacer celle de Kwamouth, reprise par les Belges. Le P. Allaire fabriqua 800.000 briques. Le calcaire manquant pour faire du mortier, il broya les carapaces des moules, qui abondent dans le fleuve. Les sauvages contemplaient avec étonnement ces bâtiments, cette église, ces écoles, et peu à peu ils prenaient goût au travail.

En 1889, ces travaux terminés, Mgr Carrie songea à la mission de Saint-Louis, puis à une autre, à 700 kilomètres plus loin : « Alors, lui dit le P. Augouard, pour que le transport soit plus rapide, il faut adapter un moteur à la baleinière ! » Ce qui fut fait. On commanda la machine, la chaudière, aux ateliers de Nantes, et le 28 octobre le *Léon-XIII* transformé était bénit solennellement et lancé sur le fleuve avec le P. Augouard pour capitaine, et le P. Allaire pour mécanicien. On put en neuf jours, au lieu d'un mois, se transporter du Pool à l'Oubanghi. Le P. Augouard fit plusieurs tentatives pour évangéliser les féroces Bangalas, mais épuisé de fatigue, miné par la fièvre, il dut s'embarquer pour Marseille. Les médecins du bateau désespéraient de le sauver. L'air natal, ce puissant magicien, fut plus habile que la science. Non seulement le malade guérit, mais il put faire une grande tournée de conférences pour procurer des secours à sa Mission. C'est alors que, sur la demande de Mgr Carrie, le Vicariat apostolique du Congo fut scindé en deux (11 oct. 1890) et le P. Augouard nommé Vicaire apostolique de l'Oubanghi [1]. Il fut sacré à Paris le 23 novembre et repartit pour Brazzaville en avril suivant.

A peine débarqué, il apprend coup sur coup le massacre de l'expédition Fourneau sur les bords de la Sangha, et de la mission Crampel dans le Haut-Oubanghi. Il décida alors d'aller voir de près les sauvages qui les ont égorgés, les Bondjos anthropophages, « les hyènes de l'humanité, » comme on les appelait, aussi intelligents que féroces. En attendant, il construit une cathédrale à Brazzaville et des bâtiments pour recevoir les Sœurs de St-Joseph de Cluny qu'il a engagées en passant à Paris. Dans la conférence qu'il leur fit, il insista sur les dangers qu'elles auraient à affronter au Congo, et la Supérieure générale lui dit : « Vous avez fait le tableau trop noir. Personne n'osera vous suivre ! » Or trente-deux se présentèrent aussitôt. On en choisit quatre, qui partirent de France en juin 1892. Leur arrivée fit sensation, car on n'avait jamais vu de Blanches dans l'intérieur du pays. Mgr Augouard avait estimé que, sans elles, il était bien difficile de convertir les Congolaises qui, toujours traitées en esclaves, étaient revêches et farouches. Ainsi l'on pourrait désormais préparer des mariages chrétiens.

Il partit en 1893 pour fonder la Mission de St-Paul des Rapides chez les Bondjos, à 1850 kil. de la côte. Ces cannibales qui se nourrissaient de chair humaine appréciaient surtout la chair des enfants. « Les chefs, raconte le P. Allaire, en élèvent des troupeaux, comme on a chez nous des moutons et des oies. » L'évêque vint chez eux, au village de M'Bétou, sans armes, avec le seul P. Rémy. Il vit partout exposées des têtes de morts en guise de trophées, et les femmes étaient parées de colliers faits de dents humaines. Le grand chef Bétou palpa ses mains et déclara aimablement que la chair d'un Blanc, surtout d'un chef blanc, devait être bien bonne à manger avec des bananes... L'évêque ne s'en émut pas. Il engagea la conversation avec son enjouement ordinaire, et le Bétou charmé lui proposa de devenir son frère de sang. Dans cette cérémonie, chacun d'eux se fit faire une légère incision au bras droit en mâchant de la noix de kola, puis on mêla les deux sangs. Désormais la fraternité était indissoluble. Le Bétou accorda un emplacement où Mgr Augouard planta aussitôt la croix et le drapeau français. Il y établira plus tard la station de St-Jean-Baptiste, en plein centre bondjo.

C'est donc à juste titre qu'on l'appelait l'Evêque des anthropophages. Léon XIII lui demanda, en 1894, s'il était vrai que ses Noirs se mangeaient entre eux :

— Oui, Très Saint Père, et tous les jours.

[1] Ou Congo français supérieur, ou de Brazzaville (depuis le 14 juin 1922). L'autre Vicariat est celui du Congo français inférieur, ou Bas-Congo, ou de Loango.

— Mais l'Eglise ne possède pas encore de Saints ayant été mangés.

— Eh bien ! Saint-Père, je tâcherai de commencer.

— Ah ! mais non ! s'écria Léon XIII. Je ne veux pas : vos diocésains ne nous laisseraient pas de reliques.

Dès sa première tournée pastorale, il put racheter plusieurs enfants destinés à la boucherie. Puis il fonda la Mission de *Saint-Paul*, et celle de la *Sainte-Famille*. L'anthropophagie ne disparut pas encore, mais elle ne s'afficha plus. Le Pape aimait beaucoup l'évêque du Congo. Lors de sa visite, celui-ci eut à traiter une question délicate. Le gouvernement italien venait d'expulser nos religieux Lazaristes de ses nouvelles colonies de l'Erythrée, et la Propagande voulait envoyer des missionnaires italiens sur le Tchad, en des territoires devenus français. M. Hanotaux, ministre des Affaires étrangères, avait dit à l'évêque du Congo : « Que la Propagande sache bien que nous n'accepterons jamais d'Italiens dans nos colonies, et si le cardinal Ledochowski (préfet de la Propagande) s'avise de passer outre, je saurai prendre des mesures. »

Mgr Augouard avait trouvé le cardinal irréductible. Alors il exposa l'affaire à Léon XIII, qui lui dit en souriant : — Pour une fois que la République a raison, il ne faudrait pas lui donner tort.

Satisfaction fut accordée à la France, et l'évêque des anthropophages reçut, à son retour à Paris, les félicitations du ministre. Il en profita pour lui dire :

— Vous avez à Rome, au Vatican, un éminent diplomate, M. Lefebvre de Béhaine. Il vous faudrait en outre quelqu'un qui pénètre dans les coulisses, où se traitent souvent des affaires importantes.

C'est alors qu'on envoya à Rome un cardinal de curie, qui fut le cardinal Mathieu.

En 1895, la Société d'Encouragement au bien lui décerna en son absence une couronne civique et son président, M. Jules Simon, célébra ainsi son œuvre au Congo : « Précédant le plus souvent nos explorateurs, s'avançant dans les régions barbares de l'Afrique, la croix d'une main, le drapeau national de l'autre, il a conquis à la civilisation et à la France un territoire équivalent à trois fois celui de la Mère-Patrie, et on peut le qualifier hautement de *Grand Français*, parce qu'il n'a jamais séparé ces deux cultes par excellence : Dieu et Patrie. »

L'année suivante, le gouvernement lui décernait la croix de la Légion d'honneur.

Il se remit à ses Missions, et comme le *Léon-XIII* ne suffisait plus pour ses courses apostoliques, il le remplaça par un nouveau *Léon-XIII* plus important, qui fut lancé en mars 1898. Toutefois il garda l'ancien qu'il appela *Diata-Diata*. Pendant l'automne, il reçut un câblogramme du ministre des Colonies qui le pressait de porter des renforts au capitaine Marchand, qui se dirigeait de l'Atlantique au Nil. Il l'avait rencontré à Paris, puis à Brazzaville où l'héroïque soldat avait attaché sa croix sur la poitrine du Prélat « qui a tant travaillé pour la France. » Ils s'estimaient et s'aimaient. Les renforts attendaient à Brazzaville ; l'évêque allait les conduire lui-même sur l'Oubanghi, quand on apprit la triste conclusion des événements de Fachoda.

IV. — Mgr Augouard, malgré toutes ses ressources, rencontrait de grands obstacles à son ministère évangélique. Mgr Le Roy les résume en ces lignes énergiques : « La maladie du sommeil et les autres maladies contagieuses propagées et généralisées par l'Européen et sa suite, l'insuffisance et la pauvreté de la nourriture, le manque d'hygiène, la dispersion des villages occasionnée moins par les petites guerres locales que par la perception intensive de l'impôt, les corvées et les portages, le recrutement actif et laborieux des travailleurs par les compagnies de colonisation, les pratiques d'une sorcellerie criminelle, et, surtout, les abus d'une polygamie effrénée qui s'empare de toutes les jeunes filles pour les livrer aux anciens et empêche ainsi les jeunes gens de fonder de nouveaux foyers, pendant que ce qui reste de la famille se désagrège au contact des centres européens, — toutes ces causes agissant ensemble ont amené le résultat déplorable et humiliant » que nous avons signalé en commençant.

Les indigènes ont bien la notion de Dieu et de l'âme, notion d'ailleurs très vague. Ils savent que Dieu est bon, et ils en concluent, comme les Esquimaux, qu'il ne peut leur faire de mal. C'est donc l'Esprit mauvais qu'il faut apaiser, et pour cela, ils s'adressent aux féticheurs. Leurs idées sont grossières. Quand on leur parle du paradis, ils demandent au missionnaire : « Aurons-nous des poules, des cabris dans ton ciel ? — Non, là-haut on n'aura plus faim. — Si pas avoir faim, pas bon !... Aurons-nous des fusils ? Aurons-nous des femmes ? Il nous faut des femmes. Non, dis-tu ? Blanc, ton ciel n'est pas bon... Nous ne voulons pas y aller. »

Les Européens par leurs exemples détruisent l'œuvre du missionnaire. Brazza favorisait l'islamisme, prétendant que les Arabes conduiraient plus facilement les Noirs à la civilisation. Il y avait à Brazzaville une école clandestine de marabouts, où l'on n'enseignait pas l'amour de la France. Mgr Augouard la signala au gouverneur. « N'oubliez pas, disait-il, le précepte arabe : Baise la main que tu ne peux couper. » N'étaient-ce pas les Arabes qui avaient exterminé les missions Flatters, Fourneau, Crampel, de Béhagle ?

Le vent d'anticléricalisme aussi soufflait de France jusqu'au Congo. On persécutait les religieux pour se faire bien venir à Paris. Le commissaire général, M. de Lamothe, déclarait « qu'il n'admettrait jamais l'influence cléricale dans les affaires politiques de la Colonie. » A quelque temps de là, comme il n'avait pas de bateau, il voulut réquisitionner le *Léon-XIII*. L'Evêque s'y opposa : « Le *Léon-XIII*, dit-il, est un bateau essentiellement clérical, comme son nom l'indique, et le transport du Gouverneur, une chose politique. » Il

refusa pour la même raison de participer à l'Exposition de 1900 de concert avec les autorités civiles. Aussi bien Mgr Augouard, suivant le conseil que lui avait donné le protestant M. Lebon, ministre des Colonies, « se défendait pour ne pas être égorgé. » Il savait combattre, et il aimait la lutte. L'Administration frappa les Pères de lourds impôts, comme « négociants. » Il se rendit chez M. de Lamothe et lui dit :

— Ce que vous avez fait est odieux et antifrançais.

— Puisque vous le prenez ainsi, je vous déclare que l'un de nous deux sautera.

— Ce sera vous, Monsieur le Gouverneur. Et je vous en donnerai deux raisons péremptoires. D'abord je suis inamovible, et vous, vous ne l'êtes pas !... Ensuite je suis là pour rien, et vous, vous avez une place de 64.000 francs qu'un autre voudrait bien avoir !

En effet, quelques mois après, M. de Lamothe « sauta. »

Les Noirs étaient témoins de ces malveillances ; surtout ils voyaient bien que « les Blancs ne fréquentaient pas l'église. »

— Vous nous recommandez de n'avoir qu'une femme, disaient-ils aux missionnaires. Regardez donc tel Blanc qui a cinq ou six négresses...

Et à l'occasion ils reprochaient aux fonctionnaires leurs « scandales. »

On pense bien que l'évêque non plus ne se taisait pas. Au cours d'un long entretien qu'il eut avec le roi Léopold, celui-ci lui reprocha d'avoir dénoncé certains faits qui s'étaient passés dans le Congo belge :

— J'ai dû les dénoncer, répliqua Mgr Augouard. Que doivent penser les indigènes de la conduite parfois si répréhensible des Blancs ? Ne pourrait-on pas du moins empêcher ceux-ci de porter la désorganisation dans les familles indigènes ?

« A ce moment, raconte le prélat, le Roi ne me regardait plus, et du bout de son épée, il traçait silencieusement des arabesques sur le tapis du salon. Il termina l'audience par ces paroles : « Signalez-moi directement les faits délictueux qui se passent dans l'Etat indépendant, sans recourir à la presse, ce qui est toujours désagréable. »

L'évêque du Congo n'en professait pas moins une grande estime pour Léopold II, qu'il regardait comme « un homme véritablement supérieur. »

Cependant, en dépit de tous ces obstacles, la grâce de Dieu fait son œuvre dans ces âmes de Noirs que la doctrine chrétienne, la prière, les sacrements rendent étonnamment blanches et innocentes. Une petite fille de treize ans, dans sa reconnaissance, dit un jour à Mgr Augouard, au nom de ses compagnes : « Père, notre bouche est trop petite pour te dire combien nous t'aimons. » Un Congolais, Keressi, marié et père de trois enfants, est blessé à mort par un camarade maladroit, dans une chasse à l'éléphant. Avant d'être pansé, il demande à se confesser, et déclare à son meurtrier involontaire qu'il ne lui en veut pas. Il meurt deux jours après ; aussitôt un chrétien, pauvre lui-même, s'offre à recueillir les orphelins. L'enseignement de la charité chrétienne, on le voit, avait pénétré profondément dans les cœurs.

La petite Zoungoula, le jour de sa Première Communion, ne pouvait s'arracher à l'autel. La Supérieure, la Mère Marie, la presse de venir prendre son repas : — « Mon âme est rassasiée, répond-elle, mon corps n'a pas faim. »

Quand elle eut dix-huit ans, elle demanda une audience à l'Evêque. Elle s'agenouilla devant lui, il la bénit et l'invite à se relever :

— Non, Monseigneur, fit-elle, j'ai à vous parler d'une chose grave. Ce que j'ai à vous demander, il faut que je le demande à genoux. Je voudrais être religieuse.

Personne ne lui avait suggéré cette idée. Mais elle avait remarqué que, pour diriger les travaux des champs, les Sœurs qui les conduisaient tombaient malades de la fièvre :

— Moi qui suis du pays, dit-elle, je ne serai pas malade. Je conduirai mes petites compagnes ; les Sœurs resteront à la maison, et elles ne seront plus malades.

— Eh bien ! mon enfant, vous prierez, je prierai aussi, et, dans six mois, je vous donnerai ma réponse.

— Oh ! six mois ! dit-elle avec un long soupir... Mais alors, nous, pauvres Noirs, nous ne pouvons donc pas aimer le bon Dieu comme les Blancs ?

On l'éprouva pendant deux ans, et elle devint Sœur Pierre Claver. Au bout de six autres années on lui confia, comme elle l'avait demandé, le soin des Noirs atteints de la maladie du sommeil. La contagion l'atteignit, et elle dit : « Je me suis donnée corps et âme au bon Dieu ; maintenant il veut tout prendre : c'est donc qu'il a accepté mon sacrifice. Que puis-je désirer de plus ? »

Quand elle sentit la mort s'approcher, elle ne voulut pas, dans son humilité, qu'on lui apportât le Saint Viatique ; elle se fit porter à la chapelle par sa compagne Kalouka, qui était religieuse aussi. Elle n'était plus qu'un squelette. On la soutint à genoux devant la Table sainte, elle communia pour la dernière fois et fit ses vœux perpétuels, avec une foi, une piété qui arrachaient les larmes. « J'ai donné pour toujours mon âme et mon corps au bon Dieu, » disait-elle avec une joie inexprimable. C'est là, devant la grille de la communion, qu'on lui administra l'Extrême-Onction. Désormais elle n'eut plus d'autre pensée que celle d'aller retrouver le bon Dieu. « Au milieu de la nuit, raconte Mgr Augouard, dans un soupir d'amour, son âme monta vers les splendeurs éternelles. » Quel doux et suave parfum s'exhale de ces fleurs noires !

V. — Infatigable, l'évêque du Haut-Congo continuait à développer ses Missions. Il lui fallait un nouveau bateau pour les visiter, car il ne cessait de les étendre. Il vint en Europe en 1907 pour se procurer les ressources nécessaires : Pie X en fut le premier souscripteur, et, l'année suivante, les

3.000 pièces qui devaient le composer arrivaient à Brazzaville. Cinq semaines suffirent à les monter, et il reçut le nom de *Pie-X*. En 1909 le prince Albert, devenu plus tard roi des Belges, vint à Brazzaville et il fut émerveillé de la cathédrale, des écoles, des établissements de la Mission. Une autre visite fut moins agréable, celle du socialiste Vandervelde, qui ne voulut rien voir, dénigra l'œuvre des Pères et incrimina même l'œuvre des Missionnaires belges. Mgr Augouard n'était pas homme à laisser tomber, sans la relever, une accusation odieuse. Il vint à Anvers et à Namur et il dit devant des auditoires immenses : « J'ai vu à l'œuvre les Missionnaires belges, et je me permets de vous dire qu'en les attaquant comme on a fait, on a jeté de la boue sur votre drapeau ! » Par contre Ethman, le sultan du Haut-Oubanghi, se rendit aussi à Brazzaville, et comme le Gouverneur général, M. Merlin, lui demandait ce qui l'avait le plus frappé, il répondit aussitôt : — C'est la Mission. Ce que j'y ai vu est vraiment admirable.

M. Merlin changea de conversation.

C'est qu'Ethman avait dit ingénument aux Pères : — Vous devez être bien payés, plus cher que les autres Blancs ?

Les Pères avaient répondu simplement : — Nous travaillons gratuitement pour Dieu, pour la France et pour le salut des Noirs.

Il était devenu songeur, et ne put cacher son étonnement.

Le *Pie-X* ne chômait point. L'évêque en était le capitaine. En 1910 il conduisit des religieuses et des missionnaires parmi les populations si féroces du Bétou. La vie à bord était une vraie retraite : « Quelle consolation, écrivait-il, de penser que le sang de Notre-Seigneur est répandu tout le long de nos grands fleuves qu'il sanctifie ! » Car on disait huit messes par jour sur le bateau. Le soir, on s'arrêtait dans un poste et l'évêque confessait les Noirs une partie de la nuit. Quel changement ! La polygamie avait beaucoup diminué. Nombre de jeunes femmes abandonnaient leurs époux polygames, et venaient à la Mission pour se faire baptiser et se marier à des chrétiens. Une nouvelle convertie, Kanaka, après son baptême avait rendu la liberté à ses six esclaves, déclarant qu'elle voulait devenir « l'esclave de Dieu » dans un pensionnat. A Bétou, l'évêque rencontra son frère de sang qui montrait fièrement sur son bras la petite cicatrice qui attestait leur alliance sacrée.

Puis il revint à Brazzaville. La cathédrale était trop étroite ; il l'agrandit. A la grand'messe du dimanche elle était remplie : « Ce n'est pas seulement un millier de personnes, écrivait-il, on ne compte pas, tout est bondé. » Les conversions se multiplient, on bâtit des locaux spéciaux pour catéchiser les néophytes par séries, en français, en batéké, en loango, en pahouin, en pongoué, etc., car les dialectes sont nombreux. « Quel malheur pour nous, disait l'évêque du Haut-Congo, que les Apôtres aient gardé le monopole du don des langues ! »

L'année 1911 fut l'année d'Agadir. Quand Mgr Augouard apprit que M. Caillaux, alors président du Conseil, était disposé à céder à l'Allemagne, sur un geste de Guillaume II, une partie importante du Congo, il écrivit à M. Merlin pour protester. Celui-ci prétendit qu'il ne savait rien d'officiel et il ajouta : « Le patriotisme nous fait un devoir de nous incliner devant les obligations, si pénibles soient-elles, qu'impose à la République le souci des intérêts généraux de la France. » L'évêque partit pour Paris, où il arriva le 13 novembre. Deux jours après, il faisait sa déposition devant la Commission des Affaires étrangères présidée par M. Paul Deschanel :

« La voix de l'Evêque trembla, dit M. de Mun, quand il parla des Noirs peu à peu gagnés à notre influence et déjà tout émus parce que le bruit courait dans les villages que le nouveau « Commandant » allait être le *German,* le maître à la rude renommée. » Mais l'accord avait été signé dix jours auparavant à Berlin, qui nous enlevait 270.000 kilomètres carrés. Quand Mgr Augouard revint, à l'été de 1912 [1], 3.000 indigènes l'attendaient au Pool, que cette nouvelle consterna. Il partit pour le Haut-Congo et longea les territoires cédés ; tous les chrétiens abandonnaient la rive devenue allemande et se transportaient sur la rive restée française. Ils entendaient demeurer sous la domination française et disaient : « Nous ne voulons pas changer notre cœur ! » Expression charmante qui indiquait leur amour pour la France. Mais s'ils aimaient la France, c'est parce que nos missionnaires la leur avaient fait aimer. Pour elle, ils abandonnaient leurs cases, leurs plantations, toute leur fortune immobilière.

Vint la guerre. Les ateliers de la Mission travaillèrent jour et nuit pour fabriquer des boîtes à mitraille ; les Allemands furent expulsés du territoire qu'ils occupaient, et Mgr Augouard mit le *Pie-X* à la disposition du gouvernement. Mais ses ressources étaient très diminuées : il dut vendre le *Léon-XIII* à l'Etat belge. Cela lui causa une grande peine, mais il fallait vivre, en attendant.

En 1915, le pape Benoît XV, pour récompenser le zèle apostolique de l'Evêque des anthropophages, le nomma archevêque de Cassiopée, à l'occasion de ses noces d'argent épiscopales.

Pendant la longue guerre il continua à visiter ses chrétiens, il reprit avec courage sa vie de « Juif-Errant du bon Dieu, » à travers le pays, et quand l'armistice fut signé le 11 novembre 1918, il voulut célébrer solennellement ce grand événement dans sa cathédrale. Ce fut une fête d'union sacrée, un jour sans nuages. Le gouverneur d'alors, M. Angoulvant, les troupes, avec leur général et leurs officiers, assistaient à l'office, et dans une allocution vibrante il « remercia la divine

[1] C'est pendant ce voyage en France que Mgr Augouard voulut rendre visite à l'*Ami du Clergé,* le 13 mai 1912, pour faire connaissance personnelle avec le Directeur de la revue si goûtée de ses missionnaires. Nous gardons précieusement les 2 vol. de sa *Correspondance* qu'il nous offrit alors en « affectueux hommage. »

Providence d'avoir replacé notre chère France à la tête des nations. »

Ses travaux, ses soucis, ses inquiétudes l'avaient usé. En 1919, il revint en France. La traversée lui était toujours favorable. En août 1920, il voulut repartir. Il fit la traversée avec M. Augagneur, qui venait d'être nommé gouverneur de l'Afrique Equatoriale. Celui-ci subit, comme les autres, l'influence de l'évêque du Haut-Congo. Il lui rendit justice l'année suivante à l'inauguration du premier chemin de fer français construit pour relier Brazzaville à la côte. Il salua en lui « le seul survivant de l'époque héroïque » des premiers explorateurs du Congo, et ajouta : « Quelles que soient les opinions personnelles de chacun, il faut s'incliner devant le noble idéal du Missionnaire, et rendre hommage à l'ardent patriotisme dont il a fait preuve. » Au sacre de Mgr Guichard, le successeur de Mgr Augouard à Brazzaville, le 12 nov. 1921, devant plusieurs évêques, dans un toast très remarqué, il rappela le mot du Doge de Gênes à la Cour de Louis XIV : « Ce qui m'étonne le plus ici, c'est de m'y voir. » — « Et cependant, poursuivit-il, ma place est ici, car je tiens à rendre hommage à l'œuvre patriotique de Mgr Augouard, ce grand missionnaire, qui, comme S. Paul revendiquant son titre de citoyen romain, savait se prévaloir aussi de son titre de Français... Ainsi la Mission catholique continue à réaliser, en dépit des concurrences étrangères, la vieille devise : *Gesta Dei per Francos.* »

VI. — Quand il rentra à Brazzaville, Mgr Augouard rapportait de France un peu de forces et de jeunesse : il avait revu Poitiers, son pays natal, sa famille, son frère, M. le Chanoine Augouard, tous les siens et tous ses amis qui l'avaient aidé constamment de leur affection et de leurs ressources ; mais il dut cesser ses courses apostoliques. Alors il prit la plume, et il écrivit dans l'*Avenir Colonial* de nombreux articles sur la manière de tirer le meilleur parti de notre colonie.

Il y a de grandes richesses dans le Congo, disait-il, mais il ne faut pas exiger des indigènes de trop lourdes redevances. « C'est seulement par le travail qu'on arrivera à moraliser l'Afrique. Malheureusement, au Congo, le travail est un déshonneur. Il est réservé aux femmes, après les esclaves. C'est donc tout un état social à changer par l'exemple et par la persuasion. D'autre part, le travail de la terre est interdit à l'Européen, dont la santé ne résisterait pas aux ardeurs du soleil équatorial. Tout au plus peut-il faire l'office de surveillant. Enfin, la main-d'œuvre manque au Congo, parce que les trois quarts au moins de la population adulte ont disparu par la maladie du sommeil d'abord, par le recrutement intensif ensuite, et enfin par la grippe infectieuse. »

Il faut, concluait-il, « refaire le Noir qui est le plus gros capital de la Colonie, lui refaire ses forces par une meilleure hygiène, une meilleure alimentation, des maisons moins misérables. » Les missionnaires ont importé le riz, les haricots, les fruits des Antilles, et quelques bovidés d'Europe. Ils ont développé les cultures indigènes, donné aux habitants des filets pour la pêche et les ont orientés vers la grande chasse. Mais « pour faire plaisir au *Touring-Club,* disait Mgr Augouard, l'administration a mis sur cette chasse des droits formidables, si bien que les Noirs sont réduits à la famine, et parce qu'ils n'ont plus de viande à manger, et parce que les éléphants et les bœufs sauvages détruisent toutes les plantations. » Ces droits sur la chasse, ajoutait-il, sont à la fois antidémocratiques et antihumanitaires.

L'Académie française lui décerna en 1920 le prix Davilliers de 6000 francs, destiné à récompenser les plus beaux actes de dévouement. M. Poincaré, qui fit le rapport sur les prix de vertu, lui rendit un magnifique hommage :

« Il prête généreusement son concours, dit-il, à tous nos explorateurs, Brazza, Marchand, Gentil, Foureau-Lamy, Mizon, de Béhagle. Secondé tantôt par les Franciscaines Missionnaires de Marie, tantôt par les Sœurs de St-Joseph de Cluny, il ouvre des écoles, des hôpitaux, des lazarets ; il soigne les indigènes atteints de cette terrible et mystérieuse maladie du sommeil ; il police les anthropophages, il construit des bateaux, aménage des ports, dresse des cartes fluviales ; il enseigne le français aux petits Noirs, recrute des travailleurs pour le Gouvernement, introduit en Afrique les arbres fruitiers des Antilles, développe de toutes parts des colonies agricoles ; entre temps il élève des églises et des cathédrales ; il est ingénieur, entrepreneur, administrateur, professeur, médecin, géographe, arpenteur, et dans ces métiers divers, il reste évêque et apôtre : tout cela, sous un soleil homicide, en compagnie des cannibales, des crocodiles et des hippopotames, dans l'immensité de régions infectées par les fièvres et balayées par les tornades. »

Ce que ne dit pas l'ancien Président de la République, c'est qu'il ne fut pas toujours aidé par le gouvernement, et que dans M. de Brazza il rencontra un adversaire plus qu'un allié. Brazza avait l'astuce italienne ; et, très personnel, ne reconnaissait pas les services des autres, particulièrement ceux de M. Gentil, qui fut un administrateur très pondéré et très éclairé. Jamais dans ses discours une parole d'éloge pour personne. Dans ses visites à la Mission où il était pompeusement et affectueusement reçu, pas un mot de remerciement ni d'encouragement. Il n'en prononçait même pas le nom. A son gré, seuls les Musulmans étaient capables de civiliser l'Afrique, et il avait établi au Congo quatre instituteurs musulmans. Partisan aveugle de la laïcisation et jaloux du prestige de l'évêque, il n'avait aucune idée morale. C'est par l'argent seul, disait-il, qu'on ferait quelque chose au Congo. L'évêque protestait :

— Voyons, Monsieur de Brazza, et la morale, qu'en faites-vous ?

— Monseigneur, vous sortez de la question, et je vous déclare que c'est l'argent, oui, l'argent qui va régénérer le Congo.

L'évêque du Congo, lui, se cantonnait dans la question morale et dans la question religieuse :

— La question morale est intimement liée à la question sociale, disait-il. Au Congo en particulier

l'indigène ne pourra être moralisé que par le missionnaire et je suis surpris que vous songiez à la laïcisation des écoles.

— Vous sortez de la question, on n'en est pas là *pour le moment*.

— Mais non, je ne sors pas de la question, puisque la laïcisation est formellement indiquée dans les instructions ministérielles. Au surplus vous pouvez laïciser ; cela ne me gênera pas. Je dépense chaque année plus de 90.000 francs pour les écoles, pendant que la Colonie ne me donne que 5.600 francs. Laïcisez, et l'on ne dira plus un mot de français dans les Missions, on n'enseignera plus aucun métier. Il vous faudrait plus de 500.000 francs pour nous remplacer par des laïques, rien que dans le Haut-Congo. Si on veut entamer la guerre religieuse, je suis prêt à la soutenir. Je défendrai opiniâtrément le troupeau confié à ma garde.

L'explorateur avouait que l'Evêque, « qui connaissait le Congo depuis son origine, » y occupait une situation privilégiée. Mais il ajoutait :

— Votre rôle doit être religieux, non politique.

— Ici comme en France et plus qu'en France, les deux questions sont inséparables. Du reste, en prenant une soutane, je n'ai pas abdiqué mes titres de citoyen français, et j'entends bien les faire valoir. On veut confiner les curés dans les sacristies ! Les curés ont tort de se laisser faire. Dans tous les cas, pour moi je n'y resterai pas, car j'aime bien prendre le grand air, et du jour où l'on m'ennuiera je me défendrai vigoureusement. Je n'attaque jamais le premier ; mais quand on me déclare la guerre, je suis enchanté de la soutenir, et vous devez savoir par expérience que je suis prompt à la riposte.

— Ah ! Monseigneur, je suis payé pour le savoir...

Cette conversation avait lieu le 27 mai 1905. Au fond il y avait beaucoup de taquinerie dans les propos de Brazza : « Si je fais le mécréant avec vous, dit-il, je fais tout le contraire avec les vrais mécréants et les anticléricaux. » La conversation redevint très cordiale. Brazza mourut à Dakar en septembre suivant, et la Mission célébra un service très solennel pour le repos de son âme.

VII. — Les obstacles étaient donc semés un peu partout sous les pas de l'évêque du Haut-Congo. Il avait des écoles professionnelles : on lui infligea des patentes sur les ateliers, qui coûtaient gros et ne rapportaient rien, car outils et élèves étaient à sa charge. Il fallut les fermer. Il ne resta qu'une briqueterie et un atelier de mécanique et de chaudronnerie pour la réparation du bateau. Pendant ce temps il avait fallu transporter hors de France les maisons de recrutement et de formation que la Métropole ne voulait plus souffrir.

Malgré tout, les Missions du Haut-Congo comptaient à la mort de Mgr Augouard, seulement pour la direction des écoles, 20 Pères, Frères ou Sœurs, 107 sous-maîtres indigènes, 82 écoles et près de 9000 enfants. Le nombre des baptisés dépassait 12.000, et celui des catéchumènes 14.000. Lors des fêtes de Noël à Brazzaville, en 1920, il y eut 1500 communions à la messe de minuit, et 800 à celle du jour [1]. A minuit, beaucoup de fidèles n'ayant pu pénétrer dans la cathédrale se tenaient agenouillés avec recueillement à l'extérieur, et tous chantaient nos beaux cantiques français.

Ce fut la dernière cérémonie religieuse présidée par Mgr Augouard au Congo. La fièvre paludéenne le reprit et il dut se confiner dans sa cellule. Au mois de juillet suivant, il revint en France, dans l'espoir d'améliorer sinon de rétablir sa santé épuisée. Le voyage en mer, comme toujours, lui fut salutaire. Il ne fit que passer à Poitiers, sans penser que c'était sa visite d'adieu, puis il rentra à Paris dans la maison de la rue Lhomond qu'il ne devait plus quitter.

« C'est là, écrit le baron Jehan de Witte, que je suis retourné le voir, et que j'ai pu converser encore longuement avec lui le 8 septembre 1921. Certes, je ne me doutais guère alors que cet entretien n'aurait pas de lendemain ! Bien que blanchi et affaibli par des maux cruels, marchant appuyé sur deux cannes, mais dominant la souffrance avec son énergie habituelle et se dressant droit avec sa haute stature, il faisait l'effet d'un convalescent plutôt que d'un malade... Surtout il avait conservé un entrain, une jeunesse d'esprit mêlée de verve caustique qui faisait illusion sur son état de santé. En le voyant, en l'entendant causer, nul ne pouvait croire que la mort le guettât d'aussi près. »

Sa pensée et son cœur étaient toujours au Congo. Il songeait à se rendre au ministère des Colonies pour y exposer la situation, et pour signaler l'envahissement de notre Afrique Equatoriale par des évangélistes étrangers, disposant d'abondantes ressources, et qui étaient dangereux au point de vue national autant et plus peut-être qu'au point de vue religieux. Il songeait surtout à y repartir, pour y mourir au milieu de ses Noirs.

Il s'éteignit, miné par la fièvre paludéenne, le 3 octobre, comme une lampe qui n'a plus d'huile.

Dans son rapport quinquennal à la Propagande daté du 1er janvier 1920, il résumait à grands traits l'œuvre accomplie :

> Lorsque le Vicariat fut érigé en 1890, nous avions affaire à des populations d'une férocité inouïe. La chair humaine se vendait très couramment sur les marchés, comme en Europe la viande de bœuf ou de mouton, et les esclaves n'avaient de valeur que comme viande de boucherie... Pendant plus de dix ans on ne put naviguer dans l'Oubanghi sans voir un ou deux hommes de l'équipage passer à la marmite des cannibales... Pendant près de quinze ans on sembla travailler en vain, et nous étions prêts d'abandonner la lutte.
>
> Tout à coup un mouvement extraordinaire porta ces tribus féroces vers la Religion catholique. Aujourd'hui partout on me demande des Missionnaires ou des Catéchistes.
>
> Le Vicariat du Haut-Congo français est partagé en sept grands districts, au centre desquels résident plusieurs Missionnaires européens avec église, écoles, ateliers, ferme, etc. De ces stations principales, distantes

[1] En 1921, 50.000 communions furent distribuées à Brazzaville, et 43.000 dans la Mission de M'Bmamou, érigée il y a dix ans.

de 200 à 600 kil. les unes des autres, les Missionnaires rayonnent dans les districts et surveillent de près les instituteurs-catéchistes, installés dans les plus importants villages, à 50, 100 et parfois 150 kil. du centre du district...

Dans mon Vicariat j'ai toujours eu pour principe de préférer la qualité à la quantité. Nous imposons trois années de catéchuménat, et ce n'est pas exagéré pour amener d'invétérés païens aux pratiques de la vie chrétienne... Il n'est pas rare de voir des chrétiens faire 12 et 15 kil. à pied pour venir à la messe chaque dimanche ; pour les jours de fêtes, ils font même parfois plus de 100 kil., et la plupart des Missionnaires sont obligés d'entendre les confessions jusqu'à une heure avancée de la nuit...

Parmi tous les Noirs, même païens, de Brazzaville, la Loge, malgré un gros paiement, n'a pu trouver personne pour garder son immeuble ni pour arracher les herbes qui l'envahissaient. Les Noirs répondent invariablement : « Nous ne voulons pas travailler à la maison du diable ! »

* * *

Le livre de M. Jehan de Witte est à lire et à relire. Il est d'une haute valeur littéraire et documentaire. On y sent vibrer la pure pensée catholique, avec des regrets patriotiques nés d'un puissant amour de la France. Les *Notes* qui occupent les deux derniers tiers du volume ont été rédigées par Mgr Augouard lui-même, ou sont tirées de sa correspondance. On a pu voir par sa conversation avec de Brazza qu'elles sont du plus haut intérêt. La « Tournée pastorale qui compte » nous fait assister aux travaux, aux inquiétudes, aux joies du grand évêque. Il est, dans un autre ordre, un chevalier sans peur et sans reproche. Décidé, hardi, il n'hésite jamais, il a la foi et le zèle d'un apôtre. Si on lui représente les difficultés inextricables, les dangers du climat, des cannibales, des bêtes sauvages, il répond : « Nous ne sommes pas venus ici pour y vivre, mais pour y mourir. » Il est assuré de faire l'œuvre de Dieu et celle de la France ; aussi la lutte ne l'effraie pas, il se sent de force, il est homme à se défendre et qui connaît sa puissance de résistance ; on pourrait dire qu'il aime la poudre. Ce missionnaire est aussi un soldat. Et, avec cela, il ne néglige rien des devoirs, des sévérités et de l'humilité de la vie intérieure [1]. Après avoir lu la vie du général de Sonis il écrit : « Et moi, prêtre, religieux, évêque, je me traîne péniblement dans les voies de la perfection et j'en suis toujours au premier chapitre de Rodriguez. Sans doute j'ai la bonne volonté, mais c'est bien tout ce que je puis offrir au bon Dieu ! »

Il a d'ailleurs des collaborateurs dignes de lui, les PP. Allaire, Beauchêne [2], Rémy, la Mère Marie : figures admirables et modestes qui ne veulent être connues que de Dieu.

Quel contraste avec les Missions protestantes du Congo ! Celles-ci reçoivent des sommes énormes et elles n'ont ni écoles, ni chapelles, ni cultures, ni ateliers. Et nous avons vu les merveilles accomplies par Mgr Augouard avec si peu de ressources !

Gordon Pacha, l'illustre défenseur de Khartoum, qui était protestant, disait : « Pour civiliser l'Afrique, il faut des Apôtres, des hommes qui ont abandonné toutes choses, *comprenez-moi bien, toutes choses,* des hommes qui soient morts au monde. »

Il avait vu nos missionnaires catholiques.

[1] On sait qu'en certains cas les missionnaires sont autorisés à remplacer la récitation du Bréviaire par celle du Rosaire. Mgr Augouard n'usa que rarement de cette permission : « La légende du saint, disait-il, nous fournit souvent à point les exemples dont nous avons besoin pour supporter les peines, les déboires dont notre vie apostolique est semée. Comme eux nous acceptons les épreuves présentes et nous les oublions vite pour reprendre le dur sentier avec élan. » Le soir, vaincu par la fatigue et le sommeil, assis sur une caisse, dans sa tente, il fixait un chandelier sur sa tête pour lire son Bréviaire, et lorsque, malgré ses efforts, le sommeil venait à courber son front, le chandelier en tombant réveillait le lecteur, qui recommençait jusqu'à ce qu'il eût achevé son Office.

[2] Nous nous en voudrions de ne pas reproduire ces lignes émouvantes du baron de Witte (p. 97) :

« Beaucoup de nos lecteurs ont entendu parler du P. Beauchêne. Ce vaillant Breton, après avoir passé dix ans au Congo et avoir souvent bravé la mort au milieu des Bondjos, contracta en 1905 la terrible *maladie du sommeil ;* il fut envoyé en hâte à Paris pour être soigné dès le début du mal. A cette époque, la Faculté préconisait un remède découvert par le Dr Koch et qu'on prétendait infaillible : l'*atoxyle,* composé de strychnine et d'arsenic. Il en fut injecté plus d'un kilo et demi au missionnaire. Vainement, hélas ! car l'analyse du sang décelait encore au bout d'une année la présence de trypanosomes (microbes de la maladie du sommeil) toujours vivaces.

« Alors, sentant ses jours comptés, le P. Beauchêne alla trouver son Supérieur général, Mgr Le Roy : « Mon T. Rév. Père, lui dit-il, six de nos Pères ont déjà été atteints de la maladie du sommeil et tous les six sont morts. Sans doute je succomberai à mon tour. Permettez-moi cependant d'offrir mon corps comme champ d'expériences à l'Institut Pasteur : si, par miracle, je guéris, je pourrai retourner auprès de mes chers Noirs ; sinon... ce qu'on aura tenté sur moi pourra servir à en sauver d'autres. »

« Vivement ému, Mgr Le Roy donne l'autorisation demandée. A dater de ce moment le P. Beauchêne endura un martyre qui se prolongea deux ans. On multiplia sur lui les ponctions lombaires ; l'injection d'atoxyle colorait son malheureux corps tantôt en rouge, tantôt en violet, et lui causait d'intolérables souffrances... Un matin de mars 1909, ayant pu se lever, il se traîna jusqu'au Jardin du Luxembourg. Assis sur un banc, il s'efforçait de lire son bréviaire ; soudain le livre lui échappa des mains. Le P. Beauchêne s'était endormi pour l'éternité ! »

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Négliger de recevoir le sacrement de Confirmation est-ce une faute grave, et doit-on refuser l'absolution à un enfant qui ne veut pas s'y présenter ?

R. — Vous touchez là un point de théologie sacramentaire âprement controversé parmi nos docteurs d'autrefois... et d'aujourd'hui. Le partage des autorités, considérables dans un camp comme dans l'autre, est tel que, quelque opinion qu'on adopte, l'on ne peut vraiment pas nier la probabilité de l'autre. L'Eglise n'a rien décidé : la discussion continue.

Pour les raisons que nous allons dire, nous sommes portés à admettre l'obligation *sub gravi* de recevoir le sacrement de Confirmation, mais sous certaines réserves et précisions, qui seraient peut-être de nature à donner satisfaction aux défenseurs de l'opinion contraire.

Tout d'abord, nous leur accordons volontiers qu'il n'existe point de précepte positif, *explicite,* imposant *per se* la réception du sacrement, lequel assurément n'est pas non plus nécessaire *necessitate medii.*

En second lieu, notons que tout le monde admet

une faute grave dans le fait de refuser le sacrement, quand ce refus procède d'une pensée de *mépris,* ou cause gros scandale, ou prive le récalcitrant d'un secours spirituel « grave » *hic et nunc* indispensable. On dit alors que la Confirmation est *per accidens* obligatoire, bien qu'elle ne le soit pas *per se,* en vertu d'un précepte visant formellement le sacrement en lui-même.

Mais voici où débute la controverse. Nous sommes fortement incliné à croire que ces trois *per accidens* ne suffisent pas à expliquer l'attitude de l'Eglise et le *sensus fidelium* par rapport à la Confirmation. Nous pensons qu'il y a dans cette affaire plus de *per se* et de *précepte* que ne le prétendent les adversaires.

Qu'on nous permette, pour commencer, un argument, à priori sans doute, nullement démonstratif, de pure convenance, mais tout de même singulièrement suggestif. Est-il vraisemblable que N.-S. Jésus-Christ ait institué un sacrement à ce point absolument facultatif, alors que tous les autres, chacun à sa manière et à son heure, sont obligatoires, et ont dans une circonstance donnée de la vie humaine leur grave raison d'être ? L'idée que l'on se fait de la « gravité » de l'économie surnaturelle des sacrements, des motifs « graves » de leur institution, ne permet guère de comprendre le cas tout exceptionnel de la seule Confirmation qui n'aurait *per se,* en tant que sacrement, aucun motif grave de son institution. Il y a lieu aussi de remarquer que la Confirmation est un sacrement à « caractère, » ce qui n'est pas pour diminuer son « importance, » au contraire.

Voici maintenant un autre ordre « pratique » de considérations d'où il est difficile de ne pas conclure l'obligation *sub gravi.* Nous voulons parler de l'attitude des fidèles, des Evêques, de l'Eglise elle-même, en ce qui concerne l'administration et la réception du sacrement de Confirmation. Si c'est là une sorte de dévotion libre, obligatoire tout au plus *sub veniali,* on s'explique mal, et même pas du tout, l'appréciation tout autre qu'en ont les fidèles, conformément aux graves instances des curés au catéchisme et ailleurs, des Evêques dans leurs tournées de « Confirmation, » de l'Eglise dans l'ensemble de son histoire et de sa discipline, et aussi dans certaines directives à forme sévère adressées par elle sur ce point-là à des missionnaires en pays infidèles ou acatholiques. Voilà bien de l'embarras, vraiment, et bien de la solennité pour éviter un péché véniel, si même il y a péché véniel, *per se ratione sacramenti,* dans l'opinion que nous combattons !

Nous ne rappelons que pour mémoire les deux textes fameux de Benoît XIV (Constit. *Etsi pastoralis,* 26 mai 1742) et de Clément XIV (S. C. Propag., 4 mai 1774). Dans le premier il est dit des fidèles « *eos gravis peccati reatu teneri si, cum possunt ad Confirmationem accedere, illam renuunt ac negligunt ;* » et dans le second : « *Sacramentum Confirmationis sine gravis peccati reatu respui non potest ac negligi, cum illud suscipiendi opportuna adest occasio : porro hæc doctrina, si pro omnibus qui sunt undique christifidelibus vera est, multo magis locum habet in illis qui in terris degunt hæreticorum vel paganorum, in quibus quandoque adversus catholicos persecutiones ingruunt, unde opus est ut septiformis Spiritus virtute roborentur.* »

On peut sans doute atténuer la portée de ces déclarations, en faisant remarquer qu'elles visent des cas particuliers et ne constituent point une loi générale, un précepte. D'accord ! Mais, s'il n'y a pas là de précepte, ce qui est vrai, on a le droit tout de même, et le devoir aussi, semble-t-il, d'y trouver l'expression de la pensée de l'Eglise quant à l'obligation, *d'où qu'elle vienne,* de recevoir le sacrement de Confirmation, lequel certainement n'a pas été institué seulement pour les gens qui vivent en pays hérétiques ou païens. Mais laissons ces vieux textes, puisqu'ils sont discutés, donc discutables. Voici le droit nouveau.

On lit dans le *Codex* au can. 787 : « *Quanquam hoc sacramentum non est de necessitate medii ad salutem, nemini tamen licet, oblata occasione, illud negligere ; imo parochi curent ut fideles ad illud opportuno tempore accedant.* »

Nemini licet, cela veut dire qu'il n'est pas permis, donc qu'il est défendu sous peine de péché *(illicitum),* de négliger le sacrement. Faut-il voir là une formule indirectement au moins préceptive ? Quelques-uns l'ont pensé. C'est peut-être, à notre avis, outrepasser le sens obvie des paroles du Législateur. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que le *Codex* affirme ici (d'où qu'elle vienne, encore une fois) l'obligation de recevoir la Confirmation, sous peine de péché ; car il y a obligation d'éviter ce qui est illicite, et il y a péché à n'en pas tenir compte.

Mais est-ce là une obligation *sub gravi ?* Oui, à notre avis, parce que *de minimis non curat legislator.* Il n'est pas supposable que le *Codex* se soit donné la peine de consacrer un canon à part, en forme à la fois solennelle et instante, à une matière « vénielle, » ni qu'il ait pris soin d'appliquer si nettement l'attention des curés à une matière simplement légère.

Au surplus, nous avons un « confirmatur » de cette interprétation au canon 1021, § 2, ainsi conçu : « *Catholici qui sacramentum Confirmationis nondum receperunt, illud, antequam ad matrimonium admittantur, recipiant, si id possint sine gravi incommodo.* » Qu'est-ce à dire, *sine gravi incommodo,* sinon qu'il faut un *grave incommodum* pour excuser *ab obligatione sacramenti ?* Or, personne ne soutiendra qu'il faut un *grave incommodum* pour excuser *ab obligatione levi.* Il faut donc conclure de ce texte législatif qu'il y a pour les fidèles, au moins avant leur mariage, obligation grave de recevoir le sacrement de Confirmation.

Pourquoi, alors, le *Codex* n'a-t-il pas clairement énoncé la gravité de cette obligation aux can. 787, 1021, en termes formels, ainsi que l'avait fait déjà

Clément XIV par l'organe de la Propagande? C'est, croyons-nous, parce que, tout en laissant suffisamment transparaître sa pensée, il n'a pas voulu condamner les docteurs qui soutiennent le sentiment opposé, en tranchant d'un mot officiel la controverse.

A toutes ces raisons, enfin, qui militent en faveur de la thèse de l'obligation « grave, » il faudrait encore ajouter, si nous avions le loisir de le développer, l'argument historique tiré de la pratique constante et universelle de l'Eglise depuis l'âge des Apôtres jusqu'à nos jours. Sous des noms différents (*signum Christi, signaculum vitæ æternæ, consignatio ablutorum,* etc.) l'usage d'imposer les mains pour la réception du Saint-Esprit, c'est-à-dire l'administration du sacrement de Confirmation, remonte aux origines mêmes de l'Eglise, ainsi que le prouvent nombre de documents incontestables, apostoliques et patristiques, de la plus haute antiquité. Comment expliquer le soin vigilant apporté de tout temps au maintien de cette pratique, si la Confirmation n'est, comme dit le Concile de Trente pour protester, qu'une *cæremonia otiosa,* une simple cérémonie facultative, dont l'on peut aisément et sans inconvénient grave se passer?

De toutes ces considérations il faut conclure, à notre avis, qu'il y a pour tout chrétien baptisé *obligation grave* de recevoir le sacrement de Confirmation. Mais, vu les difficultés particulières de la question, notre avis est aussi qu'il faut par de sages réserves préciser et limiter la portée pratique de cette conclusion.

Nous n'affirmons l'obligation, tout d'abord, que *in abstracto,* c'est-à-dire sans aucune détermination de temps ou de circonstance concrète. L'obligation n'est donc, *per se* au moins et à priori, urgente à aucun moment déterminé de la vie, encore qu'elle doive être remplie *aliquando in vita.* Celui donc qui *data occasione* refuse le sacrement peut fort bien pécher gravement *per accidens,* c'est-à-dire *ex contemptu rei sacræ,* ce qui est un péché *contra religionem,* sans commettre par là-même une faute formelle grave *contra præceptum Confirmationis,* lequel n'est pas *hic et nunc,* à cet instant-là, obligatoire *sub gravi,* et peut donc être renvoyé à une date ultérieure.

Cette observation est importante, à cause de la tendance où l'on est généralement de rapporter à la violation du *précepte* (inexistant *in casu* en tant que grave) la faute généralement grave, mais *per accidens* quant au sacrement *in se,* commise par celui qui volontairement, en pleine connaissance de cause, refuse de se laisser confirmer, en quoi il pèche v. g. *ex contemptu,* comme on dit, ou par scandale, ou encore *contra caritatem in seipsum* en négligeant un moyen puissant de sanctification et de persévérance.

Pratiquement, donc, il est très vrai que l'on ne peut guère, sans quelque faute grave, refuser la Confirmation quand une occasion opportune se présente de la recevoir. Mais, théologiquement, cette faute grave n'est pas imputable à la violation du *précepte* dont l'on ne peut affirmer l'urgence *sub gravi* à ce moment-là plutôt qu'à un autre.

D'où il résulte 1° qu'il ne faut point se hâter d'apprécier sévèrement, au point de vue sacramentel, l'attitude des récalcitrants qui, sans mépris ni scandale, veulent renvoyer à plus tard leur Confirmation ; 2° qu'il n'y a pas lieu non plus de taxer *de mortali* les personnes adultes, quelquefois âgées déjà, qui, soit raison de maladie, soit en considération du milieu et de leur entourage, répugnent à se présenter en public pour être confirmées, peut-être davantage encore à recevoir le sacrement à domicile, — et, de façon générale, lorsque se présente l'excuse prévue par le droit de quelque *grave incommodum.*

Mais, d'autre part, l'obligation radicale vague, mais grave, de recevoir la Confirmation, jointe au danger du *per accidens* peccamineux de son refus *data opportuna occasione,* nous amène à conclure aussi que, au for externe, les évêques et les curés ont raison d'insister, très sérieusement, pour qu'aucun fidèle ne manque de recevoir le sacrement de Confirmation, institué par Jésus-Christ, non seulement *ad robur,* mais, ainsi que parlent les théologiens, comme complément intégral de la vie surnaturelle communiquée à l'âme lors de la régénération et première naissance spirituelle du Baptême.

Reste à élucider un dernier point obscur que nous avons à dessein réservé jusqu'ici. Il n'y a point d'obligation sans précepte correspondant. « Nous avons le droit, disent les adversaires de notre thèse, d'exiger de vous que vous nous montriez où se trouve le précepte qui impose la Confirmation *sub gravi.* » C'est parfaitement raisonné. Le bien-fondé de l'objection est évident. Voici notre réponse.

Il y a deux manières d'établir une obligation : 1° en partant du titre d'où elle émane, c'est-à-dire de la loi, du précepte, 2° en partant des circonstances concrètes de son accomplissement dans la pratique des faits. Tous les jours il arrive qu'on se tient pour lié par une obligation de conscience sans connaître ni chercher la source juridique ou morale d'où elle procède. Il suffit de la voir observée comme telle autour de soi dans la pratique commune de la vie, de la voir estimée telle par des autorités compétentes, de constater sur des indices concordants le devoir de la tenir pour telle.

Tout cela, assurément, suppose l'existence d'un précepte d'ordre supérieur auquel se ramène finalement l'analyse morale de l'obligation. Mais tout cela prouve aussi qu'on peut démontrer l'existence d'une obligation indépendamment de la recherche théorique de son principe, et qu'il n'est pas logique de nier le fait d'un devoir moral pratique, à cause de la difficulté spéculative qu'on peut avoir d'en préciser théoriquement l'origine.

Il reste néanmoins que, l'obligation étant prouvée existante, rien n'est plus légitime que la curiosité du technicien qui désire savoir où se trouve le précepte qui en est le fondement. Cette curiosité,

toutefois, a ses limites, ou plutôt ses « conditions » que le théologien et le canoniste doivent prudemment observer.

De même qu'il y a deux sources de la révélation, l'Ecriture et la Tradition, il y a dans l'Eglise deux sortes de lois ou préceptes : les lois écrites et celles qui ne le sont pas (les lois de tradition et de coutume). Il arrive fréquemment que l'historien en quête de preuves positives documentaires constate dans la vie disciplinaire de l'Eglise l'existence de lois dont il ne découvre nulle part ni la date ni le témoignage écrit de leur origine. Nie-t-il pour autant l'existence du précepte qui vit sous ses yeux dans la pratique des fidèles ? Point du tout ! Il conclut tout simplement que la loi, en pareil cas, a ses racines juridiques dans la tradition, dans une tradition dont l'autorité primitive reste à déterminer suivant la nature et les circonstances d'évolution du précepte en cause. C'est ainsi que théologiens et canonistes font appel, en cas de besoin, aux traditions apostoliques, patristiques ou simplement ecclésiastiques.

Quand donc l'on nous demande où se trouve le précepte de la Confirmation, nous répondons : — Dans la Tradition. Et l'on ne pourra nous déloger de cette position-là que lorsqu'on aura démontré qu'il n'y a rien d'obligatoire dans la discipline ecclésiastique en dehors de la loi écrite, que toute obligation remonte à un précepte explicite, positif, écrit quelque part, et que l'absence de cette preuve originelle écrite entraîne l'inexistence logique de l'obligation.

Au surplus, nous avons ici, pensons-nous, dans le fait de la *coutume,* une raison de plus de refuser satisfaction aux exigences « scripturaires » qui sont, en somme, le seul gros argument qu'on nous oppose.

L'on sait quelle large place occupe le droit coutumier, à côté du droit écrit, dans la vie juridique de l'Eglise. Un exemple, entre cent autres. Il n'y a pas de trace écrite, nulle part, de l'origine de l'empêchement de « disparité de culte. » C'est pourtant là, et depuis bien longtemps, une obligation prohibitive grave, à laquelle doit, en principe, correspondre un précepte grave. L'obligation coutumière est un fait certain. Alors, disent les canonistes, c'est la coutume elle-même, légitimement introduite et prescrite dans les mœurs, qui a créé l'obligation, enregistrée postérieurement dans le droit écrit ecclésiastique. A qui demande où est la loi primitive qui rend nul le mariage pour cause de disparité de culte, on répond : Dans la coutume. Et cela suffit.

Or, quoi qu'il en ait été et qu'il en soit encore de la controverse spéculative chez les auteurs, il paraît bien difficile de ne pas reconnaître au moins le caractère « coutumier » canonique à la très ancienne pratique de l'Eglise et au *sensus fidelium,* en ce qui concerne l'obligation grave de recevoir le sacrement de Confirmation, l'infusion complémentaire du St-Esprit, le *signum Christi,* le *signaculum vitæ æternæ.* Le renvoi à la « tradition » nous paraît préférable, mieux justifié. Mais, à son défaut, rien n'empêcherait de faire appel à la coutume pour expliquer les origines du précepte de la Confirmation.

* * *

Mais, après tout, et malgré le choc de leurs formules, les deux opinions sont-elles aussi opposées et inconciliables qu'elles le paraissent au premier abord ? Nous ne le pensons pas, et cela pour les deux raisons, l'une *de fait,* l'autre *de droit,* que voici.

En fait, on admet, d'un côté comme de l'autre, qu'il y a obligation grave de ne point refuser la Confirmation quand l'occasion se présente de la recevoir, avec cette différence seulement, que l'obligation est *per accidens* pour les uns et *per se* pour les autres. Différence profonde, évidemment, au point de vue spéculatif des idées, mais qui n'empêche point qu'on aboutisse, ou à très peu près, au même résultat pratique, malgré le désaccord théorique des points de départ.

En droit, c'est-à-dire en doctrine, voici peut-être un terrain de conciliation où les deux thèses pourraient aisément se rapprocher.

Il est très remarquable que l'Eglise (Benoît XIV, Clément XIV, le *Codex*) n'emploie un langage sévère à l'égard des fidèles que dans le cas où *data occasione, opportunitate,* ils négligent ou refusent de recevoir le sacrement de Confirmation. Cette constatation peut donner à penser que l'obligation *sub gravi* n'est pas absolue, mais conditionnelle, c'est-à-dire restreinte à la circonstance *(occasio, opportunitas, sine gravi incommodo)* spécifiée dans les déclarations de l'autorité ecclésiastique.

Et cela se comprend fort bien. L'Evêque est normalement le ministre du sacrement, et voilà qui donne à la Confirmation une caractéristique toute particulière. N'a pas qui veut, ni quand il veut, un Evêque à sa disposition. Par rapport au nombre des fidèles les Evêques sont rares, et forcément rares sont, comme on sait, pour les pasteurs de certains vastes diocèses, les occasions d'administrer le sacrement. Comment du côté des fidèles admettre l'urgence continue d'un précepte grave sans moyen pratique possible pour eux de l'accomplir ?

Tout autre est leur cas lorsque l'*occasion* se présente, qui ne dépend pas d'eux, mais qui tout de même leur est presque toujours offerte dans un moment ou dans l'autre. C'est alors que le précepte, par là-même qu'il devient d'observation possible, entre en pleine vigueur, et qu'on peut le dire obligatoire *sub gravi,* sous peine de péché grave, s'il est volontairement, et en connaissance de cause, négligé, méprisé.

Nous dirions donc volontiers : 1° qu'il y a un précepte de recevoir la Confirmation, mais 2° qu'il n'oblige *sub gravi* qu'à l'instant où se présente l'occasion « épiscopale » opportune de recevoir le sacrement, et donc 3° qu'il n'y a faute grave que dans ce refus, non justifié toutefois par quelque grave raison suffisante.

Les « tenants du précepte » auraient ainsi suf-

fisante satisfaction, et leurs adversaires aussi, semble-t-il, puisque le précepte grave, à part la circonstance d'*occasion*, serait inexistant. Nous livrons aux « doctiores » cet aperçu d'une explication dont, par prudente réserve, nous disons seulement qu'elle nous paraît possible, et plausible. Nous y verrions volontiers une occasion de plus de vérifier une constatation courante de critique comparative, à savoir, que souvent deux thèses opposées ne se heurtent que par les saillies anguleuses de ce qu'elles ont d'exagéré en sens contraires, sans être pour cela substantiellement, et au fond, contradictoires. Mais tout ceci est théorie pure, exercice spéculatif de raisonnement. Avec le cas proposé par notre correspondant, revenons au terre à terre des réalités casuistiques.

* * *

Les deux opinions classiques sont probables, avons-nous dit, de très sérieuse et prudente probabilité, au moins quant à l'argument des autorités imposantes sur lesquelles elles s'appuient. L'on n'a donc pas le droit de refuser aux fidèles le bénéfice (?) de l'opinion « large » qui nie l'obligation *sub gravi*, puisque celle-ci, en définitive, à tout prendre, n'est pas certaine, et l'on se gardera de taxer objectivement *de mortali* le refus (data occasione) *per se* du sacrement *ratione Sacramenti*.

Autrement dit, lorsqu'une personne, à même de recevoir la Confirmation, y répugne et déclare vouloir s'en abstenir, curé et confesseur doivent éviter « d'imposer » le sacrement comme obligatoire par lui-même sous peine de péché mortel. Il est des circonstances embarrassantes, auxquelles nous avons déjà fait allusion, où cette doctrine parfaitement sûre peut rendre service, par exemple dans le cas d'une personne adulte, âgée, qui, pour des considérations de maladie ou de circonstances sociales, répugne à recevoir l'Evêque chez elle, ou à se présenter à l'église au milieu des enfants.

Mais si, dans ce domaine strictement précisé du *per se*, le curé et le confesseur, quelle que soit leur opinion personnelle, seulement probable, peuvent et doivent pratiquement faire abstraction du précepte et du *reatus peccati* correspondant, — tout autre est la ligne de conduite qui leur est tracée d'un commun accord par les deux thèses sur le terrain des culpabilités *per accidens*, possibles en pareil cas et même difficilement évitables.

A part l'hypothèse, plutôt rare, d'une bonne raison excusante, l'on ne comprend guère qu'un fidèle puisse sans quelque faute sérieuse « accessoire » (contemptus, scandalum, etc.) se dérober à l'*occasion* qui s'offre à lui de recevoir le sacrement de Confirmation. Et, à supposer même qu'on ne souffle mot du précepte *per se* sacramentel, l'on ne manque point de considérations adjacentes très sérieuses pour combattre et essayer de vaincre l'opposition du récalcitrant.

Mais *quid*, enfin, s'il s'obstine dans son refus ? C'est, à propos d'un enfant, le cas posé par notre correspondant. Si par ailleurs, objectivement, il n'y a point d'autre chef de culpabilité que celui-là, il faut donner l'absolution, à condition, cependant, qu'aucune mauvaise disposition on intention subjective ne s'y oppose ; car il peut très bien se faire que la malice morale de son obstination, légère au point de vue doctrinal objectif, se trouve, en fait, grave, s'il l'estime telle dans sa pensée. Mais alors c'est une conscience pratiquement erronée à former pour l'avenir sur ce point-là, et à absoudre ou à n'absoudre pas *hic et nunc*, suivant que, tout considéré, elle offre ou n'offre pas les dispositions ordinaires requises pour assurer la validité du sacrement de Pénitence.

Voilà, cher confrère, les directives qui pourront vous amener à la dernière conclusion pratique, laquelle relève exclusivement de votre jugement personnel, conformément à la connaissance détaillée que, seul, vous avez des circonstances concrètes du « cas » individuel de cet enfant.

Q. — Un prêtre ordonné en 1905 s'aperçut, pendant la porrection des instruments, qu'il ne touchait pas la patène, mais seulement le calice et l'hostie. Il la toucha alors, mais il a de très fortes raisons de craindre que ce n'ait été qu'après la prolation de la forme.

Il consulta son entourage, et on s'appuya, pour le tranquilliser, sur ce passage de Gasparri *(De Sacra Ordinat.*, II, p. 262) : « Idem, nil supplendum est si ordinatus tetigit... calicem cum vino et hostiam, non vero patenam. St. Offic. idem resolvit 22 nov. 1871 et 9 jun. 1876. »

Or, dans l'*Ami du Clergé* de 1893, p. 204, ce prêtre vient de voir qu'en 1886 encore, l'Académie de liturgie à Rome avait débattu la question.

Elle n'était donc pas résolue par les réponses du St-Office de 1871 et 1876 ? Ou bien ces réponses ne sont-elles valables que pour le cas proposé et non pas pour tous les cas semblables ? S'il en était ainsi, il faudrait poser de nouveau le cas à Rome... Une dernière supposition : peut-on supposer que l'Académie de liturgie de Rome n'ait pas eu connaissance des réponses du St-Office sur ce point ? Cela paraît absolument invraisemblable.

Y a-t-il eu, depuis, des décisions des Congrégations Romaines qui fassent la lumière complète sur ce point, et ne laissent plus le moindre doute ?

R. — Donnons d'abord à la question particulière la réponse qui s'impose, sans controverse possible ni doute : *Orator acquiescat*. L'ordination est valide.

La doctrine donnée par le card. Gasparri et que vous rappelez est sûre. Ses bases sont inattaquables, le St-Office ayant décidé par deux fois, le 22 novembre 1871 et le 9 juin *1875*, que des prêtres qui n'avaient touché que le calice et l'hostie et non la patène, n'avaient à demander aucune suppléance de cérémonie.

Vous dites que l'Académie de liturgie de Rome a débattu encore la question en 1886. Remarquez que l'ouvrage du card. Gasparri que vous citez est de 1893 ; cette comparaison de dates vous dit toute l'importance égale à zéro que le savant Cardinal a attachée à ce débat antérieur. Ne vous en occupez pas davantage vous-même.

Tant qu'il y aura des théologiens et des canonistes, rien n'empêchera certains d'entre eux de

discuter, même après des décisions des SS. Congrégations, la *probabilité intrinsèque* de telle ou telle opinion.

Parfois, ce sera parfaitement légitime. Ainsi, bien que le St-Office ait quelquefois ordonné la porrection des instruments, lorsqu'elle avait été omise, ou faite défectueusement ; bien qu'il ait quelquefois ordonné l'itération d'une imposition des mains, ou sa supplétion ; il est tout à fait libre de penser, écrire, ou discuter, que la porrection des instruments n'est pas un acte essentiel pour la validité, ni non plus *telle* imposition des mains. Il y a des cérémonies et des rites que l'autorité ne veut pas voir éliminés, et dont elle oblige la célébration en pratique : on en comprend la raison de discipline, d'uniformité, et aussi de sécurité.

Mais il y a plus. Tant que *tous* les théologiens et *tous* les canonistes ne seront pas des *saints*, c'est-à-dire longtemps encore, il y aura parmi eux des individualités qui, en face d'une décision des SS. Congrégations, au lieu de changer leur opinion et de ne plus l'enseigner, auront pour *première occupation* de démontrer que leur opinion personnelle s'accommode fort bien de la décision. Jusque là, généralement du moins, les SS. Congrégations laisseront dire. Souvent, la *deuxième occupation* de ces théologiens et canonistes sera de tenter de prouver que la décision des SS. Congrégations doit s'interpréter de telle sorte qu'elle canonise leur propre opinion. Alors, souvent, les SS. Congrégations protesteront, car c'est en effet dépasser la limite permise. Pas besoin, n'est-ce pas, de donner des exemples ?

Pour vous, tenez-vous-en aux décisions des SS. Congrégations, quand il y en a. C'est la voie sûre : théoriquement, car les auteurs de la décision sont eux aussi théologiens et canonistes ; pratiquement aussi, car c'est celle de la soumission et de l'humilité. Bien des avantages, comme vous le voyez.

Vous demandez s'il y a des décisions depuis 1886 ?

D'abord une dans le passage que vous citez du card. Gasparri, et qui vous a échappé : du 22 juillet 1892 (St-Office).

Ensuite *six autres*, qui se rapportent à votre cas.

1. Un prêtre, au moment de la porrection des instruments, a d'abord touché la coupe seulement du calice ; puis, pendant que l'Evêque prononce les paroles de la forme, il touche simplement l'hostie et la patène, pas le calice. Le 17 mars 1897, le St-Office répond : *Orator acquiescat.*

2. Un autre prêtre n'a pas du tout touché le calice, mais seulement l'hostie et la patène. Le même jour, le St-Office répond de même.

3. Un troisième prêtre expose ainsi son cas : Quatre ou cinq ordinands devaient toucher ensemble les instruments. Il est certain de les avoir touchés ; mais au moment précis où l'Evêque prononça les paroles de la forme, il ne put les toucher de nouveau, malgré tous ses efforts, empêché qu'il en fut pas les mains des autres. Ici encore, le même jour, le St-Office répond : *Orator acquiescat.*

4. Un quatrième doute s'il a touché le calice et la patène, il croit ne pas avoir touché la patène. Le 7 septembre 1897, le St-Office le tranquillise : *Acquiescat.*

5. Un cinquième doute s'il a touché la patène. Réponse du St-Office, le 14 décembre 1898 : *Acquiescat.*

6. Un sixième, qui fait preuve d'une grande imagination, expose que « lors de son ordination presbytérale, avant que l'Evêque prononçât la formule prescrite pour la porrection des instruments, il vit qu'il ne touchait pas l'hostie. Il s'efforça de la toucher. L'effort qu'il fit dans ce but lui fit détacher la main du calice, et cela pendant toute la formule, sans que néanmoins il pût arriver à toucher l'hostie. De plus, par suite du même effort, *il souleva aussi la patène au-dessus du calice,* ce qui *probablement* obligea aussi *l'Evêque à soulever la patène de son côté,* en sorte que la patène et le calice, ainsi séparés l'un de l'autre, ne faisaient plus un tout moral. » Le St-Office répondit, le 17 janvier 1900 : *Acquiescat.*

Chacune de ces décisions, par quelque côté, se rapporte à votre cas.

Evidemment, ce sont là des décisions d'espèces, résolvant un cas, ne donnant pas une doctrine magistralement exposée. Mais il est bien évident aussi qu'elles se basent sur une doctrine, et sur une doctrine constante. Il est par ailleurs à remarquer que le St-Office ne répond pas, comme il lui est arrivé de répondre en d'autres circonstances : *Ordinationem* IN CASU *fuisse validam.* (20 avril 1898, 6 juillet 1898, etc.).

Vous pouvez conclure, tant des réponses que de la façon dont elles sont données, que, calice, patène, hostie, *vin,* sont présentés à l'attouchement *per modum unius :* qui touche l'un touche l'autre. S'il en était autrement, pourquoi ne pas exiger l'attouchement physique et direct du vin ?

Vous pouvez conclure aussi, ce qui intéresse encore votre cas et vos scrupules, qu'une simultanéité absolue dans le contact et la prolation de la forme, n'est pas nécessaire, et que l'union morale suffit (3e et 6e décisions citées).

Voilà, nous l'espérons, de quoi vous tranquilliser complètement sur le cas.

Q. — Tous les confesseurs de ce diocèse ont le pouvoir de dispenser du jeûne et de l'abstinence *in actu confessionis*. Ce pouvoir peut-il être validement exercé en faveur des pénitents qui viennent d'un autre diocèse, ou d'un autre pays, de France par exemple ?

R. — Le pouvoir de dispenser accordé à ces confesseurs est lié à leur pouvoir même de confesser. Ils ne peuvent dispenser qu'*in actu confessionis*. Il en résulte qu'ils ont le pouvoir de dispenser quiconque ils peuvent validement absoudre. Nous ne voyons pas quel principe ou quel texte on pourrait invoquer pour répondre négativement à votre question.

On ne peut pas dire que leurs pénitents ne sont pas, pour la question du jeûne, les sujets des

évêques qui ont conféré ce pouvoir de dispenser, car ces mêmes évêques peuvent, de par le can. 1245 § 1, dispenser du jeûne et de l'abstinence les *peregrini*, c'est-à-dire, comme c'est le cas, quiconque *versetur extra domicilium et quasi-domicilium quod adhuc retinet* (can. 91).

Ces confesseurs peuvent donc dispenser tous les fidèles qui s'adressent à eux pour la confession, quel que soit le domicile de ces pénitents, que ces pénitents soient des pénitents réguliers, ou purement occasionnels.

Ajoutons enfin qu'à notre avis, ces pénitents, même étrangers de nation, emportent avec eux la dispense qui leur a été une fois donnée validement, c'est-à-dire pour une cause juste, la *justa causa* du can. 1245 § 1.

N'oublions pas que la dispense accordée par l'inférieur, sans cause juste et raisonnable, est non seulement illicite, mais encore *nulle* (can. 84 § 1).

Q. — Que faut-il penser de l'étonnante latitude pratiquée dans certaines communautés religieuses à vœux perpétuels, pour la durée du *postulat*, fixée par le can. 539 au moins à six mois entiers ? Peut-on encore se contenter de *deux à trois mois* de postulat, et encore *de moins* ?

R. — Le c. 539 § 1 exige pour les communautés de femmes à vœux perpétuels, quelles qu'elles soient, *six mois entiers* de postulat *au moins*. Le texte est très clair dans sa signification, et le caractère impératif de la loi aussi. La pratique dont vous parlez, de se contenter de moins de six mois entiers de postulat, est donc opposée audit canon.

Ce canon 539 a sa source dans le décret de la S. C. des Religieux du 15 août 1912 [1]. Ce décret ne regardait que les Ordres à vœux solennels *(in monasteriis votorum solemnium et clausuræ papalis)*. Avant ce décret, il n'existait pas de règle bien précise sur le postulat dans les Ordres de femmes à vœux solennels. Le droit commun ne connaissait même pas l'institution du postulat. Dans la pratique, certains monastères ou Ordres l'avaient établi, mais c'était tout. Le décret du 15 août 1912 instituait le postulat obligatoire, dans tous les Ordres, pour toutes les moniales (c. 488, 7°). Tenant compte de l'état de fait des monastères ou Ordres qui avaient introduit déjà chez eux le postulat, le décret (n. 2) stipulait que le postulat devait durer le temps prescrit par les Constitutions. Si les Constitutions ne disaient rien sur ce point de durée, c'est-à-dire, ou bien ne parlaient pas du postulat et l'ignoraient, ou bien ne fixaient pas de façon péremptoire une durée déterminée de postulat, désormais le postulat devait, d'abord *exister*, et ensuite, *durer au moins six mois* (n. 3).

Le can. 539 § 1 reproduit ce décret, mais avec deux différences. *En premier lieu*, ce ne sont plus les moniales seules, à vœux solennels, qui sont soumises à la nécessité du postulat, mais toutes les Congrégations de femmes, que les vœux soient solennels ou non, que les vœux soient perpétuels ou simplement temporaires.

Deuxième différence : pour les communautés à vœux perpétuels, il n'est plus fait mention des Constitutions. Par conséquent, le can. 6-1° stipulant que toutes lois, soit universelles soit particulières (comme sont les Constitutions des communautés religieuses), opposées aux canons du *Codex* sont abolies, à moins d'exception expresse pour les lois particulières, la fixation de la durée du postulat par les Constitutions est désormais sans valeur depuis 1918.

La caducité dont sont frappées sur ce point les Constitutions est d'autant plus évidente, quand il s'agit de communautés à vœux perpétuels, que le canon réserve l'autorité des Constitutions dans les Instituts à vœux temporaires. Le contexte s'unit donc ici au c. 6-1° pour consacrer la différence que nous signalons.

Il faut remarquer cependant que la coutume contraire n'est pas réprouvée. De coutume contraire au canon 539 § 1 lui-même, à qui l'on puisse se référer en sûreté de conscience, il ne saurait y en avoir. Le temps nécessaire pour la prescription de la coutume fait en effet défaut, puisqu'il n'y a pas huit ans que le *Codex* est en vigueur (cf. c. 27, § 1).

Cependant, si un Ordre, au moment de la promulgation du *Codex*, se trouvait en possession de la coutume, *centenaire ou immémoriale*, de fixer un autre temps pour la durée du postulat, cette coutume *pourrait* être suivie, *pourvu que* l'Ordinaire (c'est-à-dire, soit l'Evêque du lieu, soit le Supérieur religieux) estimât que la coutume, d'après les circonstances de lieux ou de personnes, *ne peut être détruite*, et qu'il y a *impossibilité*, en raison des mêmes circonstances, de la remplacer par l'obéissance à la loi du canon 539 § 1.

Il est donc hors de doute que les communautés à vœux perpétuels, en dehors de la coutume contraire au c. 539 § 1, *centenaire ou immémoriale*, et *homologuée par l'Ordinaire*, depuis la publication du *Codex*, violent la loi actuelle, si elles n'exigent pas *six mois entiers et au moins* de postulat.

Q. — Un enfant, paraissant à toute extrémité, a été ondoyé. Revenu à la santé, l'enfant est porté à l'église. Le parrain qui n'intervient qu'aux cérémonies qui sont suppléées à l'église contracte-t-il la parenté spirituelle ?

R. — Vous avez la réponse en toutes lettres au can. 762 § 2 *in fine* : « *Hoc in casu nullam contrahit spiritualem cognationem.* »

IMPRIMATUR
Lingonis, die 30 aprilis 1924.
Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

[1] *Ami* 1912, p. 881.

41e ANNÉE (5e série) N° 19 8 MAI 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Le Rituel dit, à propos de l'Extrême-Onction : « In eadem infirmitate iterari non debet nisi diuturna sit, ut si, cum infirmus convaluerit, iterum in periculum mortis inciderit. » Mais comment faire avec les multiples cas de tuberculose et de cancer ? D'aucuns prétendent que ce n'est qu'une maladie durant tout le temps et qu'il n'y a lieu qu'à donner l'Extrême-Onction une fois pour toutes ; d'autres sont d'un avis opposé et prétendent que cette maladie présente des crises qui constituent séparément des dangers de mort, et qu'il y a donc lieu de procéder à une nouvelle administration. *Quid ?*

R. — Il faut prendre au sens large les expressions : *infirmitas, cum convaluerit, periculum mortis.*

Infirmitas peut s'entendre en deux sens différents : soit 1° pour désigner *dans son ensemble* toute l'évolution d'un état morbide caractérisé : tuberculose, cancer, scarlatine, typhoïde, etc., etc., depuis son début jusqu'à son terme final (mort ou guérison) ; c'est le sens ordinaire du mot français *maladie ;* soit 2° pour désigner, d'où qu'elle provienne, à quelque stade d'une *maladie globale* qu'elle appartienne, une *crise* qui met la vie en danger.

Il faut aussi distinguer deux sortes de *convaluerit :* 1° la convalescence absolue, normale, régulière, qui achemine le malade vers la guérison, et c'est là encore le sens ordinaire du mot français *convalescence ;* 2° la convalescence relative, temporaire peut-être, en tout cas nullement garantie en tant que pronostic de guérison ; c'est plutôt ce qu'on pourrait appeler une forte « amélioration » continue et bien caractérisée.

Rappelons enfin qu'il ne faut pas confondre *article de la mort* avec *péril de mort,* bien que les deux expressions soient parfois employées comme synonymes. L'*article de la mort,* c'est la mort humainement prévue comme imminente et inévitable : c'est le cas désespéré de l'heure dernière, du moribond dont on dit qu'il est à toute extrémité. *Le péril de mort,* c'est la menace de mort probable, mais à échéance à la fois moins certaine et plus éloignée que dans le cas précédent. On pourrait dire qu'il y a entre *péril* et *article* de la mort la même différence, proportions gardées, qu'entre certaines conditions de vent et de nuages qui annoncent la tempête, et les grondements de tonnerre qui en sont les précurseurs certains et immédiats.

A ces trois distinctions ajoutons un rappel bref de principes empruntés à la théologie dogmatique.

a) L'Extrême-Onction est un *sacrement des malades* et non des bien portants, et, plus précisément, un sacrement à l'usage des *mourants,* et non des malades qui ne sont pas en danger de mort.

b) L'Extrême-Onction est *per se* un *sacrement des vivants,* qui suppose l'état de grâce, et non un sacrement des morts « spirituels, » comme le Baptême et la Pénitence.

c) L'Extrême-Onction, malgré la distinction théorique ci-dessus, n'en a pas moins, sinon *per se,* au moins d'un *per accidens* qui avoisine pratiquement le *per se,* la vertu sacramentelle de remettre les péchés, tous les péchés mortels, sans confession, au malade qui la reçoit avec simple pensée d'attrition surnaturelle théologiquement suffisante, soit actuelle, soit habituelle (préexistante à un moment donné et non rétractée).

d) Les théologiens déduisent tout ceci du texte même de S. Jacques (v, 15) : ... *si in peccatis sit, remittentur ei.* De cette mention expresse il résulte que la rémission indirecte *(per accidens)* des péchés mortels a un tout autre caractère dans l'Extrême-Onction que dans les autres sacrements des vivants ; car elle est 1° certaine et non pas seulement probable, et de plus 2° elle est prévue comme effet pratiquement normal du sacrement à défaut de la Pénitence.

e) L'Extrême-Onction a *per se,* comme caractéristique sacramentelle propre, la vertu de produire *in exeunte* (on l'appelle souvent *sacramentum exeuntium)* les précieux effets que développent les théologiens dans leur commentaire des deux mots de S. Jacques : *salvabit* et *alleviabit* (eum Dominus). Il y a donc raison spéciale ordinaire de l'administrer, même après le sacrement de Pénitence, à un malade en état de grâce, et, bien entendu, raison spéciale extraordinaire majeure de l'administrer au malade qui n'a pu recourir au sacrement de Pénitence.

f) L'Extrême-Onction garde et produit son effet sacramentel pendant tout le temps que dure l'*infirmitas* pour laquelle elle a été administrée. D'où il suit qu'elle ne doit pas être réitérée tant que le moribond reste *in eadem infirmitate.*

g) L'Extrême-Onction est un sacrement à *reviviscence :* ce qui veut dire que, si elle est admi-

nistrée dans des conditions d'indisposition subjective qui ne lui permettent pas de produire ses effets à ce moment-là, elle les produira dès l'instant où, plus tard, le malade fera disparaître l'*obex*, comme parlent les théologiens. Pratiquement, si le malade n'a pas *l'attrition* de ses péchés au moment où il reçoit le sacrement, celui-ci reste suspendu, et produit dans la suite son effet de justification, quand survient, sur une pensée de foi, le regret sincère des fautes de la vie passée.

h) L'Extrême-Onction, *donc*, s'il arrive qu'on ait à la donner *sub conditione*, ne doit jamais être administrée sous la condition « *si tu es dispositus*, » mais seulement sous celle-ci : « *si tu es vivus, si tu es capax.* » L'*Ami du Clergé* (1920, nº 43, p. 673) a longuement démontré le danger de la condition *si tu es dispositus*, qu'il ne faut jamais employer, pour ne pas subordonner la *validité* d'un sacrement au fait de son actuelle *fructuosité*, laquelle peut être momentanément empêchée, et cependant *revivre* quand l'indisposition du sujet aura disparu.

* * *

De toutes ces considérations préliminaires, il résulte tout d'abord qu'il faut se tenir en garde contre deux tendances extrêmes opposées, également condamnables. Ce sacrement ne doit être administré ni trop tôt, ni trop tard. *Trop tôt*, outre que sa *validité* peut être compromise, il perd sa raison d'être comme secours spirituel « extrême » et préparation à la mort ; *trop tard*, il court risque de ne point rencontrer chez le moribond le concours des dispositions personnelles que suppose son intégrale efficacité.

Du reste, l'empressement à l'administrer peut varier suivant la nécessité plus ou moins urgente des cas qui se présentent, au double point de vue de l'imminence de la mort et de l'état d'âme du sujet, suivant qu'il a ou n'a pas reçu le sacrement de Pénitence.

La première condition requise est donc que le malade soit en *danger*, mais non pas à l'*article* de la mort. L'appréciation pratique du danger de mort est chose difficile, assez élastique. A part les cas bien caractérisés d'un mal qui évolue régulièrement vers le terme fatal, les médecins eux-mêmes n'ont pas sur ce point-là les certitudes qu'on se plaît à supposer. Ils sont néanmoins, à titre professionnel, qualifiés pour émettre un avis qu'on peut raisonnablement présumer bien fondé. On s'en tiendra donc en principe à leur dire quand on pourra à temps les consulter.

Mais c'est là une règle qui comporte des exceptions. On peut généralement se fier à un médecin catholique, ou certainement au moins connu pour exprimer honnêtement la vérité qu'on lui demande dans des conditions où il est pleinement autorisé à répondre exactement. Tous n'ont pas cette franchise. Il en est, rares si l'on veut, qui par irréligion se taisent. D'autres craignent d'effrayer les familles, ou bien prennent l'expression « danger de mort » dans un sens strict, pour « l'article de la mort, » ce qui met sur leurs lèvres une réponse négative ou dilatoire, alors que, pour nous, théologiquement parlant, elle devrait être affirmative. Il en est enfin qui, par scrupule exagéré de conscience professionnelle, n'osent pas déclarer le danger de mort, parce que la mort ne leur paraît pas certaine, mais seulement probable, ou même très probable.

Bref, soit mauvaise volonté ou quelquefois ignorance, soit insuffisante instruction religieuse (théologique) du sens dans lequel il faut entendre le danger de mort par rapport à l'Extrême-Onction, le médecin n'est pas toujours une autorité de tout repos ni un juge dont il soit nécessaire d'attendre et de subir le verdict. Le curé doit donc prévoir les cas exceptionnels, qui vont peut-être se faire de plus en plus communs, où, après enquête sérieuse auprès du malade et de son entourage, il décidera lui-même, sans ou malgré le médecin, que l'heure est venue de penser à l'Extrême-Onction.

A supposer même que le danger ne soit que simplement mais sérieusement probable, il peut *tuta conscientia* administrer le sacrement, qui garde son efficacité pendant tout le cours de l'*infirmitas*, jusqu'à la dernière heure inclusivement : ce qui est précisément la raison pour laquelle il n'est pas permis de recevoir deux fois l'Extrême-Onction *in eadem infirmitate*.

Mais ce mot *infirmitas*, nous l'avons dit, est sujet à équivoque. Suivant qu'on l'entend au sens global d'une maladie dans son ensemble ou d'une crise mortellement dangereuse, on est amené à des conséquences très différentes. Il faudrait conclure, en effet, dans le premier cas, qu'il est défendu de réitérer l'Extrême-Onction dans tout le cours d'une maladie qui peut se prolonger longtemps ; et c'est ce qui a été parfois enseigné et mis en pratique, par interprétation trop sévère et étroite du texte du *Rituel*.

L'enseignement se dessine aujourd'hui nettement, en théologie morale, en faveur de l'interprétation large, qui voit dans l'*infirmitas* en question l'aggravation d'un état morbide, lequel met la vie du malade en danger, que cette « crise mortelle » soit subite, ou qu'elle survienne plus ou moins inopinément au cours d'une maladie prolongée.

Cette interprétation est d'abord à priori seule conforme à la nature du sacrement, dont le propre est d'assister non pas un *malade ut sic*, mais un *malade en danger de mort*, un moribond. Si l'on comprend très bien qu'il n'y ait pas lieu de l'administrer deux fois *in eodem periculo*, l'on ne voit pas, par contre, pourquoi deux (ou plusieurs) périls de mort, deux crises mortelles nettement différentes et séparées comme nous allons le dire, n'appelleraient pas plusieurs fois l'onction préparatoire à la mort menaçante, tout comme elles appellent plusieurs confessions *in extremis*, plusieurs réceptions du Saint Viatique.

Le *Rituel*, du reste, donne assez à entendre la réitération possible *in eadem infirmitate* (globale)

quand il dit *nisi diuturna sit :* ce qui signifie bien que le *iterari non debet in eadem infirmitate* vise une période mortellement dangereuse, et non une maladie prolongée, *diutŭrna,* au cours de laquelle *potest iterari.*

Pour simplification du langage, nous avons parlé de « crise mortelle » afin de mieux accentuer la différence entre l'état de danger qui appelle l'Extrême-Onction et la maladie prolongée dans son ensemble. Il ne faudrait cependant pas prendre trop à la lettre, surtout au sens clinique, cette expression : *crise mortelle.* Dans le même danger persistant, plusieurs crises mortelles peuvent plus ou moins rapidement se succéder, en ce sens que chacune s'annonce comme pouvant être fatale, et que toutes, néanmoins, sont des manifestations d'un même état morbide aggravé et menaçant, toutes comprises, comme parties d'une collection, dans une même période continue de danger de mort. Tant que le malade reste sous l'emprise de ce danger continu, malgré les intervalles d'accalmie et d'amélioration qui peuvent s'y rencontrer, il ne peut recevoir qu'une fois l'Extrême-Onction. C'est ainsi que nous entendons la « crise mortelle » ou période dangereuse, comme traduction vraie du latin *in eadem infirmitate.*

Mais voici que, passée cette « poussée » dangereuse, le malade, sans être guéri, sans espoir même de guérison, se trouve, non seulement mieux, mais nettement bien, et très bien. Tout danger a disparu ; il reprend des forces et un état de santé très satisfaisant qui, pour n'être point parfait ni de tout repos, interrompt néanmoins, de façon bien accentuée et pendant un intervalle de temps notable, le cours de la maladie, *qui plus tard reprendra.*

Si ce n'est pas là, pour le médecin surtout, *la* convalescence, c'est tout de même *de la* convalescence. Quand plus tard la maladie reprendra son œuvre pour l'achever, il y aura « rechute, » et encore, à nouveau, crise mortelle, mais parfaitement distincte, séparée et indépendante de la précédente. C'est la même maladie, ce n'est plus le même danger de mort. C'est la même maladie dans ses causes radicales éloignées, ce n'est plus le même état périlleux de la poussée morbide grave qui a causé la crise mortelle précédente. La condition *cum convaluerit et iterum in periculum mortis inciderit,* est réalisée. On peut redonner l'Extrême-Onction, et cela autant de fois qu'il y aura de convalescences, même relatives et temporaires, nettement caractérisées entre les dangers de mort successifs et distincts. Prenons le cas de la tuberculose. Tout le monde sait que, si elle mène lentement mais sûrement sa victime à la mort, elle peut être aussi, au cours de son évolution régulière, l'occasion de complications accessoires graves (pulmonaires, intestinales, cardiaques, nerveuses, etc.) en raison du terrain qu'elle offre, hélas ! trop bien préparé, à l'invasion d'influences mauvaises étrangères qui ont tôt fait de mettre le malade en danger.

Il en est ainsi, d'ailleurs, des autres maladies « longues » à évolution prolongée, qui troublent profondément l'équilibre normal de l'organisme et atteignent dans leurs sources les forces de la résistance vitale. D'où la pluralité possible d'*accidents mortels* différents au cours d'une maladie à longue portée, sans parler de ceux qui peuvent résulter de son état maladif habituel, avec intervalles de convalescence, chez le tuberculeux, le cancéreux, le syphilitique, le diabétique, etc.

Conclusion pratique : l'Extrême-Onction peut être réitérée au cours d'une *même maladie* (globale), autant de fois qu'il se présente des *crises mortelles* ou périodes de danger de mort, nettement distinctes et séparées par des intervalles de convalescence telle que le nouveau péril prochain de mort soit indépendant du précédent, malgré les causes éloignées identiques d'où ils peuvent radicalement procéder l'un et l'autre.

Cette réitération, au surplus, si elle risque de multiplier sans raison le sacrement, n'en compromet cependant pas la validité. On ne peut réitérer validement le Baptême, la Confirmation et l'Ordre à cause du caractère permanent imprimé une fois pour toutes par le sacrement. Aussi est-ce *ex natura sacramenti* que la réitération est interdite, tandis que pour l'Extrême-Onction c'est *ex præcepto Ecclesiæ,* et ce précepte, relativement récent, n'a été formulé, semble-t-il, que pour réagir contre la pratique abusive de l'Extrême-Onction fréquente *in eadem infirmitate,* autrefois en vigueur en certains milieux de la société chrétienne.

Si donc il arrive qu'un prêtre renouvelle inconsidérément l'Extrême-Onction, il peut commettre une faute *contra præceptum Ecclesiæ,* sans se rendre coupable de l'*irreverentia sacramenti* formelle que serait la réitération de l'un des trois sacrements à caractère. Le cas de la réitération en vrai péril de mort est tout autre que celui du sacrement conféré *extra periculum,* par exemple à un bien portant, à un condamné à mort. Là le sacrement serait inexistant, par défaut d'une condition essentielle pour sa validité.

Q. — (Nous groupons ici plusieurs difficultés ou questions à propos des messes de la nuit de Noël).

I. — Comment interpréter exactement le privilège accordé par le c. 821 § 3 aux maisons religieuses relativement à la célébration des trois messes rituelles pendant la nuit de Noël ? Mes doutes portent sur les quatre points suivants.

1. Ce privilège avait été accordé par Pie X, le 1er août 1907. Or le 26 novembre 1908, dans une audience au Cardinal assesseur du St-Office, le même Pape déclara : *a)* qu'on ne pouvait user du privilège qu'en tenant fermées les portes des oratoires ; *b)* que le privilège n'est pas applicable aux églises des religieux qui servent à l'usage public des fidèles.

Ces deux clauses, malgré le silence du Code, sont-elles oui ou non maintenues ?

2. Si elles sont maintenues, doit-on les considérer comme une condition sans laquelle l'assistance des fidèles à la messe ne vaudrait pas pour l'accomplissement du précepte ?

3. Suffit-il d'assister à l'une de ces messes, comme cela paraîtrait normal, même si trois sont célébrées ;

ou l'assistance à une seule messe n'est-elle suffisante qu'au cas où une seule est dite dans l'oratoire, comme la rédaction (un peu ambiguë) du canon semble le donner à comprendre ?

4. Enfin pourquoi le *servatis servandis* n'affecte-t-il que la célébration d'une seule messe dans le canon précité ? Il semble qu'il aurait dû se rapporter à la célébration des trois messes. N'y a-t-il pas en effet des observances spéciales aux deux premières messes, comme, par exemple, de ne pas purifier le calice, etc. ?

II. — L'*Ami* du 16 août 1923, p. 527, expliquant très clairement le can. 821, dit que la nuit de Noël une seule messe est permise, la messe conventuelle ou paroissiale, toutes les autres messes demeurant soumises à la loi qui défend la célébration plus d'une heure avant l'aurore. C'était là, dit l'*Ami*, la législation antérieure au Code, qui demeure inchangée.

Cependant, M. Tanquerey, 1918, nº 928-B, *in fine*, se basant sur le canon 5, qui permet de conserver les coutumes centenaires, déclare que la coutume française permettant à chaque prêtre de dire ses trois messes à minuit, peut encore être suivie, avec l'autorisation de l'Ordinaire prévue au même canon.

Dans notre séminaire, nous avions appliqué la réglementation du Code, mais elle nous favorise très peu, étant donné la multitude de nos occupations, surveillances et autres, dès le matin du jour de Noël. Nous nous demandons présentement si nous ne pourrions pas suivre l'avis donné par M. Tanquerey.

III. — Aux approches de la Noël, nous avons remis en discussion le can. 821. J'ai consulté l'*Ami*, et j'y lis avec quelque surprise (1920, p. 559) l'opinion de l'un de vos correspondants qui condamne *avec une magnifique assurance* nos deux dernières messes de minuit, *pourfend* les Directeurs de *Semaines religieuses* qui ont tant tardé à signaler cette grande innovation du Code... Il a dû cependant sentir qu'*il pataugeait* quelque peu lui-même lorsqu'à la fin de son article il en arrive aux raisons profondes pour lesquelles le Code continue à accorder aux communautés et aux établissements pieux les deux dernières messes qu'il refuserait aux paroisses.

Pour ma part je crois que votre correspondant n'a pas su traduire le Code et que sa version dénature absolument la pensée du législateur.

1. Remarquons d'abord qu'il ne s'agit pas du nombre des messes à dire ; la question a été tranchée par le Code deux pages plus haut au canon 806, et il me semble bien que si le Code avait en vue *la grosse innovation* qui est admise par votre correspondant, le Code aurait trouvé moyen de glisser là quelque incidente du genre de celle-ci : « *dont une seule sera dite désormais à minuit.* »

2. Mais arrivons à un argument plus direct. Les deux mots qui ont impressionné et même *fasciné* votre correspondant sont les suivants : *sola missa, nec alia,* à la nuit de Noël : messe unique, pas d'autres. Et ces mots, il les a sortis de leur contexte, du cadre dans lequel le Code les avait placés, et du même coup sa traduction a été mauvaise, elle a faussé la pensée du législateur.

Voici le sens : le can. 821 donne la règle : la messe ne peut commencer plus d'une heure avant l'aurore. Mais exception pour la Nativité : *inchoari media nocte potest*. L'idée principale est dans *inchoari* et non point, comme l'a cru votre correspondant, dans *sola*.

Mais le Code ne veut étendre cette dérogation à la règle de l'heure que dans la mesure nécessaire aux besoins de l'office : seule la messe paroissiale pourra commencer à cette heure. Nous sommes très loin de la traduction de votre correspondant : « une seule messe paroissiale pourra être dite. »

Nous ne traduirons pas non plus comme lui les deux mots suivants : pour lui *alia missa* veut dire une autre messe (Code : *une seconde messe)*. Pour nous au contraire *alia missa* doit être traduit par : *une messe autre* (Code, une messe de caractère différent, une messe privée, par opposition à la messe paroissiale).

Si le législateur avait voulu viser les deux autres messes, il aurait employé le pluriel, puisqu'il en reste deux à dire par le célébrant : *nec* ALIÆ *sine indulto apostolico*. Etc.

R. — Ad I. 1. Oui, ces clauses sont maintenues.

Le can. 821 § 3 est la reproduction, sans aucun changement, du droit antérieur au Code, représenté, en l'espèce, par l'autorisation donnée par Pie X et promulguée par le décret du St-Office du 1er août 1907. Le seul changement que l'on puisse constater est la suppression de certains mots, d'où résulte pour le texte de la loi, comme il convenait, plus de concision et de brièveté. Un texte de loi ne comporte pas en effet le mode, toujours un peu oratoire et développé, de l'exposition faite dans un décret de Congrégation.

Ceci étant, le can. 821 § 3 doit avoir dans le Code la même interprétation que celle qu'avait le droit antérieur qu'il reproduit *ex integro*. (c. 6-2º).

Or il est manifeste que l'interprétation du décret du 1er août 1907 était fixée de par la volonté même de Pie X, notifiée par le St-Office le 26 nov. 1908. Cette interprétation authentique, puisqu'elle était donnée par le législateur même (c. 17 § 1), s'imposait avant le Code. Elle s'impose encore actuellement, puisque le can. 821 § 3 reproduit le droit ancien.

L'apposition dans les notes du dernier décret du St-Office insinue bien que ce décret garde sa valeur.

Il faut cependant comprendre la 2e restriction. L'indult pour les oratoires ne pouvait pas être étendu aux églises desservies par les religieux et servant à l'usage public des fidèles, mais cela, *salvo tamen religiosorum privilegio in media nocte missam celebrandi*. Ce qui signifiait que si les religieux n'avaient pas d'autre lieu sacré pour dire la messe de la nuit de Noël, ils pouvaient la célébrer dans cette église, mais qu'à ce moment l'église même ne pouvait pas servir à l'usage des fidèles, mais était strictement réservée à la mise en pratique du privilège des religieux, *januis clausis*. Bien entendu il s'agit d'églises qui, bien qu'ouvertes aux fidèles, ne sont pas paroissiales.

2. Les fidèles qui, malgré la défense faite par le législateur lui-même, seraient admis à cette messe, ne satisferaient pas au précepte. La célébration de la messe, et l'audition par conséquent, étant un privilège, ne peut pas s'étendre à d'autres qu'à ceux qui sont l'objet du privilège. Voyez ce que nous avons dit pour les messes dans les oratoires privés.

3. La rédaction du Code signifie que l'assistance à une seule messe suffit pour le précepte. Il était sans doute inutile de dire que l'assistance aux trois messes portait satisfaction du précepte. Que voulez-vous exiger de plus du fidèle qui ayant le droit d'assister à la messe dans l'endroit désigné, y entend les trois messes que l'on peut y célébrer ce jour-là ?

4. Nous pensons que ce *servatis servandis* s'applique surtout, dans le cas de la messe unique, à imposer au prêtre célébrant le choix parmi les

trois, de l'unique messe qu'il dira. Vous savez que le jour de Noël, un prêtre qui ne dit qu'une messe doit dire celle qui correspond à l'heure où il célèbre. Remarquez que le canon parle de la célébration dans la nuit, et non pas strictement à minuit. Si l'on célèbre cette unique messe à minuit, on ne peut dire que la première des trois messes de la Nativité, celle de minuit. Nous croyons que c'est là le sens principal et la principale application de ce *servatis servandis,* sans exclure l'obéissance aux autres rubriques, que vous citez et qui sont également obligatoires.

Ad II. — L'argumentation de M. Tanquerey est basée sur le can. 5, qui partage les coutumes contraires aux prescriptions du Code en deux classes : celles qui sont expressément réprouvées par le texte même du Code et celles qui ne le sont pas. Les premières devaient être éliminées et l'on ne devait pas permettre qu'elles revivent. Quant aux secondes, le canon en distingue deux catégories : les centenaires et immémoriales, et les autres, de moindre durée acquise. Les centenaires ou immémoriales pouvaient être *tolérées,* si l'Ordinaire jugeait qu'il était *impossible,* en raison de circonstances de lieux et de personnes, *de les faire disparaître.* Voyez que tout ne dépendait pas de la volonté de l'Ordinaire, mais d'une constatation qu'il devait faire, et dont sa conscience demeurait chargée.

La coutume permettant à tout prêtre de dire trois messes dans la nuit de Noël était certainement, en France, une coutume immémoriale. L'interprétation de M. Tanquerey serait inattaquable, sans une circonstance fâcheuse pour cette coutume et ceux qui veulent la maintenir. En effet, cette coutume, toute immémoriale qu'elle soit de fait, n'a jamais prescrit canoniquement, car la S. C. des Rites l'a déclarée un abus, et a ordonné aux Ordinaires de l'éliminer. Ainsi en particulier dans le décret *in Aretina,* du 18 sept. 1781, à la demande si l'Evêque pouvait laisser s'introduire cette coutume, ou du moins la maintenir là où elle existait, la S. C. a répondu : « *Contrariam consuetudinem declarandam esse abusum, et Episcopus curet ut abscindatur.* » Ce décret a été maintenu dans l'édition officielle des *Decreta authentica,* où vous pourrez le trouver sous le nº 2520.

Il faut donc, après le canon 5, comme il aurait fallu toujours le faire, suivre sur ce point le droit commun. L'Ordinaire ne peut pas déclarer *tolérable* une coutume que la S. C. a déclaré *un abus,* et que lui-même a reçu *l'ordre d'éliminer.*

Il n'y a donc qu'un remède à vos malheurs : obtenir, ou un Indult, comme en ont obtenu certains diocèses (par ex. Paris, en 1892), ou un changement dans le droit commun.

Jusque-là, la célébration des trois messes dans la nuit de Noël est interdite. Jusque-là, la célébration de toute autre messe que la paroissiale ou la conventuelle (sauf le privilège des oratoires) est interdite, la nuit de Noël.

Le droit commun, les décrets des SS. Congrégations s'imposent à tous. Ceux qui interprètent le droit sans tenir compte de ces décrets ne peuvent être suivis en conscience dans leurs opinions. Nous ne nous lasserons pas de le répéter.

Ad III. — Commençons par dire que « *le correspondant* » contre qui vous chargez avec une ardeur aussi pleine de jeunesse que dépourvue de bagage *(impedimenta)* scientifique, n'est pas nous, qui allons vous répondre.

Nous serons maintenant plus libres, vous et nous, d'arrière-pensées.

Ce « correspondant » n'est pas si coupable, ni si pervers que vous le montrez. *Il ne pourfend personne.* Il ne *patauge* pas, dans la détermination des raisons que vous dites, et sans doute pour une raison excellente : c'est qu'*il ne dit pas un mot de ces prétendues raisons.* Il ne tente pas le moins du monde d'établir les raisons qui ont fait accorder aux oratoires des maisons pieuses le privilège des messes de la nuit de Noël. Donc, pour l'instant... débridez Rossinante.

1. *Innovation ? Désormais ?* Des mots fâcheux — pour vous, — et qui font paraître, à n'en pouvoir douter, votre ignorance de la question. L'unité de messe à minuit de la Nativité, n'est pas une innovation du Code. Le Code n'a pas à dire : *désormais* la messe de minuit sera unique. Il y a bien longtemps que la loi a déterminé ce point : de par le droit commun, une seule messe peut être dite à minuit de la Nativité, et c'est la messe conventuelle ou la messe paroissiale (sauf l'exception pour les maisons religieuses ou pieuses).

Le droit commun, c'est le can. 821 § 2, et le § 3 du même canon reproduit pour les communautés non astreintes à la messe conventuelle l'exception introduite et accordée par Pie X.

Représenter cette unité de messe comme une innovation du Code, c'est faire preuve d'une ignorance radicale du droit antérieur. Voyez donc l'*Ami* 1923, p. 527, col. 1, et la note 3 de la même colonne. Lisez les références qui vous sont indiquées. Voyez notre réponse *ad II.* Vous y trouverez un décret de la S. C. des Rites déclarant, quelque temps avant le Code, en 1781, que « vos deux dernières messes de la nuit de Noël » sont *un abus* que l'Evêque *doit éliminer* de la pratique. Voilà de l'ancien qui va vous ouvrir des horizons fort nouveaux.

Votre ignorance de ce point de législation vous a fourni un argument : nous perdrions *désormais* notre temps à vous dire ce que nous pensons de ce même argument.

2. Votre argumentation porte sur deux mots : *inchoari,* et *sola.*

a) Pour *inchoari.* Acceptons votre sens : seule la messe paroissiale et conventuelle pourra commencer à minuit. Comment échapperez-vous à l'impossibilité de célébrer deux autres messes à minuit ? à l'impossibilité pour tout prêtre qui ne célèbre pas la messe paroissiale ou la messe conventuelle, de célébrer à partir de minuit non pas trois, mais même une seule messe ?

Même votre argumentation conduit à déclarer : une seule messe est permise à minuit, et c'est la messe paroissiale ou la conventuelle, suivant les églises.

A quoi bon alors votre chevauchée ? Encore ici, ...débridez Rossinante.

b) Pour *sola*. Oui, *alia missa* signifie une messe autre que la paroissiale ou la conventuelle, ainsi que nous venons de le dire. Ceci pour la traduction *ad verbum*. Avouez que, *pour le sens*, dire : « Une seconde, troisième... messe est interdite, on ne peut en dire qu'une, la conventuelle ou la paroissiale, » ou bien dire : « Une seule messe est permise, la paroissiale ou la conventuelle, et toute autre est défendue, » c'est exactement la même chose. Alors quelle querelle cherchez-vous à l'*Ami* de 1920 ?

Quant à votre argumentation tirée du pluriel, nous avons le regret de devoir vous dire que votre ignorance de la langue latine égale celle que vous professez pour le droit canonique. Ce n'est pas *nec aliæ*, qu'il faudrait, si l'on avait voulu exclure les deux restantes, mais bien *nec ceteræ*.

A la fin de votre argumentation, *que nous ne reproduisons pas*, vous parlez de la distribution de la communion. Voyez l'état de la controverse, *Ami* 1923, p. 528. Comme exposé de la controverse, vous pouvez y ajouter foi. Mais il y manque, à notre avis, une conclusion, qu'un *jurisle* ne saurait omettre. La voici : même si la seconde opinion (qui permet la distribution de la communion) méritait d'être retenue, étant donné la valeur, incontestable, des arguments de la première (celle qui défend la distribution), tout ce qu'on pourrait dire, c'est qu'il y a doute pour savoir si l'ancien droit (défendant la distribution) est encore existant, ou si certains canons du Code n'ont pas introduit un droit nouveau (permettant la distribution). Donc, *il faut* conclure (can. 6, 4°) : *A veteri jure non est recedendum*. C'est la seule façon d'interpréter les canons sur lesquels s'appuie la seconde opinion (celle qui permet la distribution).

Donc, la distribution de la communion aux fidèles, la nuit de Noël, *est interdite*.

Ce qui, du reste, paraît bien le prouver, c'est la réponse suivante faite par le Card. Gasparri, en qualité de président de la Commission d'interprétation, à une demande de l'évêque de Tuguegarao (Iles Philippines) [1].

La demande avait été faite le 22 avril 1919 :

Eminentissime et Reverendissime Domine,

Cum in Can. 867 § 4 statuatur : « Sacram Communionem iis tantum horis distribui posse quibus Missæ sacrificium offerri potest, nisi aliud rationabilis causa suadeat, » quæritur utrum vi hujus canonis et absque indulto apostolico sacra Communio distribui possit petentibus in Missa quæ celebratur nocte Nativitatis Domini in ecclesiis parœcialibus et conventualibus, quotiescumque judicio saltem Ordinarii adsit rationabilis causa id faciendi ?

La réponse est du 10 juillet suivant :

Perillustris ac Rme Domine uti Frater,

Ad dubium ab A. T. propositum circa can. 867 § 4 : « Utrum vi hujus canonis et absque indulto apostolico sacra Communio distribui possit petentibus in Missa quæ celebratur nocte Nativitatis Domini, in ecclesiis parœcialibus et conventualibus, quotiescumque, judicio saltem Ordinarii, adsit rationabilis causa id faciendi, » infrascriptus Commissionis Præses respondet :

Affirmative.

Occasionem libenter amplector etc...

P. Card. Gasparri, *Præses*,
Aloisius Sincero, *Secretarius*.

Ce canon 867 § 4, à lui seul, ne suffit donc pas à permettre la distribution de la communion à la messe paroissiale ou conventuelle de minuit ; ou plutôt, ce n'est pas l'autorisation qu'il donne, mais bien l'exception qu'il prévoit, qui rend possible la distribution de la communion à minuit. S'il fallait en effet conclure de la licéité de la distribution de la communion aux heures où la messe est permise, à la possibilité de la distribution à minuit de la Nativité, que viendrait faire l'expression : *Judicio saltem Ordinarii... rationabilis causa id faciendi ?* La chose s'interprète mieux ainsi : On peut distribuer la communion aux heures où, en général, la célébration de la messe est permise indistinctement à tout prêtre. A minuit de la Nativité, la célébration générale de la messe n'est pas autorisée, puisque seule la messe paroissiale et la messe conventuelle, par exception, sont possibles. On ne pourra donc distribuer la communion à ces messes de minuit, que si l'exception prévue par le can. 867 § 4 se réalise : *nisi aliud rationabilis causa suadeat*. La possibilité de la communion à minuit dépend donc de l'existence, au jugement de l'Evêque, de la cause raisonnable qui justifiera cette distribution. Il n'y aurait pas besoin de l'intervention de l'Ordinaire, ni de la cause raisonnable à constater, si le droit donnait purement et simplement l'autorisation.

Quelle sera cette cause raisonnable ? Non seulement, dirons-nous avec le *Monitore*, la coutume, là où elle existe, de communier à minuit (comme en France à peu près partout), et la rigueur (que sa nouveauté rendrait encore plus dure) de faire revenir *à jeun*, aux messes du jour, les fidèles qui désireraient communier ; mais aussi, simplement, le pieux désir des fidèles de solenniser par la communion l'heure où Notre-Seigneur vint au monde, nous paraissent des motifs que l'Ordinaire peut déclarer suffisants pour constituer la *rationabilis causa* demandée.

Voilà qui met en paix, pensons-nous, les exigences de la théorie et les désirs de la pratique.

Q. — Quelle attitude prendre vis-à-vis d'enfants qui en confession s'accusent d'avoir mangé de la viande au repas de famille ? Les uns répondent : « Mangez ce que vous avez, sans vous inquiéter du reste ; vos parents seuls savent ce qu'ils doivent faire. »

D'autres confrères seraient moins larges, et voudraient tout d'abord marquer l'obligation essentielle

[1] Cette réponse n'a pas été officiellement publiée. Le *Monitore ecclesiastico* a cité la seule réponse en 1922, p. 371, d'après la *Cultura Social* de Manille, avril 1920, p. 225. En janvier 1924, p. 22, il cite le texte de la demande et la date. Ce document nous paraît avoir passé à peu près complètement inaperçu, au moins en France.

qui lie les enfants comme les parents, tout en déliant facilement les premiers de l'obligation *propter grave incommodum*.

Quid en pratique, pour sauvegarder le respect envers la loi ecclésiastique ? La première manière me paraît un peu dangereuse à ce point de vue... Vous rendriez service à bien des confrères en les éclairant à ce sujet.

R. — Ce sont « les autres » qui ont raison. Nous avons eu naguère (p. 258) l'occasion de parler de la nécessité où nous allons de plus en plus nous trouver de préparer les enfants à résister au choc du mauvais exemple qu'ils ont sous les yeux dans l'intimité de la vie domestique. Il ne s'agit pas de partir en guerre contre la famille, ni de sacrifier l'autorité paternelle à la nôtre. Affaire de prudence, de doigté sans doute, mais où, en définitive, nous avons droit et devoir de veiller à ce que nos silences, nos attitudes de tolérance résignée, ne tournent pas, en fin de compte, au très sérieux préjudice de la vie morale chrétienne de l'enfant.

Le cas du « maigre » sous ce rapport est, parmi bien d'autres, typique. Nous enseignons avec force au catéchisme l'obligation grave du commandement de l'Eglise qui prescrit l'abstinence, et, naturellement, vue de notre côté, à la lumière que nous y projetons, la loi paraît chose d'importance à l'enfant. Chez ses parents, pas de maigre le vendredi, pas de carême. Il arrive même qu'on en parle pour s'en moquer comme d'une pratique réservée aux dévots et dévotes, ou à qui en a le goût, mais qu'on n'est point tenu d'adopter pour son propre compte.

Antinomie, contradiction vivante, où se débat la conscience de l'enfant. Gardons-nous de croire qu'il n'y fait aucune attention, et n'en raisonne point dans l'arrière-fond de sa petite pensée. En règle très générale, il ne condamne pas ses parents, étant à priori entraîné, avec raison, à ne point les juger, ni blâmer de ce qu'ils font. Même attitude d'esprit à l'égard du curé dont la parole constitue pour lui une autorité qu'il ne sait ni ne veut discuter. Le curé, pour lui, a raison, et ses parents aussi.

Pour résoudre la contradiction qui lui saute aux yeux et fortement l'impressionne, quoiqu'il s'en taise, et quoi qu'on en pense, il emploie tout simplement le moyen de logique naturelle instinctif du *sub alio respectu*. Il finit par se dire que la religion est chose relative, souple, point absolue ni universelle dans ses exigences, mais susceptible d'obliger ou de n'obliger pas suivant les conditions et milieux où l'on se trouve. Sans formules techniques, comme celle-ci, ni réflexions bien conscientes, tout cela se traduit chez lui en deux mots pratiques : « M. le curé a raison ; papa aussi. »

Plût à Dieu qu'il fût scandalisé de la conduite irréligieuse des siens ! Cela prouverait au moins qu'il l'apprécie d'après les pensées de la foi et garde au fond le respect de l'autorité supérieure de l'Eglise. Sa conscience, bien instruite, ne serait alors qu'à *former*, pour lui éviter l'effet fâcheux du scandale et le maintenir dans ses jugements personnels exacts de bon chrétien.

Mais ce n'est pas là l'hypothèse qui, de nos jours, dans nos milieux religieusement tièdes, se vérifie le plus souvent. L'enfant ne donne point tort à ses parents. De très bonne foi, il commence déjà à se laisser pénétrer par l'erreur autour de lui répandue, vivante dans les faits quotidiens auxquels il est mêlé, et qui deviendra sous peu, comme pour tant d'autres, sa règle de conduite quand il sera devenu « grand. » Il se dit, — ce que lui crient sur tous les tons les choses qui l'entourent, — qu'au catéchisme il faut croire M. le curé et faire ce qu'il dit, et que plus tard... ce sera différent, que la religion n'est pas la même pour les enfants et pour les « hommes. »

C'est tout, et c'est trop, hélas ! Point de raisonnement profond. Une impression, si l'on veut, à fleur de peau, mais qui est puissante et qui suffit pour que, de très bonne foi, répétons-le, l'enfant prenne au sérieux (provisoire !) les enseignements du curé, et ne soit pas choqué jusqu'au scandale de constater qu'on ne les observe pas au foyer domestique.

Nous ne disons point que ce soit là un fait général, sans exceptions, parmi nos enfants de familles pratiquement irréligieuses. Il est cependant assez fréquent dans certains milieux à foi languissante, voire franchement mauvais et sectaires, pour que nous nous montrions anxieux de l'avenir où il nous mène, si, comme il est à prévoir en logique purement naturelle, il continue de se multiplier tous les jours davantage.

Que conclure et que faire ? La culpabilité des enfants n'est pas en cause, évidemment. Ils n'ont rien à voir dans la composition du menu qu'on leur sert à la maison. Encore, cependant, faut-il veiller à ce qu'ils ne se chargent pas subjectivement la conscience de fautes imaginaires qui ne leur sont point objectivement imputables. C'est là, pour plusieurs, un danger de conscience erronée qu'il faut prévoir, et éviter, en leur disant qu'il n'y a jamais de péché à faire une chose qu'on n'est pas libre d'éviter, et que l'obéissance à leurs parents les met à l'abri de toute faute devant Dieu.

Mais faut-il s'en tenir là ? Les réflexions graves qui précèdent montrent assez que, dans les cas au moins que nous avons particulièrement visés, cette formation casuistique de la conscience de l'enfant, suffisante pour écarter sa faute actuelle, n'apporte point le remède qu'il faudrait au mal de la fausse appréciation de ses obligations religieuses personnelles et permanentes pour l'avenir.

Personnelles et *permanentes* sont bien les deux mots qui résument le problème et suggèrent les éléments nécessaires de sa solution. Il faut arriver à persuader l'enfant que ses devoirs de chrétien ne sont pas des devoirs de circonstance, d'occasion, qui pourront se modifier et même disparaître quand il sera grand, parce qu'il sera devenu homme, et que les conditions sociales de sa vie auront changé ; bref, que ces devoirs sont *personnels*, et que, dans la fidélité à les accomplir, il n'a à tenir compte d'aucun exemple, d'aucune intervention étrangère,

mais de Dieu seul qui commande, et de sa propre conscience qui doit obéir.

Leur *permanence* ou continuité est un autre caractère sur lequel il y a lieu aussi d'insister beaucoup, en imprégnant l'âme de l'enfant de cette vérité, que ses obligations religieuses à l'égard des commandements de l'Eglise n'existent pas seulement pour un temps et pour un âge donné, mais qu'elles le suivront toute sa vie à travers les vicissitudes de ses évolutions, d'un mot enfin, que le fait de « devenir grand » n'y changera rien pour lui.

Il faut lui faire comprendre aussi que la suspension provisoire d'une loi, quand on n'est pas libre de l'observer, n'empêche pas la loi de subsister et de s'imposer à nouveau à la conscience, dès que la cause légitime de son exemption temporaire a disparu.

Le terrain étant ainsi préparé, il sera plus facile de résoudre la difficulté domestique. Très largement on le tranquillisera sur le fait que l'obligation du maigre est pour lui *suspendue* à cause de la pratique de ses parents, qu'il n'est pas en son pouvoir de réformer, qu'il peut même respectueusement se dispenser de juger ; mais on aura soin de lui faire bien entendre qu'il reste au fond soumis au commandement de l'Eglise, et qu'il devra l'observer quand, plus tard, il sera devenu assez indépendant et maître de ses actions pour user de sa liberté de vivre en bon chrétien.

L'important est d'arriver à empêcher de germer et de se développer dans son esprit cette suggestion, entre toutes dangereuse, que la religion des enfants n'est pas la même que celle des grandes personnes, celle des hommes, ou, ce qui revient au même, qu'on peut se contenter de la religion telle qu'on la voit comprise et communément pratiquée autour de soi.

Nous répondons nettement à la question de notre correspondant : *non,* il ne faut pas garder le silence devant le péril que fait courir à la conscience de l'enfant la contradiction vivante de ce qu'on lui enseigne au catéchisme à propos de l'abstinence avec ce qu'il voit couramment pratiqué chez lui en sens contraire. Il est trop à craindre, si nous n'intervenons pas, que le pauvre petit, au lieu de se former la conscience comme il faudrait, se la déforme sous l'influence d'impressions qui se traduiront bientôt, pour lui comme pour tant d'autres, au sortir des catéchismes, par la désertion de ses devoirs religieux.

Q. — J'ai eu récemment à donner, au point de vue conscience, mon avis à propos d'une prescription libérative (d'un droit de passage). Les conditions légales, temps et non usage, étaient bien réalisées. Mais le « prescrivant » me disait avoir été de mauvaise foi, car il savait fort bien que la prescription allait son train, et gardait malgré cela le silence. Sa conscience lui reproche maintenant de n'avoir pas averti son voisin, ainsi qu'il aurait dû le faire. J'ai consulté mes auteurs, qui ne s'expliquent pas bien clairement sur ce cas-là. J'en ai trouvé un (Noldin) qui ne demande pas de bonne foi positive, mais réclame pour la légitimité de la prescription la bonne foi négative. J'avoue ne pas bien comprendre ce que c'est que cette bonne foi négative. Pratiquement, mon homme pouvait-il se considérer comme ayant prescrit en sûreté de conscience ?

R. — Quoi qu'il en soit de la diversité des législations civiles sur ce point-là, le droit ecclésiastique n'admet pas, en conscience, la prescription sans la bonne foi : « *Nulla valet præscriptio nisi bona fide nitatur, non solum initio possessionis, sed toto possessionis tempore ad præscriptionem requisito* » (c. 1512).

Un cas tout particulier se présente à propos des prescriptions dites *libératives.* Pour bien comprendre la résolution qu'on en donne communément en théologie morale, il importe d'avoir présentes à l'esprit les trois notions préliminaires que voici.

a) Prescription acquisitive, libérative. — Autre chose est l'*acquisition* d'un droit nouveau, autre chose l'*extinction d'une obligation* juridique préexistante. Si c'est par voie de prescription que le droit nouveau entre dans notre domaine, on dit alors que c'est une *prescription acquisitive,* et l'épithète est suffisamment expressive par elle-même. Mais il peut se faire que la prescription, au lieu d'augmenter positivement le domaine de nos droits, restreigne le champ de nos devoirs, en nous libérant d'une certaine obligation de justice. Il y a alors *prescription libérative.*

b) Obligations actives, passives. — Je dois 100 fr. à Pierre, auquel v. g. j'ai acheté une montre. J'ai donc le devoir de produire cette réalité personnelle qui consiste à payer. C'est une *obligation active,* qui m'oblige à faire, à poser une certaine action, en correspondance avec le droit qu'a mon « créancier » d'exiger que je la fasse.

Pierre a droit de passage sur mon champ. J'ai le devoir de le laisser user de son droit. Mais c'est là chez moi une obligation toute passive, qui me crée un devoir, non pas d'*agir,* mais de *pâtir,* de subir cette sorte d'intervention étrangère dans mon domaine, que la langue du droit appelle une « servitude. »

Il y a donc deux sortes de prescription libérative : 1° celle qui éteint une obligation active, qui fait cesser un devoir comportant pour son accomplissement une action personnelle positive, et 2° celle qui délivre d'une servitude ou obligation passive au sens que nous venons de préciser.

c) Bonne foi, mauvaise foi. — Sans nous embarrasser des définitions théoriques un peu différentes qu'en présentent nos auteurs, disons tout simplement, et de façon d'abord très générale, qu'il y a bonne foi quand on a conscience (vraie ou erronée, peu importe) de bien faire, et mauvaise foi, par raison inverse, quand on a conscience de mal faire ; autant dire conscience *de honesto,* conscience *de malo.*

En matière de justice, l'*honestum,* au point de vue qui nous occupe, c'est le respect du droit d'autrui, et le *malum* c'est l'atteinte qu'on y porte

injustement. Les deux termes opposés de la distinction sont clairs : ils correspondent à deux attitudes de conscience bien caractérisées quand on les réfère à ces deux objectifs contraires : respect ou violation du droit d'autrui.

A notre avis, il était très suffisant d'en rester là. Quelques théologiens récents ont cru pouvoir pousser plus loin cette analyse des états de conscience dans le cas présent, d'où une nouvelle distinction, qui nous paraît aussi subtile et inutile que peu fondée. Entre la bonne et la mauvaise foi, ils imaginent une sorte d'état intermédiaire, « mixte, » dans lequel on ne viole pas le droit du prochain, sans pourtant lui témoigner un respect absolu. C'est le cas de celui qui voit courir à son avantage une prescription libérative, et s'en réjouit, sans avertir le propriétaire menacé, d'avoir à s'en défendre. On appelle cela de la bonne foi *négative*.

L'épithète est mal choisie, car la bonne foi est psychologiquement quelque chose de positif. Quant à la dire négative *ratione objecti,* en ce sens qu'elle se rapporterait au silence de celui qui prescrit, c'est tout aussi incorrect. Il n'y a ni bonne ni mauvaise foi à ne rien dire quand on est en droit de se taire. En pareil cas, le genre bonne foi ne comporte pas les spécifications *positive* et *négative*. Il arrive, il est vrai, qu'on emploie parfois l'expression « bonne foi positive » pour signifier l'existence réelle, *actu,* de la bonne foi, comme lorsqu'on parle de quelque intention « positive. » Mais alors la bonne foi n'a, pas plus que l'intention, sa contrepartie négative. Cette distinction entre bonne foi positive et négative, à peu près inconnue chez presque tous les théologiens, est à supprimer. Elle ne fait d'ailleurs que compliquer sans raison, au lieu de l'éclairer, la solution du cas particulier de la prescription libérative *ab obligatione passiva* pour lequel on l'a inventée, ainsi que nous le dirons tout à l'heure.

Puisque le seul problème des prescriptions libératives est actuellement en cause, nous ne disons rien de la doctrine, d'ailleurs très connue et très claire, de la bonne foi requise en droit canonique pour la prescription acquisitive. Les législations civiles varient beaucoup sur ce point-là. Sans parler de celles qui admettent la prescription (comme refus au moins d'action civile) indépendamment de toute considération de bonne ou de mauvaise foi, il est tels de nos codes modernes qui réclament la bonne foi « juridique » seulement au début de la possession, tels autres qui, suivant la nature et la durée des prescriptions, l'exigent intégralement ou, si l'on peut dire, en doses différentes, ou pas du tout.

Une chose pour nous est certaine : c'est que, en dépit de toutes dispositions contraires de la loi civile, on ne prescrit jamais, à aucun moment, *en conscience* un droit qu'on sait avec certitude appartenir à autrui. La bonne foi douteuse ne permet la prescription que dans le cas où elle survient au cours d'une possession prolongée dont la légitimité a été certaine au début : on applique alors la règle réflexe : *In dubio melior est conditio possidentis.*

Mais revenons aux *prescriptions libératives.* Elles sont, comme nous l'avons dit, de deux sortes, suivant qu'elles se rapportent à l'extinction d'une obligation *active* ou d'une obligation *passive.* Examinons séparément ces deux hypothèses.

1° *Obligations actives.* — La bonne foi, évidemment, est ici requise. Inutile de la dire positive : bonne foi tout court suffit. Pierre est tenu de faire ou donner une certaine chose. Tant qu'il ne l'a pas faite ou donnée, il reste soumis à son obligation, qui ne peut régulièrement s'éteindre que par la réalité de son accomplissement. Si le créancier ne réclame son dû qu'après le temps écoulé de la prescription, Pierre ne peut en conscience faire la sourde oreille que s'il est de bonne foi persuadé de *ne rien devoir,* soit qu'il ait oublié sa dette, soit qu'il ait la conviction de l'avoir déjà acquittée.

2° *Obligations passives.* — C'est une tout autre hypothèse. Pour bien saisir la résolution casuistique très spéciale qu'elle appelle au point de vue de la bonne foi, il faut se rappeler que nous avons affaire ici à l'extinction d'une servitude, laquelle, comme l'on sait, constitue un *droit* chez son bénéficiaire, auquel ne correspond *aucun devoir* d'obligation *active* chez celui qui en est grevé, mais seulement le devoir, négatif celui-là, de ne rien faire pour empêcher le libre usage de la servitude chez son titulaire.

Prenons l'exemple classique de la servitude de passage. Paul a le *droit* de traverser la propriété de Pierre. Que Paul en use on n'en use pas, *c'est son affaire.* Pierre n'a aucune obligation à son endroit sous ce rapport-là. Son seul *devoir* correspondant est de *laisser* à Paul le libre exercice de son droit, de ne rien faire par conséquent pour le paralyser, le gêner, bref, de n'employer aucun moyen quelconque d'obstruction. En *justice,* c'est tout, quoi qu'il en puisse être par ailleurs au point de vue de la *charité,* dont nous n'avons rien à dire pour le moment.

Or, Paul s'abstient de passer sur le champ de Pierre. Celui-ci, bon juriste, et attentif, pense à la prescription, et se réjouit d'avoir bientôt peut-être à en profiter pour se libérer de la servitude qui grève sa propriété. Il garde un profond silence, bien entendu, mais ne fait absolument rien par ailleurs qui puisse, chez Paul, porter atteinte au libre exercice de son droit. Au bout du temps légalement fixé pour la prescription, Paul aura perdu son droit de passage et Pierre se trouvera délivré de la servitude.

Il y a bonne foi chez Pierre, s'il ne gêne pas volontairement le droit de Paul, s'il laisse au temps et au *non usage* de la servitude le soin de mener à bien la prescription, sans y rien ajouter injustement par son fait ; mauvaise foi, dans le cas contraire. C'est simple et clair. Où voit-on qu'il soit besoin en tout cela de parler de *bonne foi néga-*

tive, à moins qu'on ne veuille entendre par là le respect du droit d'autrui qui consiste « négativement » à ne point mettre obstacle à son exercice ? Mais c'est là un devoir élémentaire de justice, commun à tous les cas où, par rapport à autrui, un droit de propriété quelconque est en jeu, et personne ne songe à l'appeler bonne foi négative : c'est simplement devoir de justice.

D'autre part, on ne voit pas, non plus, en quoi pourrait consister, dans le cas qui nous occupe, la bonne foi *positive* qu'on dit n'être pas requise pour la prescription, par opposition à la bonne foi *négative* déclarée suffisante. Veut-on dire qu'il n'est pas nécessaire que Pierre ait conscience explicite du droit que va lui apporter la prescription ? C'est alors une tautologie bien inutile, puisque précisément la prescription libérative est une extinction objective d'obligation, qui résulte automatiquement du *non usage* et du *temps,* sans aucune attention ou conscience explicite de la part de personne, ni de Pierre ni de Paul, dès le début et pendant tout le cours de la prescription.

Tenons-nous en donc à la bonne foi tout court, et disons que, dans le cas particulier de la prescription libérative *ab obligatione passiva,* elle consiste à n'être pas de mauvaise foi, c'est-à-dire à ne point empêcher le voisin d'user de son droit de servitude. *C'est tout* ce qui est nécessaire et suffisant, en fait de bonne foi, pour que cette sorte de prescription soit en conscience légitime.

Cette conclusion suppose le principe de théologie morale bien connu, universellement admis, à savoir qu'on n'est point tenu *en justice* d'avertir le prochain du péril que court son droit. *En charité* quelquefois, oui ; pas toujours ; et cela dépend des conditions objectives et subjectives très variables dans lesquelles peut se présenter, pour un cas donné, l'application de la loi de charité.

Dans tout ce qui précède nous nous sommes maintenus rigoureusement sur le seul terrain de la justice. Très possible que le « prescrivant » dont parle notre correspondant ait eu raison de se reprocher d'avoir commis une faute contre la charité en n'avertissant pas son voisin que le terme de la prescription était tout proche. S'il tient à la réparer, il n'a qu'à lui offrir, à titre gracieux, et non plus de servitude, la permission de passer sur son domaine quand bon lui semblera. Mais tout cela est d'un autre ordre, et n'empêche point la prescription d'être en conscience au point de vue de la justice un fait accompli.

C'est tout justement pour rendre les ayants-droit attentifs à veiller sur leur domaine, dont ils ont seuls la garde, qu'a été institué le régime légal, et parfaitement légitime, de la prescription, qui n'est pas à proprement parler une translation forcée de propriété, mais bien plutôt la constatation d'une négligence que l'autorité sociale interprète, avec raison, comme un renoncement implicite du propriétaire à son droit.

Q. — M. le chanoine Sauvé dans son volume *La Carte des Ames sur la terre,* p. 37, dit que par la contrition parfaite, l'âme en état de péché mortel est justifiée sur le coup, pourvu qu'elle ait l'intention de se confesser au moins une fois l'an ou à la fête prochaine. (Evidemment cette contrition parfaite ne suffirait pas si l'on devait recevoir, par exemple, un sacrement des vivants avant d'arriver à Pâques). Plus loin, le même auteur ajoute qu'il serait bon de dire et de répéter que les pécheurs peuvent se réconcilier eux-mêmes avec Dieu, par l'acte de contrition parfaite. D'aucuns, surtout parmi les prêtres de paroisse, objecteront (c'est toujours l'auteur qui parle) que si l'on enseigne cette doctrine, les âmes qui tombent dans le péché mortel retarderont leur confession jusqu'à Pâques... etc.

C'est ce qui m'est arrivé il y a quelques mois. Confiant en la doctrine approuvée de M. Sauvé, je l'ai prêchée. Mais en descendant de chaire, les prêtres présents m'ont exprimé quelque étonnement sur ce que j'avais dit. Ils prétendaient que le désir de la confession *quamprimum* est renfermé dans l'acte de contrition parfaite. On n'aime pas parfaitement si, le pouvant, on ne fait pas au plus tôt ce qu'exige (?) la personne aimée. Et quand bien même l'opinion de M. Sauvé serait vraie, on ne devrait pas la prêcher.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — La doctrine de M. Sauvé est parfaitement correcte et, vu sa caractéristique d'enseignement théologique certain et commun, l'on peut dire que c'est la doctrine même de l'Eglise. Les confrères qui l'ont contredite ont sans doute oublié certaines thèses importantes de théologie morale qu'il ne sera pas inutile de leur rappeler.

* * *

I. — La contrition parfaite remet à elle seule les péchés mortels ; et l'on ajoute : *cum voto sacramenti.* Sur la première partie de cette proposition, point d'embarras, ni de doute pour personne. Passons.

Le *votum sacramenti,* expression classique consacrée, s'entend d'une pensée, d'un désir, d'un propos, au moins *implicite,* de déclarer quand même ces péchés à la prochaine confession. Au moins *implicite,* dit-on, ce qui signifie qu'il n'est pas nécessaire de formuler *explicitement* cette résolution de se confesser plus tard de ces fautes. Quant au propos « implicite, » chacun sait qu'il se réduit à peu de chose, presque à rien, nous pourrions dire même, et ce serait exact encore, à rien du tout, à rien au moins qui soit réellement distinct de l'acte de contrition justificatif. Si, en effet, cet acte est sincère, l'amour de Dieu qu'il comporte comprend évidemment la disposition loyale à accomplir tous ses préceptes, donc aussi le précepte promulgué par l'Eglise de soumettre tous les péchés mortels au pouvoir des clefs.

Le *cum voto sacramenti* semble avoir été ajouté pour donner à entendre que la contrition ne serait pas parfaite *cum exclusione sacramenti,* plutôt que pour en faire une condition positive à part dans la pensée du pécheur par ailleurs sérieusement et pleinement contrit de contrition parfaite.

Il en va du cas présent comme du *bon propos* dans la confession sacramentelle. Ce bon propos peut n'être pas exprimé ; le pénitent peut même n'y pas songer le moins du monde ; si son attrition

est sincère, le bon propos s'y trouve implicitement renfermé, et cela suffit, tout comme il suffit d'avoir la contrition parfaite sans penser même à la future confession pour être justifié.

II. — Il n'y a aucune obligation, après la contrition parfaite, de se confesser *quamprimum*, sauf le cas de la communion à recevoir ou de la messe à célébrer, car alors c'est un précepte formel de ne point s'en tenir à la contrition : la confession est rigoureusement exigée. Mais, pour qui n'est point dans ce cas exceptionnel, l'Eglise, ce qui est mieux encore que la théologie, déclare expressément qu'il n'y a précepte de se confesser qu'une fois par an, à Pâques. De quel droit ferait-on peser sur le pécheur réconcilié avec Dieu par la contrition parfaite une obligation qu'on n'impose pas aux gens qui restent « jusqu'à Pâques » en état de péché mortel ? C'est plus que de la sévérité ; c'est pur abus de pouvoir.

Le *quamprimum* est prudent, à conseiller fortement, à prêcher même pour la catégorie ordinaire et commune des pécheurs. On ne manque point de fortes raisons pour le justifier : enfer, mort imprévue, paix de l'âme, mérites, intérêts spirituels, etc. Tout cela est bien, excellent, à la condition néanmoins de n'en pas faire une obligation de précepte, qui serait la négation même du commandement de l'Eglise.

Mais ce *quamprimum* est à présenter avec plus de réserves par rapport au cas de contrition parfaite. D'abord, il est beaucoup moins urgent, puisque par hypothèse les péchés mortels remis par la contrition parfaite sont effacés. Et puis, il est à craindre, si l'on y insiste trop, qu'on donne à penser aux fidèles que, en définitive, la contrition parfaite ne sert à rien, puisqu'il faut quand même se confesser tout de suite après, ce qui serait très fâcheux pour des raisons graves que nous aurons à présenter tout à l'heure.

III. — A part l'Eucharistie, aucun sacrement des vivants ne réclame *de præcepto* la confession préalable des péchés mortels. Tous les sacrements des vivants exigent l'état de grâce, c'est entendu. Mais, comme pour le pécheur il est deux manières de se remettre en état de grâce, la contrition parfaite et la confession, l'Eglise ne lui en impose aucune. S'il choisit la contrition, il peut en cela se montrer présomptueux, imprudent ; il ne commet cependant pas de faute spéciale contre le « précepte » de la confession, lequel, au strict point de vue du droit commun, n'existe pas.

IV. — Il faut enfin protester contre l'idée exagérément sévère que l'on se fait assez communément de la prétendue *grande difficulté* de la contrition parfaite. L'erreur, car c'en est une au fond, vient de ce que l'on n'a pas une notion juste de la charité parfaite, non pas requise en elle-même expressément, mais contenue tout de même dans l'acte de contrition parfaite. En somme contrition et attrition ne se distinguent que par leur *motif*, qui est pour la première l'amour de Dieu *propter se, super omnia*, et, pour la seconde, une raison inférieure, surnaturelle encore, v. g. la crainte de l'enfer, des peines dues au péché.

Ce qui fait illusion, c'est l'expression « charité parfaite » qui peut s'entendre en deux sens très différents : 1° pour désigner l'amour pur de Dieu, intense et habituel, avec l'efflorescence de toutes ses merveilleuses répercussions dans la vie spirituelle, chez les saints et les âmes pieuses plus ou moins avancées en perfection ; 2° pour désigner simplement le mouvement de volonté par lequel, sous l'influence de la grâce, elle fait un acte d'amour de Dieu *propter se, super omnia*, mais ni *intense*, ni fréquemment répété ; et c'est ce qui arrive dans la bonne vie chrétienne ordinaire et dans le cas du pécheur qui nous occupe.

Pour être plus clair encore, disons que la *perfection* de l'acte par lequel nous aimons Dieu peut se considérer soit dans son *motif*, soit dans ses *modalités* et effets pour ainsi dire accessoires. Dans son *motif*, la charité est parfaite dès là qu'on aime Dieu, par-dessus toutes choses, à cause de son infinie bonté propre objective, quoi qu'il en soit du degré d'intensité subjective de l'acte en lui-même, lequel peut fort bien être, comme disent les théologiens, *in gradu remisso*, sans cesser de constituer habituellement un acte de charité parfaite. Considérée au contraire du côté de ses modalités, la perfection de l'amour de Dieu *propter se* peut varier beaucoup suivant les touches de la grâce et les dispositions du sujet, mais cela en dehors et en plus de la note radicale suffisante qui caractérise essentiellement la raison formelle de l'acte de charité parfaite.

Or, on est habitué dans le langage courant à mettre en bloc dans la charité parfaite son *motif* et ses *modalités*, d'où cette impression qu'il n'y a guère que les saints et les « âmes pieuses » qui en soient capables. Illusion, au surplus, d'autant plus fâcheuse que, dans notre cas présent de la *contrition* parfaite, c'est la vertu de pénitence qui est formellement en jeu et non pas la vertu de charité, bien que celle-ci toutefois s'y trouve de toute nécessité implicitement intéressée.

Pourquoi alors veut-on que dans une âme de pécheur, où la foi et l'espérance sont vivaces, pourquoi veut-on qu'il soit si difficile de détester le péché parce qu'il offense Dieu souverainement bon et aimable, et aimé alors *super omnia appretiative* ?

Chose étrange ! On nous fait réciter matin et soir dans la prière quotidienne un acte de contrition parfaite, et aussi un acte de charité parfaite, mais oui ! un acte de contrition parfaite bien en règle, et voilà que cette pratique journalière universelle serait vaine, vide de sens, inutile, parce que ne correspondant à rien de pratiquement accessible dans la réalité ? A quoi bon, alors, nous mettre sur les lèvres des mots dont ni notre intelligence ni notre volonté ne peuvent sans « grande difficulté » atteindre la normale signification ?

Et que fait-on de la justification des pécheurs, non seulement sous l'Ancien Testament, mais sous

le Nouveau aussi, dans les pays et dans les temps où la confession est difficile, rare, impossible ?

Nous nous refusons, pour notre part, à admettre qu'on péchât moins et que la rémission des péchés fût plus inaccessible au moyen âge chrétien qu'aujourd'hui. Or, c'est une vérité historique incontestable que la pratique du sacrement de Pénitence était bien loin de la fréquence qu'elle a atteinte de nos jours. Le Concile de Latran, en plein XIIIe siècle, a dû sans doute avoir ses raisons de restreindre au minimum d'*une fois par an* le commandement de la confession, et pense-t-on que, parmi ces raisons, il soit possible de ne pas mettre au premier rang la possibilité pratique courante de récupérer l'état de grâce nécessaire à l'éternel salut, autrement que par le sacrement de Pénitence, c'est-à-dire par la contrition parfaite ? Peut-être pourrait-on même renforcer cet argument en le reportant aux premiers siècles de l'Eglise, si pleins de vie surnaturelle et de sainteté, alors pourtant qu'il nous est historiquement difficile d'établir, pour ce temps-là, le fait d'une pratique courante de la confession auriculaire.

Certains vieux théologiens de l'école sévère, Estius par exemple, ont été si émus de cette argumentation pressante que, pour y échapper, ils se sont réfugiés dans la pitoyable distinction que voici. Le procédé de la contrition parfaite, disaient-ils, est insuffisant, inabordable, dans le cours de la vie ordinaire ; mais, en cas de nécessité, de péril de mort, il devient efficace. Bizarre distinction, qui n'a pas été prise au sérieux dans l'enseignement théologique ! Nous ne la rappelons qu'à titre de détail historique intéressant. Il est trop clair que l'essence de la contrition parfaite ne varie pas suivant les contingences des personnes et des choses. Si l'acte de contrition parfaite est pratiquement réalisable en cas de nécessité, il l'est aussi ni plus ni moins en toute autre circonstance de la vie du pécheur.

Mais ce sont là considérations « extrinsèques, » dont la force probante incontestable peut se doubler d'une persuasion satisfaisante, si l'on veut aller au fond des choses. Voyons donc ce que demande, en définitive, l'acte de contrition parfaite, chez les « fidèles » pécheurs au moins, fortement imprégnés des sentiments de foi et d'espérance surnaturelle, pour qui le péché mortel, même souvent répété, n'est tout de même qu'un « accident » qui tranche sur le bon ensemble de leur vie courante chrétienne ; car pour les autres à foi faible ou presque nulle, dont le péché est l'état de vie pour ainsi dire normal, il est évident que la « facilité » de la contrition parfaite n'est plus la même. Tenons-nous en donc à la première catégorie, la plus nombreuse encore dans le monde catholique et pour nous la plus intéressante.

« *Mon Dieu, j'ai une extrême douleur de vous avoir offensé parce que vous êtes infiniment bon, infiniment aimable,* et que le péché vous déplaît ; *je prends la ferme résolution de ne plus vous offenser et de faire pénitence.* »

Où est, ici, la difficulté grande ? *Extrême douleur,* peut-être ? Oui, s'il fallait prendre ces deux termes, d'ailleurs assez mal choisis, dans toute l'acception de leur sens littéral ; non, si on les entend simplement comme synonymes de ceux-ci qui sont plus exacts, de solennité moins effrayante : « Mon Dieu, j'ai *gros chagrin, grand regret,* etc. » Le Concile de Trente dit bien *dolor,* dont la traduction grammaticale est *douleur*. Mais, en français vulgaire, ce mot « douleur » évoque surtout l'idée de souffrance, de douleur physique, ce qui dépasse l'idée de *regret,* de *tristesse,* seule adéquate à celle de contrition.

Dialogue entre pénitent et confesseur : « — Avez-vous du regret de vos fautes ? — Oh, oui ! mon Père. — En éprouvez-vous de la douleur ? — Ma foi, non ! » Les deux réponses sont justes, également sincères, et la première seule intéresse la validité du sacrement parce que constituant suffisamment la contrition requise. Si la *douleur* est difficile à réaliser, et du reste inutile, le *regret,* le *très vif regret* même, ne l'est pas. Premier point.

Douleur *extrême*... « Extrême » est encore trop dire, ou du moins le mot dépasse la notion exacte de la nuance « souveraine » nécessaire et suffisante pour la contrition parfaite. On a traduit par ce mot « extrême » le *super omnia* des théologiens. Or, ce *super omnia* ne s'entend pas du tout de l'*intensité* extrême subjective de la douleur, mais de l'appréciation *(appretiative)* relative du mal qu'est le péché par rapport à tout autre mal possible. Cela veut dire, en somme, que le pécheur se retourne complètement vers Dieu *(conversio)* dont il s'était en péchant détourné *(aversio)* et s'attache du fond du cœur à lui dans une adhésion purifiée de toute considération des créatures, ses biens préférés de la veille, aujourd'hui remis à leur place inférieure, méprisés, dédaignés tout au moins comme choses infiniment négligeables par rapport à l'infinie Bonté.

Nous développons pour nous mieux expliquer, mais en pratique point besoin de tous ces commentaires. Pourquoi ne pas dire simplement, en traduisant littéralement le *super omnia :* « Mon Dieu, j'ai grand regret, par-dessus tout, de vous avoir offensé »... ? Et croit-on que, ainsi compris, l'acte intérieur correspondant à la formule, théologiquement très exacte, soit difficile, difficile, entendons-nous, pour une âme profondément *affligée* de sa faute ?

Rien non plus de malaisé dans cette partie de « l'acte de contrition » qui en est l'élément le plus important : ...« de vous avoir offensé *parce que vous êtes infiniment bon, infiniment aimable.* » Nous avons ici le motif formel, spécifique, qui distingue la contrition parfaite de la simple attrition. Dans celle-ci le péché est détesté parce qu'il mène à l'enfer *(metus gehennæ)* ou parce qu'il est vilain, repoussant *(turpitudo peccati),* et ce sont là motifs inférieurs, intéressés, bien que suffisants avec le sacrement ; tandis que dans la contrition

parfaite le péché est envisagé comme offense à Dieu infiniment bon et aimable, et aimé en soi absolument, d'un sentiment uniquement imprégné de cette bonté méconnue et outragée, si plein de la pensée de Dieu qu'il n'y reste plus de place pour aucune considération de créature, pour aucun mélange d'intérêt personnel.

Considéré au seul point de vue abstrait de sa très délicate analyse théologique, ce mouvement, transcendant et absolument *désintéressé,* de l'âme vers Dieu paraît, il est vrai, trancher fortement sur le courant habituel plus ou moins terre-à-terre de la vie chrétienne. Sur quoi nous pourrions remarquer d'abord que les difficultés d'analyse théorique ne sont pas, pas plus ici qu'ailleurs, une bonne mesure d'appréciation des difficultés « vécues » qui peuvent se rencontrer dans l'ordre des réalisations pratiques. Mais, quoi qu'il en soit de cette remarque, voici, en tout cas, deux circonstances où l'on nous accordera que la condition du *motif* propre de la contrition parfaite doit plus facilement se réaliser : 1° en cas de péché grave extrêmement *déplaisant,* 2° en cas de danger de mort.

De 1°. Prenons pour exemple une personne qui habituellement vit en état de grâce avec crainte et horreur de la faute mortelle. Survient une chute grave dont sa foi lui montre la profondeur. Elle en est plus qu'attristée, navrée. Pense-t-on qu'alors, après une pareille humiliante commotion, dans une pareille disposition de pénitence, il lui soit difficile de réciter sincèrement son acte de contrition parfaite avec toute la pensée qu'il exprime, avec le vif regret de son péché parce qu'il est une offense à Dieu infiniment bon, infiniment aimable, et cela, même avant qu'elle s'en confesse, et à fortiori si elle n'a pas la possibilité pratique et prochaine de se confesser ? Si nous ne craignions de risquer un paradoxe, nous dirions que la charité parfaite sous sa forme pénitentielle est plus facile pour le pécheur que pour tous autres, et cela d'ailleurs est providentiel, puisque aussi bien la contrition parfaite est à l'usage des pécheurs plutôt que des justes.

De 2°. La perspective de la mort qui menace a pour effet, au moins chez les gens de foi, de trancher les liens qui, à l'état de vie et de santé, les retenaient plus ou moins attachés aux créatures, aux choses d'ici-bas. L'élan vers Dieu, alors, devient facile, dans la proportion même où l'âme se trouve allégée de tous ses poids terrestres. Concluons que, sous l'influence de la grâce, le regret, alors intense, des péchés de la vie passée s'accompagne aisément de la pleine conversion à Dieu aimé alors *super omnia,* de la charité pure (transcendante, désintéressée) que réclame la contrition parfaite. Pour un peu nous dirions que c'est en présence de la mort que la contrition parfaite est le plus facile ; et voilà qui est encore profondément providentiel, puisque c'est à ce moment-là que se fixe la destinée future éternelle du pécheur moribond.

Le reste de l'acte de contrition ne présente aucune difficulté. Restons-en là.

Nous ne disons point que la contrition parfaite est *facile,* et pas davantage qu'elle est *difficile.* Elle est à la disposition de tout fidèle qui en a besoin et apporte une simple bonne volonté, convenablement *instruite,* à correspondre à la grâce, laquelle ne fait jamais défaut *facienti quod in se est.* L'emploi des épithètes, *facile, difficile,* dans une formule de doctrine générale est périlleux. Le mieux est de s'en abstenir, et de penser, de dire aussi, que la contrition parfaite est un prompt remède au péché, voulu comme tel par la Providence, donc accessible à qui sait et veut en user, à qui regrette amèrement sa faute et souhaite en être délivré devant Dieu sans retard, sans attendre l'occasion, souvent défaillante, de la confession sacramentelle.

Nous ne faisons point non plus de comparaison, au point de vue de leur excellence pratique relative, entre la contrition parfaite et l'absolution sacramentelle. L'une ou l'autre peut se trouver en fait seule pratiquement suffisante, donc meilleure dans un cas particulier donné : affaire de circonstance.

Il convient néanmoins de faire ici une réserve, à l'avantage de la confession, et d'en prévenir les fidèles, afin que, même contrits au plein sens du mot, ils ne perdent en rien la disposition habituelle où ils doivent rester de recourir au sacrement de Pénitence, lequel, en effet, présente, quant à la rémission des péchés, une facilité plus grande, d'abord, c'est incontestable, et de plus une quasi-certitude morale de retour à l'état de grâce, qui fait défaut à l'œuvre purement subjective de la seule contrition. Celle-ci tire toute son efficacité *ex opere operantis,* et encore l'*opus operantis* doit-il atteindre le degré de « perfection » que nous avons dit, tandis que, sur un *opus* moindre *ex parte operantis* (simple attrition), le sacrement exerce *ex opere operato* le complément justificatif de sa vertu propre. Sécurité donc plus grande, pratiquement de tout repos, avec l'absolution, sinon certitude morale absolue, laquelle d'ailleurs en pareille matière n'existe pas. C'est là asssurément une raison de ne point trop présomptueusement se contenter de la contrition parfaite, puisque aussi bien l'obligation de se confesser persiste quand même ; mais ce n'est pas une raison de mettre en doute la valeur justifiante de la contrition parfaite, ni de discréditer la pratique d'y recourir le plus tôt possible après une faute grave, en attendant l'occasion de s'en confesser.

* * *

Autre question : Faut-il enseigner, prêcher cette doctrine ?

Enseigner ? Oui, assurément. Prêcher ? Oui ou non, suivant les circonstances.

Dans notre société chrétienne actuelle, à foi plutôt faible, en tout cas mal instruite, il est à craindre qu'un enseignement public sous forme de

prédication, visant indistinctement toute une assistance très mélangée, soit mal compris et que les auditeurs en tirent trop vite cette conclusion qu'il n'est pas besoin de se confesser, puisqu'on peut très bien se tirer d'affaire avec un simple acte de contrition.

La théorie morale de la contrition parfaite, on vient de le voir, est complexe, nécessairement assez longue à expliquer. Pour la bien comprendre il faut avoir dans l'esprit des idées claires sur certains points de doctrine annexes : nature du péché mortel, notions sur les vertus de pénitence et de charité, sur l'œuvre de justification, sur l'attrition et l'efficacité de l'absolution *ex opere operato*, sur le précepte de la confession, la loi d'intégrité, etc. Tout cela peut à loisir être développé et mis au point dans une série de leçons ou de conférences, v. g. au catéchisme, surtout au « grand » catéchisme, dans les cours supérieurs d'instruction religieuse, peut-être même dans une « suite » de sermons bien enchaînés, assez développée et prolongée pour mettre dans l'esprit des fidèles toutes les « dispositions » nécessaires à la bonne intelligence de la théorie et de la pratique de la contrition parfaite. Mais un discours en passant, vu la mince érudition religieuse de nos paroissiens, n'y suffirait pas. Ceci soit dit en règle générale pas du tout absolue, et sous réserve d'une conclusion différente pour certains milieux de fidèles que le prédicateur estimerait convenablement préparés à recevoir, sans péril d'équivoque, une solide instruction sur la contrition parfaite.

Quel dommage, en définitive, qu'un enseignement d'aussi haute importance pratique échappe à peu près complètement à la connaissance des fidèles, des pécheurs encore plus que des « saints » qui en ont le moins besoin ! Il finirait assurément par pénétrer dans la masse même peu ou point pratiquante de nos paroissiens si, de bonne heure, les enfants, jeunes gens et jeunes filles surtout, en étaient clairement instruits, puisque ce sont eux qui formeront la susdite « masse » dans l'avenir.

De toute cette réponse un peu longue, et combien trop courte encore ! nous serions heureux que le lecteur fût amené à dégager avec nous les deux conclusions que voici :

1° Il importe souverainement que le prêtre (curé, vicaire, prédicateur, confesseur) étudie soigneusement, pour la connaître à fond, la doctrine théologique de la rémission des péchés par les deux moyens toujours également providentiels : la contrition parfaite et l'absolution sacramentelle.

2° Il importe souverainement que la doctrine de la contrition parfaite soit le plus possible, en milieu et par moyens prudents appropriés, portée dès la jeunesse à la connaissance des fidèles.

L'*Ami du Clergé* a plus d'une fois touché ce point particulier de vie pratique surnaturelle. Au risque de se répéter, il a saisi volontiers l'occasion qu'on lui donnait d'y revenir encore aujourd'hui.

Q. — Pauline, qui habite un couvent, croit de son devoir, à tort ou à raison, d'attirer l'attention de la Supérieure sur certains faits et gestes de Thérèse qu'elle juge préjudiciables au bien de la communauté. Elle monte donc chez la Supérieure et lui déroule tout au long le chapitre de Thérèse. Mais, juste à ce moment, vient à passer une amie de cette dernière, Henriette, qui, attirée par le bruit de la conversation, se met aux écoutes, réussit à saisir tous les griefs articulés contre Thérèse et court de suite en informer celle-ci.

Abstraction faite de la légèreté et de la curiosité féminines, est-il vrai de dire qu'Henriette s'est rendue coupable d'un péché mortel en écoutant ainsi une conversation strictement confidentielle, et qu'elle en a commis un deuxième en rapportant toute cette conversation à Thérèse ? Ou bien cette indélicatesse ne dépasse-t-elle pas le péché véniel ?

R. — Dans la circonstance, « écouter aux portes » est faute *contra justitiam*, et divulguer le secret ainsi surpris en est une autre, toujours *contra justitiam*, abstraction faite de la mesure dans laquelle la vertu de charité peut être aussi lésée par ce procédé.

La doctrine des théologiens en matière de secret est assez nette. Le connaissance acquise *sub secreto* reste, en principe, la « propriété » de la source d'où elle émane. Il y a donc *per se* violation du droit d'autrui, et sur le terrain de la justice, dans le fait de disposer d'une « chose » qui lui appartient, et cela contre sa volonté. Telle est la théorie fondamentale de la loi morale du secret, ainsi que des droits et devoirs de stricte justice qu'elle comporte. Cette théorie suppose qu'il s'agit bien d'un secret dont la communication n'est qu'un *dépôt*, nullement un abandon de propriété ; d'où l'application qu'on y peut faire des principes ordinaires de la justice.

Dans l'espèce présente il s'agit de secret dit *naturel*, c'est-à-dire d'une chose qui par sa nature demande à rester secrète, et à propos de laquelle on n'est pas autorisé, pour la divulguer, à présumer le consentement du « propriétaire. » De plus, le moyen employé pour surprendre le secret est injuste. Et enfin la révélation qui en est faite à Thérèse, outre le mal qu'elle peut causer à celle-ci, est de nature à blesser la charité par rapport à Pauline, sinon même à lui causer un tort d'injustice, sans parler des contre-coups pénibles pour la Supérieure, qui sont à supposer comme résultante indirecte de l'indiscrétion.

Vous demandez s'il y a péché mortel en tout cela ? La théologie vous répond : oui si la matière est grave ; autrement, non. Le seul fait, en soi, d'écouter aux portes n'a sa caractéristique morale complète que dans la considération des conversations surprises. S'il se dit derrière la porte des choses banales, déjà connues par ailleurs, le geste, bien entendu. reste condamnable, comme d'ouvrir une lettre quelconque adressée à autrui qui ne contiendrait qu'une feuille blanche ; mais il n'y a pas alors violation de secret en matière grave ; de même, pour la divulgation, qui est grave ou légère, suivant la matière et les circonstances du secret divulgué. Faute atténuée aussi, et facilement vénielle, si l'indiscret écouteur ou liseur de lettre s'arrête et cesse

d'écouter ou de lire, dès qu'il s'aperçoit qu'il est en présence d'une confidence d'ordre privé.

Il faut ajouter, enfin, que, quoi qu'il en soit du caractère grave de la faute objectivement considérée, il se rencontre, en pratique, de nombreux *per accidens* qui en fait la rendent subjectivement légère, comme, par exemple, l'irréflexion, l'occasion subite non cherchée, mais qu'on saisit tout de même au passage, l'idée fausse, assez répandue, qu'il n'y a pas grand mal, de l'indélicatesse tout au plus, à écouter une conversation dont le ton bruyant dit assez qu'elle n'a point souci d'être secrète, surtout s'il s'agit d'un appartement à visites courantes, ouvert à tout venant, nullement approprié à des entretiens secrets, ou si l'on est assuré à l'avance que les interlocuteurs ne sont point là pour échanger des propos de confession.

Ce sont des excuses possibles *a tanto* mais non pas *a toto*, d'autant plus que l'opinion populaire taxe sévèrement les curieux qui écoutent aux portes, les voleurs de secrets en général, et ceux qui s'en font traîtreusement les « rapporteurs. »

La casuistique du secret est délicate et serait longue à développer. Nous n'en avons, à dessein, extrait que ce qui était nécessaire pour répondre en gros à la question proposée. A notre correspondant, qui connaît les « circonstances » de son cas, de faire le reste.

Q. — Lorsque le confesseur ordinaire est absent, en tournée de missions, le jour régulier de la confession hebdomadaire d'une communauté de Sœurs, y a-t-il une raison suffisante pour la communauté de s'adresser à l'église à un prêtre approuvé pour les femmes ?

R. — Nous ne le pensons pas, sauf s'il y a, conformément au can. 522, motif de tranquilliser sa conscience, *ad suæ conscientiæ tranquillitatem.* Mais nous croyons que l'absence du confesseur ordinaire est une raison précise de se conformer au can. 521 § 2, qui demande la désignation de quelques prêtres pour confesser les religieuses dans les cas particuliers.

Nous pensons par ailleurs nous être suffisamment expliqués sur la question de la confession des religieuses dans l'*Ami* 1923, p. 548-556 ; 1924, p. 128. Voyez aussi 1923, p. 701 et suiv.

Vous trouverez là à peu près tout ce que l'on peut dire sur la confession des religieuses.

LITURGIE

Q. — 1° La pierre sacrée de l'autel s'est rompue. Le tombeau est intact ; mais un angle de la pierre s'est détaché, ce qui emporte la disparition d'une des cinq croix. Cette pierre est-elle ainsi devenue impropre au saint usage auquel elle était destinée ?

2° Si je rejoignais les deux morceaux avec une forte colle de ciment, de façon à reproduire un seul bloc, la pierre redeviendrait-elle apte à servir ?

R. — Ad I. Par suite de l'accident dont vous parlez, la pierre d'autel a certainement perdu sa consécration : elle ne saurait donc être utilisée licitement pour la célébration de la messe.

On lit en effet dans un passage de l'Instruction officielle annexée au décret de la S. C. des Rites du 6 octobre 1837, n. 2777, et adressée à l'évêque de Rennes [1] : « Sicut altare quodcumque, vel immobile vel portatile, evadit exsecratum ob fracturam vel per se enormem ob quantitatem, vel enormem propter locum unctionum, licet levis fractura esset [2]... » Comment, connaissant cette Instruction, des auteurs ont-ils pu hésiter à regarder comme exécré tout autel dont une fracture aurait séparé un angle avec une des croix sur lesquelles avaient été faites les onctions [3], nous ne nous l'expliquons pas.

Quoi qu'il en soit, le doute n'est plus désormais possible devant le texte formel du *Codex :* « Tum altare immobile tum petra sacra amittunt consecrationem si frangantur enormiter sive ratione quantitatis fractionis, sive ratione loci unctionis [4]. » (Can. 1200, § 2, 1°).

Ad II. Un autel, soit fixe, soit portatif, qui a été exécré pour une cause quelconque ne retrouve point sa consécration par le seul fait de la cessation de cette cause : il lui faut une nouvelle consécration [5]. (Cf. S. R. C., 7 déc. 1844, n. 2876, et n. 2882, ad 2 ; 5 déc. 1851, n. 2991, ad 2).

Mais, dans votre cas, vous n'avez pas même semblable ressource ; car on ne peut consacrer validement ni licitement une pierre d'autel qui n'est pas d'un seul morceau. (S. R. C., 19 mai 1896, n. 3907, ad 3). Vous devez vous procurer une nouvelle pierre sacrée.

Q. — Dans quel sens est-il permis d'interpréter la règle liturgique qui fixe l'*hora secunda postmeridiana* pour commencer matines du lendemain ? Est-ce que cela veut dire qu'on peut réciter matines dès qu'une heure de l'après-midi est sonnée, c'est-à-dire une fois commencée la deuxième heure ? On m'a dit qu'en Europe, et même à Rome, on enseigne cette opinion dans plusieurs séminaires.

Dans ce cas, le privilège de réciter matines et laudes du lendemain *ab hora prima postmeridiana,* accordé aux prêtres de la Confraternité sacerdotale et à d'autres, veut-il dire qu'on peut commencer immédiatement après midi sonné ?

R. — Quel que soit le temps, — temps *local,* vrai ou moyen, temps *légal,* régional ou extraordinaire (cf. *Codex,* can. 33, § 1), — suivi par chacun en son particulier dans l'accomplissement quotidien de l'*onus divini officii,* il faut, pour y supputer les heures, s'en tenir au système universellement admis.

Or, chaque fois que, dans les documents officiels du Saint-Siège comme dans le langage courant,

[1] Ce fut seulement le 3 janvier 1859 que l'évêché de Rennes fut érigé en archevêché.
[2] Cf. *Suffragium super decr. 2612.*
[3] Voir, v. g., Many, *Prælectiones de locis sacris,* p. 211.
[4] Il n'y aurait pas exécration si la table de l'autel fixe ou la pierre sacrée avaient été seulement écornées, sans que, pour cela, eût disparu quelqu'une des croix de consécration. (S. R. C., 3 mars 1821, n. 2612).
[5] Dans plusieurs circonstances, le Saint-Siège a autorisé à cet effet un rite plus bref. (Cf. S. R. C., 5 déc. 1851, n. 2991, ad 3 ; 18 mai 1883, n. 3575, ad 11).

une heure quelconque vient à être indiquée, il s'agit toujours de l'instant précis marqué par le passage soit de l'ombre du gnomon soit de l'aiguille mobile à la division du cadran sur laquelle sont tracés les chiffres exprimant cette heure.

Il ne faut pas interpréter autrement les deux permissions au sujet desquelles vous nous consultez : dans chacune d'elles, l'heure assignée comme limite à l'anticipation des matines et des laudes du lendemain doit, jusqu'à avis contraire, être entendue de l'heure *sonnante*, 2 h. dans le premier cas, 1 h. dans le second [1].

Q. — Pour le baiser de paix à la messe solennelle, Le Vavasseur dit que « si celui qui reçoit la paix est beaucoup plus digne que celui qui la donne, celui-ci met les mains *sous* les bras du premier. »

Quand est-ce que celui qui la reçoit est beaucoup plus digne ? Un curé chanoine est-il beaucoup plus digne que son vicaire ?

R. — Telle qu'elle avait été formulée par Le Vavasseur, la règle était assurément trop imprécise ou trop générale [2]. Il est communément admis que la manière exceptionnelle d'agir qui y est envisagée doit être réservée au seul cas où un inférieur donne la paix à quelque personnage insigne, v. g. à un cardinal ou un évêque. (Catalani, de Conny, Bourbon, Martinucci [3], Wapelhorst).

Aussi le continuateur de Le Vavasseur a-t-il modifié comme suit le passage que vous avez reproduit : « Si celui qui reçoit la paix est évêque ou d'une dignité supérieure, celui qui la donne met les mains sous les coudes du premier, lequel met les mains sur les épaules du second. Tous les prélats inférieurs aux évêques reçoivent la paix de la manière ordinaire. » (Hægy, *Manuel de Liturgie*, t. I, p. 380).

C'est donc, à plus forte raison, de la manière ordinaire qu'un vicaire remplissant l'office de sous-diacre doit donner la paix à son curé, même si celui-ci est chanoine.

Q. — L'aspersion de l'eau bénite est-elle obligatoire avant la messe du dimanche, dans une mission où l'on ne chante pas cette messe, faute de pouvoir le faire convenablement ?

Ici, les avis sont partagés : les uns font l'aspersion ; les autres ne la font pas, pour la même raison qui les empêche de chanter la messe. Mais l'aspersion doit-elle être nécessairement chantée ? Et dans le cas où, faute de pouvoir être chantée convenablement, elle devrait être simplement récitée, comment procéder ?

L'*Ami* aurait-il la bonté de nous mettre d'accord ?

R. — Sur l'étendue de l'obligation de l'aspersion de l'eau bénite le dimanche nous avons une décision authentique, rendue par la S. C. des Rites à la demande des recteurs de plusieurs églises de Rome : « Utrum in ecclesiis collegialibus aspersio aquæ benedictæ de præcepto sit præmittenda missæ conventuali quæ canitur in Dominicis, sive cum diacono et subdiacono, sive absque sacris ministris ? Et utrum in ecclesiis non collegialibus eadem aspersio præfatis diebus fieri saltem possit ? — Resp. *Affirmative*, ad utramque partem. » (S. R. C., 15 déc. 1899, n. 4051, ad 1).

Etant donnés la façon dont s'exprime le Missel au sujet de l'aspersion de l'eau bénite et l'enseignement de la plupart des auteurs, le moins qu'on puisse dire, c'est que, dans les églises même simplement paroissiales, il ne faut pas omettre ladite aspersion avant la messe principale du dimanche, si l'on tient à se conformer à l'esprit de l'Eglise.

Peu importe, du reste, que cette messe principale soit chantée ou non. Ainsi, le *Memoriale Rituum* prescrit l'aspersion de l'eau bénite avant la fonction du 2 février, chaque fois que cette date tombe un dimanche, et avant la fonction du dimanche des Rameaux (*Mem. Rit.*, tit. I, c. II, § I, n. 3 et 7 ; tit. III, c. II, § I, n. 5), bien qu'il suppose que ces deux fonctions et la messe qui les suit puissent, faute de personnel, être célébrées sans chant.

Enfin, dans les cas analogues à celui qui nous est soumis, il n'est pas nécessaire que l'aspersion de l'eau bénite se fasse avec chant ; il suffit que l'antienne et ce qui suit soient récités à haute voix. (Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie*, t. I, p. 403, note). Le célébrant procède à l'aspersion comme à l'ordinaire : il est revêtu de l'amict, de l'aube, du cordon et de l'étole croisée, avec ou sans la chape ; mais il ne peut avoir ni chasuble ni manipule. (S. R. C., 7 déc. 1888, n. 3697, ad 8).

Q. — Nous avons dans notre église une chapelle de S. François d'Assise avec la statue du saint. Un bienfaiteur désire nous offrir une autre statue du même saint, que l'on mettrait contre un pilier de l'église. Est-il permis d'avoir deux statues du même saint dans la même église ?

R. — Non, il n'est pas permis de placer dans la même église deux statues ou deux tableaux [1] du même saint. Sur ce point, la loi liturgique est formelle et ne souffre aucune exception [2]. (S. R. C., circulaire du 20 mai 1890, n. 3732).

---

[1] Du reste, si le Saint-Siège avait eu l'intention de concéder à certains prêtres la faculté de commencer dès midi sonné la récitation privée des matines et des laudes du lendemain, il eût employé l'une des expressions *a meridie* ou *post meridiem*, qui eussent été fort claires, plutôt que de dire : *ab hora prima postmeridiana*.

C'est ainsi que le rescrit de la Propagande du 2 déc. 1921 accordant aux membres de l'Union missionnaire du Clergé la faculté de commencer Matines et Laudes dès l'heure de midi la veille, s'exprime ainsi : « anticipare possint vel *a meridie*... » (*Ami* 1922, p. 58). Personne n'aura l'idée d'interpréter cela dans le sens qu'on pourrait anticiper dès la 12e heure commencée, c'est-à-dire dès 11 h. sonnées.

[2] On peut faire sur ce point le même reproche à Bauldry et à Merati.

[3] « Advertet subdiaconus, dit-il, ut manus supponat brachiis non vero super humeros præsulum, si qui aderunt. Adverte quod præsulum nomine existimantur tantummodo episcopus ordinarius, cardinalis, metropolitanus, legatus seu nuncius apostolicus in locis suæ nunciaturæ subjectis, minime vero alii præsules, quocumque demum honorifico titulo potiantur. » (*Man. sacr. Cœrem.*, lib. I, c. VI, n. 7).

[1] Mais il ne serait pas défendu de peindre sur les murs d'une église ou d'une chapelle des scènes de la vie du titulaire. (Cf. Barbier de Montault, *Traité pratique de la construction, de l'ameublement et de la décoration des églises*, t. I, p. 429).

[2] Quant aux statues ou images représentant la T. S. Vierge, voir l'*Ami* du 9 juin 1921, p. 320.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 7 maii 1924.
Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

Langres. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNEE (5e SÉRIE) N° 20 15 MAI 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Chronique théologique

Histoire de la Théologie et Théologie positive [1]

SOMMAIRE. — 1. R. P. Roüet de Journel, S. J., *Enchiridion patristicum* (4e et 5e édit.), Herder, Fribourg-en-Brisgau, 11 fr. suisses. — 2. P. Théophile Harapin, O. F. M., *Primatus Pontificis romani in concilio Chalcedonensi, et Ecclesiæ dissidentes,* in-8 de 130 p., Quaracchi (Italie). — 3. Fr. Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277,* in-12 de 260 p., Paris, Giraudon (22, rue Jacob). — 4. P. Léonard de Carvalho E Castro, O. M., *Saint Bonaventure, le Docteur Franciscain,* in-8 de 242 p., 14 f., Paris, Beauchesne. — 5. G. Bardy, *Paul de Samosate,* in-8 de XII-581 p., 36 f., Paris, Champion. — 6. G. Bardy, *Recherches sur l'Histoire du texte et des versions latines du* De Principiis *d'Origène,* 20 f., Lille, R. Giard. — 7. *Dictionnaire de Théologie catholique,* fasc. LX-LXIII : *a)* J. Carreyre, *Jansénisme ; b)* G. Bardy, *S. Jean Chrysostome ; c)* M. Jugie, *S. Jean Damascène ; d)* R. P. Le Bachelet, *Jésuites.* — 8. *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique,* fasc. XX : *a)* P. Dudon, *Quiétisme ; b)* L. Cristiani, *Réforme.*

I

La nouvelle édition (5e) de l'*Enchiridion* bien connu du R. P. Roüet de Journel n'apporte aucune modification appréciable aux éditions antérieures. Il convient cependant d'en signaler l'apparition. L'*Enchiridion patristicum* est appelé à rendre trop de services à nos étudiants ecclésiastiques des Universités et Séminaires pour que l'on ne saisisse pas avec empressement toutes les occasions de recommander un ouvrage qui, sous un format commode, avec une méthode aussi sûre que facile, donne aux théologiens la substance de la patrologie grecque et latine, et leur fournit un admirable instrument de travail.

II

C'est une bonne et solide thèse, au double titre documentaire et doctrinal, que la brochure latine du P. Théophile Harapin, O. F. M., sur *La primauté du Pontife romain au concile de Chalcédoine et les Eglises dissidentes* [2]. Après une introduction *(pars prior)* relativement courte sur les prétentions des Eglises orthodoxes contre la primauté romaine et sur l'histoire même du concile de Chalcédoine, l'auteur dans une seconde partie plus considérable *(pars posterior : demonstrativa)* aborde de front le double aspect du problème de la primauté romaine au 4e concile œcuménique. Les documents qui serviront de base à son argumentation, le R. P. Harapin les extrait d'abord : *a)* des lettres envoyées par le pape à ses divers correspondants ; *b)* des lettres de divers personnages au pape ; *c)* des correspondances échangées au sujet du concile, mais en dehors du pape ; tous ces témoignages, à proprement parler, ne sont pas conciliaires et ont une autorité moindre. Les documents les plus importants appartiennent à une seconde série, les actes mêmes du concile. Enfin, une troisième série de documents se réfère aux allocutions et lettres relatives aux décisions du concile, mais postérieures au concile lui-même.

Sur cette base documentaire solidement étayée (les textes sont pris dans la collection Labbe), l'auteur établit sa démonstration rigoureuse de la primauté romaine et montre sans peine que, dès le concile de Chalcédoine (451), les vérités que nous admettons aujourd'hui étaient déjà reconnues de tous. Déjà, en effet, le pontife romain est déclaré le successeur de Pierre ; déjà sa juridiction s'étend sur l'Eglise universelle et son autorité est reconnue supérieure à l'autorité des conciles eux-mêmes ; déjà le pape est considéré comme le Docteur suprême en matière de foi et comme un maître infaillible.

La démonstration eût été imcomplète, si le P. Harapin n'avait abordé la question épineuse du 28e canon du concile de Chalcédoine, où la primauté de juridiction du pape semble méconnue. Les historiens jusqu'ici avaient considéré le texte de ce canon, contre lequel d'ailleurs les papes avaient protesté, comme « un mensonge officieux, qui se trahit, du reste, par un manque de logique. » Le P. Harapin va plus loin : il y trouve, malgré les équivoques possibles auxquelles donne prise la rédaction de ce texte, une véritable confirmation de la primauté romaine. Il semble bien difficile de le suivre jusque là.

III

En écrivant *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277,* le Fr. Jules d'Albi, capucin, s'est proposé, à l'aide des documents de l'époque, de nous retracer ce que furent les premières attaques dirigées contre S. Thomas par les tenants de l'Augustinisme, attaques principalement menées par Peckham, mais dans lesquelles S. Bo-

[1] Nous remettons à un prochain Bulletin la recension de deux ouvrages importants de théologie positive et *sacramentaire :* le *De Pœnitentia* du P. Galtier (Paris, Beauchesne, 20 f.), et *L'Extrême-Onction* de M. J. Bord (Bruges, Beyaert, 14 f.).

[2] Ce volume est le premier fascicule d'une nouvelle Collection, publiée par les professeurs du Collège international Saint-Antoine, à Rome, sous le titre de *Collectanea philosophico-theologica.*

naventure, tout au moins comme général de l'Ordre des Frères Mineurs et comme théologien, joua un véritable rôle. Même après l'ouvrage du P. Mandonnet sur l'Averrhoïsme au XIIIe siècle, même après le bel article du P. Portalié sur le développement de l'Augustinisme *(Dict. de Théol. cath.)*, le P. Jules d'Albi pouvait nous donner une intéressante monographie historique. Guidé par certains préjugés que nous n'avons pas à apprécier ici, il a, en réalité, fait une œuvre de parti, aux tendances de laquelle aucun historien consciencieux, aucun théologien sérieux ne souscrira. C'est, d'ailleurs, mal choisir le moment pour publier un pamphlet contre S. Thomas d'Aquin, que de profiter de l'année où, à l'occasion du sixième annniversaire de sa canonisation, le Pape recommande l'étude de la doctrine du « Maître Commun, » rappelant sur ce point les directives du droit canonique lui-même.

Le mot « pamphlet » va certainement provoquer des protestations de la part du P. Jules d'Albi. C'est cependant, à notre avis, le seul qui convienne à son livre, où des faits exacts sans doute sont rapportés, mais avec le soin constant de les produire à part, sans souci du cadre historique dans lequel ils se sont passés et des réactions qu'ils ont provoquées. Ajoutons que ces faits, démesurément grossis, acquièrent sous la plume du P. Jules d'Albi une importance qu'ils n'eurent point dans la réalité.

En réalité, c'est une thèse que l'auteur veut déduire de ces faits ; et, en deux mots, la voici. Le véritable initiateur de la théologie scolastique n'est pas S. Thomas, mais Alexandre de Halès, et après lui, S. Bonaventure. Quant à l'œuvre de S. Thomas, elle est plus discutable :

« Les innovations de Fr. Thomas ne sauraient donc porter ni sur la méthode scolastique proprement dite, ni même sur une part considérable des opinions que les siècles regarderont comme venant de lui. En quoi consistent-elles donc ? En ceci que S. Thomas, à la suite de son Maître dont il défend les initiatives, se montrera un disciple fidèle et minutieux d'Aristote, se posant ainsi en adversaire résolu de tout le mouvement intellectuel postérieur au Stagyrite et notamment de celui que l'Université de Paris, prenant S. Augustin pour maître, est parvenue à créer. Thomas d'Aquin tire les conséquences des principes acceptés par Albert le Grand et parfois élargit ces principes eux-mêmes, en vertu d'un aristotélisme suraigu que son clair génie ne parvient pourtant pas à faire cadrer avec les principes chrétiens. Il y a des heurts, des impasses, des dislocations dans telle et telle partie de la *Somme*. Les traditions patristiques certaines voisinent avec des aristotélismes contradictoires et ruineux laissant une impression de gêne et d'incohérence. C'est là un point capital et qui explique pourquoi certaines innovations de Fr. Thomas furent d'abord combattues, puis condamnées. » (P. 87-88).

Voici maintenant comment l'auteur prétend expliquer l'influence du thomisme et les causes du renouveau actuel des études thomistes :

« L'influence apparente du thomisme est surtout due à la réforme pédagogique opérée en 1480 par les Dominicains de Pavie et plus tard généralisée par les Jésuites. Il est évident que le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, excellent au moyen âge, au moment où Alexandre de Halès le choisit pour texte des Cours Universitaires, ne pouvait plus suffire. Tout le travail de la scolastique lui demeurait étranger. Les Dominicains de Pavie, poussés par cette excessive volonté de domination que la rigidité de leur Ecole scientifique ne pouvait que développer, ne trouvèrent rien de mieux que la substitution de la *Somme théologique*. Plus tard, dans leur ardeur de néophytes, les premiers professeurs Jésuites se trouvèrent ravis d'enseigner Occam grâce au texte de S. Thomas. L'ouvrage plus organique, plus cohérent, possédait d'ailleurs un avantage certain au point de vue philosophique. Aristote avait la place d'honneur. L'Ecriture et les Pères jouissaient bien d'une certaine autorité, mais S. Thomas n'ayant écrit sa *Somme* que le *Livre des Sentences* sous les yeux et en vue du « Livre » de Pierre Lombard, n'avait pas cru devoir incorporer à son travail un manuel que tout le monde avait entre les mains. C'est ce que malheureusement, dans leur esprit de parti, oublièrent les réformateurs de la pédagogie universitaire. Ils substituèrent donc au manuel de théologie positive qu'est le *Livre des Sentences* l'énorme manuel de métaphysique théologique qu'était la *Somme théologique*. Conséquence immédiate : le dédain de l'Ecriture et de la Tradition patristique... Les esprits promptement fatigués se désabusèrent. Et tandis que la fraction la moins équilibrée passait au protestantisme répandant son dégoût de cette scolastique dépouillée de ses bases normales, la fraction demeurée catholique se lançait dans la fabrication des « *Cursus,* » « *Compendium,* » « *Clypeus,* » et autres ouvrages d'égale inspiration maladroite et mourante. Ce fut l'effondrement... C'est ainsi qu'on parvint au dix-neuvième siècle, le siècle de l'ignorance théologique la plus profonde qu'on ait réalisé depuis huit cents ans. Alors ont régné et règnent encore ces ombres de manuels que sont les manuels de philosophie et de théologie à l'usage des Séminaires et des Ordres religieux, manuels dont on ne sait s'ils sont des ouvrages de falsification calculée ou d'inaptitude inconsciente.

« Du fond de cette universelle ignorance est monté à la surface le nom de thomisme. Il demeurait plus actuel depuis les dernières controverses sur la grâce, etc... »

Nous ne ferons pas à nos lecteurs l'injure de réfuter ces assertions, qui, toutes en général et chacune en particulier, appelleraient de graves restrictions, sinon des négations absolues. Seul l'esprit de parti poussé à un degré de violence inouï les peut expliquer.

On dirait d'ailleurs que l'auteur joue de malchance dans ses allégations erronées. A propos de S. Thomas mystique, ses assertions viennent de recevoir, de divers côtés, de cinglants démentis. Au sujet d'un article du R. P. Martin, O. P., sur la Mystique de S. Thomas, notre auteur écrit :

« Que S. Thomas soit un puissant métaphysicien, c'est indéniable et nul ne l'a sérieusement contesté ; qu'il soit un excellent théologien, c'est encore exact, et nous aurions grandement besoin de retrouver en ses disciples naturels quelque chose de la clarté, de la profondeur, de la sérénité et même de la sincérité de son enseignement, Qu'il soit le Prince de la mystique, parce que dans cette seconde partie de la *Somme* où il s'est puissamment inspiré d'Alexandre de Halès, il a fait preuve plus qu'ailleurs de ses qualités maîtresses, c'est une nouveauté. Un moraliste profond et sûr n'est pas pour cela un mystique, sans quoi toutes les théologies morales sont désormais des traités de mystique !... » (P. 29-30).

Or, sur la mystique thomiste ont récemment paru deux ouvrages qui démontrent péremptoire-

ment que S. Thomas, aussi bien dans la mystique que dans la morale et le dogme, est le Maître Commun, auquel l'Eglise nous renvoie avec raison. Je veux dire : *La Contemplation mystique d'après Saint Thomas d'Aquin,* par le R. P. F.-D. Joret (voir *Ami,* 28 février 1924, p. 141), et *Perfection chrétienne et Contemplation,* du R. P. Garrigou-Lagrange [1]. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur montre combien la Mystique de l'Angélique Docteur est conforme à celle des grands mystiques, notamment sainte Thérèse et S. Jean de la Croix. Les Dominicains avaient, jusqu'ici, abandonné presque complètement la théologie mystique aux Carmes déchaussés, lesquels n'ont fait d'ailleurs que suivre S. Thomas [2]. Mais les Carmes eux-mêmes protestent suivre la doctrine mystique de S. Thomas, et si le P. Jules d'Albi veut encore recevoir, sur ce chapitre, un nouveau démenti, nous le renvoyons au bel *Essai sur l'Oraison selon l'Ecole carmélitaine,* par le P. Théodore de Saint-Joseph [3].

Mais à quoi bon nous attarder à relever des attaques aussi passionnées qu'injustes ? Elles portent en elles-mêmes leur condamnation.

IV

D'un tout autre esprit est le livre du P. Léonard de Carvalho E Castro, O. M., sur *Saint Bonaventure, le Docteur Franciscain,* récemment paru dans la collection des *Etudes de théologie historique* publiées sous la direction des professeurs de théologie de l'Institut catholique de Paris. Le sous-titre de l'ouvrage en indique l'objet exact : *l'idéal de Saint Francois et l'Œuvre de Saint Bonaventure à l'égard de la Science.* L'auteur s'efforce de préciser, par l'attitude et l'œuvre de S. Bonaventure, l'idéal franciscain par rapport à la science théologique : il ne s'agit donc pas d'exposer la théologie ni les opinions du Docteur Séraphique, mais de montrer comment S. Bonaventure démontra qu'on pouvait allier, à l'idéal franciscain, une certaine culture scientifique. C'est qu'en effet, S. François ne songea pas à fonder un ordre intellectuel. Lui et ses compagnons se contentèrent d'aller par le monde, prêchant la pénitence comme Dieu le leur inspirait, travaillant de leurs mains pour gagner le pain de chaque jour, demeurant volontiers dans les églises pauvres et désertes qu'ils trouvaient sur leur chemin. Ils se proposaient de conquérir le monde, non pas par la science, mais par l'esprit de l'Evangile. Mais il fallut bien songer à la science plus tard, lorsque les Frères, de leur propre initiative, commencèrent à se vouer aux études et que l'Eglise voulut engager l'Ordre dans la voie de la science. D'ailleurs, le sacerdoce, dont un certain nombre de Frères Mineurs devaient être revêtus, nécessitait des études. Le problème que le P. L. de Carvalho a tenté de résoudre se posait donc réellement.

Son étude se divise naturellement en trois parties : le problème des études pour l'ordre des Frères Mineurs ; l'idéal franciscain et la science ; l'objet de la science du Frère Mineur. Le problème ne pouvait se résoudre que par l'affirmative ; mais, étant donné l'idéal religieux des Frères Mineurs, il fallait que la science, dans l'ordre fondé par S. François, fût en rapport étroit avec la perfection religieuse et le ministère apostolique prévus par le saint fondateur. Or, S. Bonaventure montre, par son attitude et son œuvre, comment ce rapport étroit peut être établi.

« S. Bonaventure se livra d'une façon spéciale à l'apostolat par la science : nous ne parlons que de cet apostolat. Sa doctrine traditionnelle, modérée, prudente, sage et orthodoxe, humble et respectueuse, est bien celle qui s'adapte le mieux à l'idéal de S. François ; car l'idéal du Fondateur n'est pas la science pour l'entretien de la curiosité ou pour l'ostentation de la gloire et du talent, mais pour une connaissance plus parfaite et un amour de Dieu plus affectueux.

« C'est la doctrine qui enchante et remue les foules, plus sensibles à la charité et à la bonté, qu'à la spéculation et aux subtilités.

« C'est la doctrine qui convient au ministère apostolique : ce ministère doit être exempt des nouveautés souvent dangereuses, des exagérations toujours blâmables, des hardiesses parfois déconcertantes ; il doit être fermement relié à la tradition, plein de modération et de prudence. »

Or, c'est au ministère des âmes que la science, dans l'ordre franciscain, est surtout ordonnée.

Quant à l'objet de cette science, Barthélemy de Pise le définit fort exactement : « Le but de l'étude du Frère Mineur, écrit-il, est d'acquérir la science nécessaire pour prêcher la foi et la défendre. Son étude est donc l'étude de la théologie. L'étude des autres sciences n'est autorisée qu'autant qu'elle est utile à la théologie. » C'est d'ailleurs la règle qu'avait formulée lui-même S. Thomas d'Aquin (*Sum. Theol.,* IIª-IIæ, q. 188, a. 5, ad 3) : « C'est aux religieux qu'il appartient en première ligne de s'adonner à la science qui conduit à la piété... Se livrer à d'autres études n'est pas l'affaire des religieux dont la vie tout entière est consacrée au service de Dieu. C'est seulement dans la mesure où ces sciences viennent en aide à la théologie qu'ils ont le droit de les entreprendre et de les étudier. »

S. François avait strictement limité l'objet de la science du Frère Mineur à la théologie, qu'il appelle souvent, selon l'usage du moyen âge, l'étude de l'Ecriture. « La sainte simplicité, disait-il, n'aime pas les gloires grecques ni la vanité et l'ostentation des grandes paroles, » et l'on peut regarder comme fidèle le témoignage d'Ubertin de Casale : « L'Esprit-Saint a interdit avec raison, par la bouche de S. François, l'étude des sciences philosophiques, vaines, indiscrètes ; c'est l'étude de l'Ecriture qu'il approuve et qui doit être, d'après son intention, l'étude du Frère Mineur. » Mais ce point de vue de

[1] *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix,* 2 vol. in-8 de XIV-776 pages, avec un appendice de 124 pages, 15 f. ; éditions de la *Vie Spirituelle,* à St-Maximin (Var).

[2] « Et sane si theologiæ mysticæ tractatio nostris pene intacta fuit, Carmelitis discalceatis relinquebatur, quos expectasse videbamur, ut tantorum virorum ore D. Thomæ mysticam theologiam edocentem audiremus. » (Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ,* dédicace à sainte Thérèse ; éd. Vivès, Paris, 1875, t. I, p. VII).

[3] In-8 de XII-152 p., 10 f. ; Bruges, Ch. Beyaert (1923).

S. François suppose que la philosophie est totalement séparée de la théologie. Rien d'étonnant donc que, la philosophie étant envisagée comme une sorte de préparation à la théologie, le point de vue ait été déplacé et que la règle tracée par S. Thomas d'Aquin et Barthélemy de Pise soit devenue la règle de l'Ordre franciscain. S. Bonaventure, de son côté, a consacré cette attitude. La théologie est, selon lui, l'objet propre de la science du Frère Mineur, et l'on ne doit point lui préférer la philosophie, qui n'est, par rapport à la science sacrée, que de l'argent comparé à l'or. Toutefois la philosophie ne devant être qu'un instrument de travail dans la recherche et dans l'exposition de la doctrine théologique, elle ne saurait être exclue de l'objet de la science du Frère Mineur. De plus, l'orientation donnée aux études théologiques doit être, pour S. Bonaventure, en rapport avec l'idéal franciscain ; elle doit être mystique : sans le goût du divin, rien ne vaut pour le Docteur séraphique.

En accueillant la philosophie dans l'objet de la science du Frère Mineur, S. Bonaventure élargit sans doute la pensée de S. François, mais il reste dans l'esprit du saint Fondateur. Rejetant les erreurs de la philosophie conçue comme science indépendante, il proclame par là le danger des études purement profanes et s'accorde avec S. François pour le dénoncer.

V

M. l'abbé Bardy, professeur aux Facultés catholiques de Lille, vient de publier le résultat de ses longues et minutieuses études sur Paul de Samosate. La tâche était difficile et délicate, et la pénurie de documents aurait découragé une volonté moins persévérante. Cependant M. B. a écrit, sur le célèbre hérétique du IIIe siècle, un gros volume de près de 600 pages, que l'Université catholique de Louvain a accueilli dans son *Spicilegium sacrum*. Il a voulu, « dans une étude aussi complète que possible, essayer de recueillir tous les témoignages qui nous parlent de [Paul de Samosate], de classer ces témoignages, de les discuter, puis de reconstituer la vie et les enseignements de l'hérésiarque et de marquer enfin les limites exactes de son influence sur les développements postérieurs de la doctrine chrétienne » (p. VIII).

Les sources qui permettent de conduire cette tâche à bonne fin sont peu nombreuses : « Trop rares sont les documents authentiques des évêques qui l'ont condamné, plus rares encore les fragments de ses ouvrages, si même l'un de ceux-ci conserve le droit de se réclamer de lui » (p. 3). Les fragments de Paul, en effet, ne nous sont parvenus le plus souvent que par l'intermédiaire des hérésiologues, et l'on sait avec quel soin doit être faite la critique de leurs affirmations.

Parmi les sources directes, M. B. relève, avec un soin et une critique dont la perfection ne saurait être dépassée, les différents fragments qu'il considère comme authentiques : les fragments de la lettre synodale d'Antioche, rapportés par Eusèbe ; et, de la même lettre, les fragments plus doctrinaux, cités par Sévère d'Antioche et Léonce de Byzance ; les fragments des Actes conciliaires relevés çà et là : dans la *Contestatio* contre Nestorius ; dans la *Sylloge 78 testimoniorum* de Léonce de Byzance (éditée par Pitra) ; dans le *Traité contre les Monophysites* de l'empereur Justinien ; dans l'*Hodégos* d'Anastase le Sinaïte ; dans les traductions arménienne, syriaque ou latine des Actes ; dans l'ouvrage antichalcédonien de Timothée Ælure, *Contre ceux qui disent deux natures ;* ou bien encore dans certains florilèges conservés en syriaque ; ou enfin dans deux manuscrits du British Museum. Par cette diversité de sources, on voit quelles difficultés éprouve le critique consciencieux qui doit recueillir les rares fragments originaux relatifs à la doctrine et à la condamnation de Paul de Samosate : en tout, 21 fragments assez courts, beaucoup même n'ayant que quelques lignes, et à l'aide desquels il faut pourtant reconstituer l'hérésie du Samosatéen. La tâche est d'autant plus ardue pour M. Bardy, qu'il rejette délibérément comme inauthentiques les 5 fragments extraits de la *Doctrina Patrum*, et présentés par elle comme appartenant aux *Discours à Sabinus*.

Des sources indirectes, S. Athanase, l'auteur inconnu du IVe discours contre les Ariens, S. Grégoire de Nysse et en général les théologiens du IVe siècle, et parmi eux surtout S. Epiphane, nous n'apprenons rien de bien nouveau concernant Paul. Les sources indirectes des époques postérieures sont tout aussi pauvres. La tâche de l'historien en apparaît d'autant plus ingrate.

Quant aux documents apocryphes, ils nous « permettent de mieux comprendre l'impression faite sur l'Eglise, plus d'un siècle ou d'un siècle et demi après sa disparition, par l'hérésie de Paul. Ceux qui les ont écrits sont eux-mêmes des hérétiques, et ce n'est pas l'aspect le moins curieux de l'aventure ; mais en tant qu'ils combattent le Samosatéen, ils se font les champions de l'orthodoxie. A cause de tout cela un examen détaillé de ces écrits ou de ces fragments était nécessaire : replacés dans le milieu où ils ont été composés, dans les circonstances historiques qu'ils reflètent, ils permettent de comprendre davantage l'importance de la personnalité de Paul et de son enseignement, et l'immensité de l'effort accompli par l'Eglise pour extirper son erreur » (p. 117).

* * *

L'histoire de Paul de Samosate ne se comprend bien que si elle est remise en son cadre naturel : Antioche, troisième ville du monde, surpassée seulement par Rome et Alexandrie, ville grecque en son centre, syrienne en ses faubourgs, l'un des points du monde où les races étaient le plus mêlées. Dès l'âge apostolique, l'Eglise d'Antioche s'était mise à la tête du mouvement chrétien et se fit ainsi une place privilégiée dans l'Orient. Déjà au temps de S. Ignace, elle est « l'Eglise de Syrie, » ce qui marque la prééminence dont elle jouissait,

à cette époque, sur toutes les autres chrétientés de Syrie, prééminence de fait que plus tard le concile de Nicée consacrera. « Au cours du deuxième siècle, la situation se précise ; car l'Eglise d'Antioche, en compilant ses listes épiscopales, inscrit en tête le nom de l'apôtre Pierre, dont le grand souvenir va désormais planer sur tous ses successeurs » (p. 135) [1]. L'influence des évêques d'Antioche s'exerce sur les Eglises environnantes, et son étendue exacte se manifeste au projet de concile contre le novatianisme de Fabius. Au temps de Paul de Samosate, l'autorité de l'Eglise d'Antioche est pratiquement indiscutée ; toutefois, à la fin du IIIe siècle, sa doctrine ne fait encore que représenter le courant traditionnel : « On n'y trouve pas encore trace de ce qu'on appellera plus tard la christologie antiochienne. » Alors que dans les autres grandes Eglises, Rome et Alexandrie, des courants divers, des écoles divergentes se forment, « nous ne connaissons rien de semblable dans la métropole syrienne. » Théophile se présente comme un adversaire décidé de la science profane, et il est au juste le représentant de la tradition [2] ; Sérapion est « un brave homme, un peu naïf et sans grande instruction, qui se contente de garder ce qu'il a reçu » (p. 150) [3]. Au milieu du IIIe siècle, l'Eglise d'Antioche était donc une grande Eglise, mais il lui manquait encore d'avoir tenu sa place dans le monde de la pensée.

Au point de vue politique, l'élévation de Paul de Samosate coïncide avec la domination à Antioche de la dynastie palmyrénienne. Cette domination dura douze ans, précisément le nombre d'années de l'épiscopat de Paul. Dans ces conditions, on n'hésitera pas à croire que le Samosatéen fut promu à sa haute situation par la grâce des triomphateurs du jour. Les Grecs ayant peu de sympathie pour la nouvelle monarchie palmyrénienne, il était naturel que celle-ci s'appuyât sur l'élément indigène : elle eut donc un évêque syrien d'origine et de tradition ; bien plus, de cet évêque elle fit un fonctionnaire public. Paul fut « décennaire » : situation assez étrange, qui explique en partie la vie toute séculière que les évêques reprochent avec véhémence à Paul, et le laisser-aller suspect de l'évêque mondain dans sa vie privée.

On se demande comment un tel évêque, nonobstant les critiques auxquelles sa vie publique et privée prêtait le flanc, « ne laissait pas d'être populaire à Antioche et dans toute la région. » L'habileté déployée par Paul ne suffit pas à expliquer ce fait, et le nombre imposant de ceux qui constituaient « le parti de Paul » était vraisemblablement dû, comme l'insinue M. B., au caractère politique de sa physionomie [1] : « L'installation du pouvoir palmyrénien avait été bien reçue de tous les Syriens de race, qui voyaient avec joie l'avènement d'un grand empire oriental. De ceux-ci, Paul était l'homme. Installé comme évêque par Zénobie, investi d'une charge importante dans l'administration, sa présence à elle seule était une protestation contre le romanisme. Autour de lui se groupaient tous ceux, Juifs, païens et chrétiens, qui acceptaient le nouveau régime. Dans ces conditions, on comprend sans peine que Paul ait été amené, tant au point de vue liturgique qu'au point de vue doctrinal, à faire des concessions. Il s'agissait pour lui de réunir sous son autorité les amis de la reine de Palmyre, à quelque religion qu'ils appartinssent ; et il est vraisemblable que la grande masse des chrétiens, tout au moins dans la cité d'Antioche, restait de cœur fidèle à l'empire romain : le loyalisme a toujours été l'attitude de l'Eglise. On assistait donc à ce spectacle paradoxal d'un évêque qui n'était guère suivi par ses fidèles, et qui avait à gagner les sympathies des païens ou des Juifs. Paul ne crut pouvoir mieux faire qu'en attirant l'attention de ses diocésains sur le dogme fondamental de la monarchie divine. Les Juifs voyaient dans ce dogme le principe de leur foi ; les païens étaient disposés à reconnaître pratiquement le monothéisme ; les chrétiens, enfin, savaient qu'il n'y a qu'un seul Dieu créateur du ciel et de la terre. Quant au Christ, Paul était bien obligé de lui accorder une place fort inférieure à celle que lui assignait la conscience de l'Eglise : peut-être avait-il la naïveté de croire que ses fidèles le laisseraient dogmatiser à sa fantaisie. Il n'y avait là aucune prétention théologique ou philosophique : le Samosatéen n'obéissait guère qu'à des considérations d'ordre pratique : homme de gouvernement, chargé à la fois d'administrer l'Eglise et de remplir d'importantes fonctions civiles, il fallait qu'il arrivât à réaliser, à Antioche, l'unité des esprits, et pour cela tous les moyens lui étaient bons... » (P. 195-196).

Encore qu'on doive contester que Paul, attirant l'attention de ses diocésains sur le dogme fondamental de la monarchie divine, « était bien obligé d'accorder au Christ une place fort inférieure, » il n'en est pas moins vrai qu'en la description si exacte du but poursuivi par l'évêque favori de

[1] Il est à supposer néanmoins que ce souvenir planait déjà avant le IIe siècle ; car la tradition qui place un premier épiscopat de S. Pierre à Antioche existait alors certainement. Elle est d'ailleurs doublement fondée sur l'Ecriture, Act. XI et XV, et surtout Gal. II, 11 (querelle avec S. Paul au sujet des observances légales). L'affirmation de M. B. nous semble laisser un peu trop dans l'ombre la vénérable tradition et surtout les faits très certains sur lesquelles elle repose vraisemblablement.

[2] « [S.] Théophile d'Antioche n'a rien d'un esprit original : J. Geffckan l'appelle « un bavard superficiel, » chez qui « le style et le vocabulaire rivalisent de pauvreté avec la pensée. » A. Puech souscrit à ce jugement sévère, et définit Théophile « un Tatien sans talent. » Peut-être n'aurons-nous qu'à nous féliciter de ce manque d'originalité qui paraît la caractéristique de l'évêque d'Antioche : au lieu d'un système personnel, nous avons d'autant plus de chance de trouver en lui le simple écho de l'enseignement traditionnel » (p. 148).

[3] M. B. cite comme référence Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 12, 3-4 : *P. G.*, XX, 544, C. En cet endroit, Eusèbe rapporte simplement que Sérapion a écrit beaucoup d'ouvrages, dont quelques-uns seulement lui sont connus. Aucun trait ne peut vraiment justifier la description que M. B. nous donne de Sérapion. Garder le dépôt de la foi, n'est-ce pas le propre de l'évêque ?

[1] Il semble étrange qu'on puisse établir, sous cet aspect même, un rapprochement entre S. Athanase et Paul de Samosate. Voici ce qu'écrit M. B. : « Il ne faut pas oublier que des griefs analogues furent produits contre Athanase au concile de Tyr ; cf. Sozomène, *H. E.*, II, 22, 25 (*P. G.*, LXVII, 989, B ; 1001, A-B). L'Evêque d'Alexandrie fut aussi accusé d'avoir un parti à sa dévotion et d'user de violences à l'égard de ses adversaires. *Les accusations peuvent être exactes aussi bien dans le cas de saint Athanase et dans celui du Samosatéen* » (p. 189-190, note).

Zénobie nous trouvons la clef de son enseignement doctrinal.

L'hérésie du Samosatéen sera, en effet, avant tout une hérésie antitrinitaire : Paul est un monarchien. Il affirme que Dieu est un, tant selon la substance que selon les personnes, et que la Trinité n'existe que de nom. Le Verbe, Sagesse ou Raison, qui est comme l'activité de Dieu, ne se distingue pas réellement de Dieu [1] ; il ne possède pas d'hypostase propre ; il n'existe que par rapport à Dieu qui le profère, et en Dieu. Le Saint-Esprit, dont Paul parle rarement, ne tient en réalité aucune place dans le système monarchien du Samosatéen [2].

On voit quelle christologie pouvait se juxtaposer à un modalisme aussi radical. L'unité absolue de Dieu « interdisait » à Paul d'admettre l'incarnation du Fils. « Selon lui, Jésus n'est donc qu'un homme comme les autres hommes..., pareil à nous en toutes choses. La grâce est venue sur lui selon les promesses et selon les Ecritures ; cette grâce est une onction... A quel moment se produit cette consécration ? Il peut se faire qu'elle soit contemporaine de la conception... L'union de la Sagesse et de Jésus est une union purement morale... La Sagesse établit en Jésus sa demeure ; elle vient en lui comme dans un temple. Aussi Jésus reste-t-il ce qu'il était : autre est Jésus-Christ, autre est le Verbe... Bien qu'il restât un homme, à cause de la fidélité avec laquelle il correspondait à l'action de la grâce, à cause de la bonne volonté avec laquelle il obéissait à l'action de la Sagesse, Jésus mérita cependant, d'une certaine manière, ce nom de Fils de Dieu que portait aussi le Logos avant l'incarnation. Il devint Dieu par suite des progrès qu'il accomplit dans la vertu ; il fut divinisé depuis le ciel... » (P. 370-376).

Nous avons tout à l'heure appris de M. B. que cet enseignement de Paul avait sa raison d'être dans des préoccupations d'ordre pratique et politique, et non dans des considérations théologiques. Paul est un homme cultivé, et d'ailleurs « il n'a pas souci de sauvegarder la foi traditionnelle ; mais il veut ramener le dogme chrétien à un système facilement accessible à l'intelligence humaine. Au mystère de la révélation, il substitue le rationalisme... » (P. 391-392). Pourquoi, en ce cas, remettre en question les causes de l'enseignement monarchien de Paul et se demander quelle part de vérité peut se trouver dans l'explication donnée par Hagemann ? Paul aurait-il entrepris une lutte contre la dogmatique alexandrine au nom de la tradition ? Il est difficile de le croire. D'ailleurs, ajoute, trop timidement à notre gré, M. B., « la tradition, interrogée dans toute son ampleur, était loin de représenter le Christ comme un pur homme... » En particulier, prétendre qu'à Rome, sous les pontificats d'Eleuthère, Victor, Zéphyrin et Calliste, le modalisme fut la doctrine officielle de l'Eglise, « est bien peu vraisemblable » (p. 385).

* * *

Dans une dernière partie, *les survivances du samosétanisme,* M. B. étudie principalement les rapprochements qu'on a pu faire entre le paulianisme et le nestorianisme. La conclusion du chapitre nous en fera connaitre l'allure et le sens :

« Il était trop facile d'abuser de ressemblances purement extérieures pour rapprocher Paul et Nestorius. L'un et l'autre ne venaient-ils pas d'Antioche, où Paul avait été évêque, où Nestorius avait été moine ? L'un et l'autre n'insistaient-ils pas sur l'humanité de Notre-Seigneur ? Des ennemis pouvaient oublier ou feindre d'oublier que Nestorius n'avait jamais nié sa divinité ; en fait, Théodore de Mopsueste était allé beaucoup plus loin que Nestorius dans la voie de la séparation des natures dans le Christ, et c'est de lui, à bien plus juste titre que de l'évêque de Constantinople, qu'il eût été possible de faire un paulinien. Ce qui étonne peut-être, c'est que parmi les historiens ou les théologiens modernes, qui ont trouvé chez les auteurs anciens le rapprochement de Nestorius et de Paul, beaucoup l'aient accepté et se soient même cru obligés de le justifier. Mais Nestorius s'est défendu le premier contre ce rapprochement... Si le patriarche de Constantinople s'exprime correctement sur la Trinité, sa christologie pouvait être interprétée, sans trop de peine, dans le sens de l'adoptianisme antique : elle ne reproduisait pas la vieille hérésie,... mais, en un certain sens, il était facile d'abuser des expressions de Nestorius et de conclure qu'il avait voulu rabaisser le Christ au rang des hommes. Ceux qui ont accusé Nestorius de paulianisme ont commis « une erreur énorme » [1]. Cette erreur a été rendue possible par le patriarche lui-même... Les théologiens monophysites ou orthodoxes, se sont trompés en assimilant l'enseignement de Nestorius à celui de Paul... » (P. 486-488).

Dans sa conclusion, M. B. semble séparer la cause de Théodore et celle de Nestorius. Il eût été possible, affirme-t-il, de rapprocher le premier du Samosatéen. Cette affirmation laisse le lecteur un peu décontenancé, non seulement à cause de l'étroite affinité qu'on sait exister entre la doctrine christologique de Théodore et celle de Nestorius, mais encore parce qu'elle semble apporter une espèce de contradiction à ce que M. B. lui-même assure en d'autres endroits de son ouvrage. On lit, en effet (p. 439), que « la doctrine de Diodore et de Théodore ne prouve même pas la persistance d'une tradition théologique qui se rattacherait au Samosatéen. Celui-ci, à Antioche, est un isolé. » On trouve également affirmée « la complète indépen-

[1] Cette identité était exprimée par le terme ὁμοούσιος, qui, à cause même de cette signification hétérodoxe, fut alors condamné.

[2] « On sait d'ailleurs, écrit M. B., combien la théologie du Saint-Esprit fut longue à se développer : au IIIe siècle, les idées, même des plus instruits parmi les chrétiens, étaient loin d'être précises à ce sujet. On parlait du Saint-Esprit, parce que l'Ecriture Sainte, et surtout le Nouveau Testament, en imposait la croyance, mais on éprouvait quelque peine à préciser son rôle dans la vie divine » (p. 369). On devait bien admettre au moins sa personnalité : ce qui enlevait à Paul tout prétexte, même simplement apparent, de supprimer radicalement la troisième personne de la Trinité.

[1] Cette expression est de Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. III, p. 449. La thèse soutenue par M. B. est exactement celle de Mgr Duchesne, *loc. cit.*

L'*Histoire ancienne de l'Eglise* de Mgr Duchesne vient d'être nouvellement rééditée, nous devrions plutôt écrire : réimprimée. L'édition récemment mise en circulation porte l'ancien *Imprimatur* de Mgr Ceppetelli, décédé depuis plusieurs années, imprimatur antérieur à la mise à l'Index de cet ouvrage. Ce subterfuge de l'éditeur a permis à certains libraires d'annoncer de très bonne foi que l'ouvrage de Mgr Duchesne n'était plus à l'Index. C'est là une erreur contre laquelle nous avons le devoir de prémunir nos lecteurs.

dance de Diodore et de Théodore vis-à-vis du Samosatéen. » Bien plus, on apprend (p. 149) que la christologie antiochienne, « celle d'Eustathe au temps du concile de Nicée, et davantage encore à la fin du quatrième siècle celle de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, puis celle de Nestorius lui-même, a de profondes racines dans l'enseignement traditionnel (!). »

Mais ce n'est pas seulement au sujet de Théodore, c'est encore à propos de Nestorius qu'on peut se poser une question. Oui ou non, les écrivains ecclésiastiques, les théologiens et historiens qui ont établi un rapprochement entre l'hérésie de Paul de Samosate et celle de Nestorius se sont-ils trompés ? Rapprochement sur un point, remarquons-le, ne signifie pas identité complète de toute la doctrine. On concède volontiers que Nestorius confessait que le Christ fût Dieu, Jésus, le Verbe incarné, et le Verbe, une hypostase distincte du Père ; on reconnaît que la doctrine trinitaire du patriarche de Constantinople était irrépréhensible. Mais sa dépendance vis-à-vis de Paul de Samosate n'est pas affirmée sur ces points. Il ne s'agit même pas du dogme de la divinité de Jésus, que Nestorius n'a jamais nié ; il n'est question et ne peut être question que de l'union hypostatique, que Nestorius, malgré quelques expressions équivoques et tendancieuses du *Livre d'Héraclide* (écrit d'ailleurs après sa condamnation et pour se justifier), a réduite à n'être qu'une union morale, union selon la grâce, union accidentelle, détruisant en réalité l'unité de personne en Jésus-Christ pour lui substituer une unité de personnalité vague et inconsistante. Sur ce point précis, la similitude de position doctrinale entre Paul et Nestorius est frappante. A moins qu'on ne veuille reprendre la thèse défendue par Mgr Duchesne et d'autres auteurs, tendant à la réhabilitation doctrinale de Nestorius, et s'inscrire en faux contre la condamnation prononcée à Ephèse, il faut bien avouer sur ce point que les historiens et théologiens modernes que vise M. B. resteront longtemps encore en désaccord avec lui [1].

* * *

On peut se demander si l'Eglise romaine joua un rôle quelconque dans l'affaire de Paul de Samosate et quel fut ce rôle. La question se pose à propos de l'intervention de l'empereur Aurélien dans la dépossession de Paul de Samosate. Déposé par les évêques réunis à Antioche, Paul refusait de quitter la maison épiscopale : « Comme Paul ne voulait absolument pas sortir de la maison de l'Eglise, écrit Eusèbe (*Hist. Eccl.*, VII, 30, 19), l'empereur Aurélien auquel on eut recours, rendit une sentence très heureuse sur ce qui devait être fait : il ordonna que la maison fût attribuée à ceux à qui les évêques d'Italie et de la ville de Rome l'auraient adjugée. »

Faut-il supposer, avec les canonistes que M. B. qualifie d' « ultramontains, » que la décision d'Aurélien avait été précédée d'un appel de Paul au pape ? M. B. ne le pense pas. C'est le concile d'Antioche seul qui a pris l'initiative de la déposition de l'évêque hérétique ; seul il tranche « d'une manière définitive » (p. 289) la question d'orthodoxie. Et la tradition apostolique, invoquée au concile d'Ephèse de 431, d'après laquelle le siège d'Antioche doit être jugé par Rome, « n'existait sans doute pas encore au troisième siècle. » Le jugement du concile fut partout accepté, ajoute M. B., puisque Félix envoya au nouvel élu, Domnus, des lettres de communion. Quoique les Ultramontains tâchèrent d'expliquer les choses à leur façon, « il semblait bien évident que Rome n'avait eu aucunement à intervenir dans l'affaire du Samosatéen, et que tout s'était passé entre évêques d'Orient » (p. 507).

Il ne paraît pas contestable que le concile qui condamna Paul fut réuni par les soins des seuls évêques d'Orient placés sous l'influence de la métropole d'Antioche, et que Rome ne fut en aucune façon consultée à ce sujet. Cette réunion d'un concile provincial n'a rien d'insolite au IIIe siècle. Les premiers conciles dont l'histoire fasse mention se tinrent au second siècle et eurent pour objet les erreurs du montanisme et la controverse pascale. Quoi d'étonnant que les erreurs de Paul aient provoqué, dans un concile de ce genre, dont elles furent sans doute l'occasion, les démarches instantes des évêques et, en fin de compte, la condamnation du coupable ? Mais est-ce là ne pas tenir compte de la suprématie doctrinale et hiérarchique de Rome ? Nullement, puisque l'élection de Domnus, successeur de Paul, fut portée à la connaissance du Pontife romain et par lui ratifiée. Et l'on doit souscrire pleinement au jugement si raisonnable de Mgr Batiffol, commentant en ces termes la décision d'Aurélien : « Aurélien savait donc ce qu'était la Κοινωνία catholique et le prix que les Antiochiens attachaient à être en communion avec l'évêque de Rome et son concile : si l'arbitrage de Rome lui fut suggéré par des chrétiens orthodoxes, comme c'est vraisemblable, ce serait un indice de plus que les orthodoxes d'Antioche n'avaient pas perdu Rome de vue dans cette longue crise, ensemble politique et dogmatique, de leur Eglise. » (*La paix constantinienne*, p. 109).

Nous regrettons que M. B. ne se rallie pas à ce jugement, et que sur le fait de la condamnation d'Antioche, il essaie de construire une thèse, à

[1] Le P. Jugie a écrit fort justement à ce sujet : « Affirmer deux personnes en Jésus-Christ, c'est la thèse fondamentale de ce qu'on appelle le nestorianisme. D'après le concile, Nestorius aussi bien que Théodore a enseigné cette doctrine dans ses écrits. Une déclaration si catégorique, venant d'une pareille autorité, s'impose par elle-même à l'attention de l'historien, quel qu'il soit.

« Enfin nous savons par le *Livre d'Héraclide* (éd. Nau, p. 291-293) que Nestorius a reconnu lui-même qu'il était d'accord avec l'évêque de Mopsueste. « De même, dit-il, que les prisonniers de guerre, pour montrer qu'ils pensent comme ceux qui les ont pris, n'épargnent ni les amis, ni les enfants, ni les parents, pour leur faire croire qu'ils haïssent leur race ; de même Cyrille fut amené à s'élever aussitôt contre les Pères qui étaient morts auparavant : contre Diodore et Théodore, qui étaient les Pères de tous, et durant leur vie et depuis leur mort... Ils s'attaquèrent à Théodore et ensuite à Diodore... et ils arrivèrent à cette conclusion qu'ils étaient obligés de les chasser avec moi, *parce qu'ils pensaient* les mêmes choses et non d'autres. Il leur fallait donc ou les rejeter avec moi pour les mêmes raisons, ou me recevoir aussi en même temps qu'on recevrait ceux-là. Mais ils n'osaient pas parler de me recevoir, parce qu'ils m'avaient chassé une fois. » (*Nestorius et la Controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 139-140).

laquelle nous n'oserions souscrire. D'après M. B., — et l'on aurait sans doute tort de le lui contester, — la préoccupation de l'unité politique de l'empire semble surtout avoir suggéré à Aurélien sa décision : « Pour Aurélien, partisan résolu de l'unité impériale qu'il était alors occupé à reconstituer, Rome et l'Italie étaient, au point de vue du christianisme aussi bien qu'au point de vue politique, le centre de l'empire. » Mais, à cette appréciation de L. Homo, que M. B. fait sienne, voici qu'il ajoute ce commentaire : « Il n'y avait pas besoin d'être grand clerc pour formuler un tel jugement. L'organisation chrétienne, depuis longtemps déjà, était connue des autorités civiles. On savait que chaque cité possédait un évêque ; et l'on savait aussi *que le christianisme était une fédération d'Eglises, unies entre elles par des rapports de charité comme par des rapports de doctrine...* La place privilégiée *tenue en fait* dans cette organisation par l'évêque de Rome n'échappait même pas à l'attention vigilante de l'autorité séculière... » (p. 289-290). N'y avait-il, dans la place prépondérante tenue par Rome, pas plus qu'une situation de fait ? M. B. le pense certainement, mais les documents si peu explicites de l'époque ont peut-être troublé de quelque scrupule sa conscience délicate d'historien. La notification de l'élection de Domnus au pontife romain lui fournissait cependant une excellente occasion d'affirmer le droit de Rome. Pourquoi, au sujet de cette notification, faut-il qu'il écrive : « Il y a là allusion à un usage établi et reconnu : au troisième siècle l'évêque d'une Eglise importante n'est jamais élu sans notifier son élection à ses collègues, et il reçoit d'eux des réponses en bonne et due forme qui sont des signes de communion, » sans préciser que les lettres de communion venues de l'évêque de Rome ont, même à cette époque déjà, une valeur toute particulière ? Placer Rome sur le même pied qu'Alexandrie ou Antioche serait méconnaître une vérité dogmatique et historique plusieurs fois déjà attestée au IIIe siècle. On doit certes affirmer avec S. Cyprien « que chaque évêque est maître de sa propre Eglise et doit rendre compte à Dieu de ses actes ; » mais c'est le même S. Cyprien qui affirme que l'unité des évêques a son principe immédiat dans l'union à la chaire de Pierre : *Petri cathedram atque Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est* [1]. La théologie de S. Cyprien sur le pouvoir du pontife romain n'est pas parfaite, ni de tous points exacte, nous le concédons volontiers ; mais elle tient cependant compte de la primauté romaine [2], en ce sens que l'épiscopat n'a plus son caractère catholique, s'il n'est pas en dépendance de Rome quant à son unité. D'ailleurs S. Cyprien, en affirmant que chaque évêque est maître chez lui et doit rendre ses comptes à Dieu, n'emploie pas la formule exclusive qu'on trouve chez M. B. : « *ne* doit rendre ses comptes *qu'*à Dieu *seul.* » Sans doute encore, on doit affirmer que « l'intervention (des évêques dans les affaires d'une autre Eglise) s'explique parce qu'au dessus des Eglises locales il y a la chrétienté, et que chaque évêque se sent en quelque manière chargé du soin de tout le monde chrétien. » Mais ce souci du monde chrétien incombe avant tout à l'Eglise de Rome, « centre auquel tout finit par aboutir » (p. 207), écrit avec raison M. B. Il était donc assez inutile de rappeler les invectives de Firmilien contre l'évêque de Rome intervenant dans une cause où l'avis de Firmilien n'était pas agréé. Un évêque, écrivant *ab irato,* ne représente pas la tradition catholique. D'ailleurs qu'on veuille bien relire la lettre de Firmilien à S. Cyprien. Il ne s'agit pas du tout de défendre les droits des évêques lésés par une intervention illégitime de Rome, mais bien de proclamer que l'évêque de Rome, *qui a la succession de Pierre, sur lequel reposent les fondements de l'Eglise,* ajoute des pierres étrangères à l'édifice et bâtit pour ainsi dire de nouvelles églises en défendant la validité du baptême conféré par les hérétiques [1]. Firmilien se trompait en niant la validité de ce baptême, et il accusait à faux le pape d'enseigner l'erreur ; mais il ne révoquait pas en doute le droit d'intervention du pape successeur de Pierre, fondement de l'Eglise en matière de foi. Nous n'insisterons pas sur l'autorité de S. Cyprien dont M. d'Alès a fait ressortir le vrai sens dans son beau livre, *La théologie de S. Cyprien,* Paris, 1922, p. 214 sq. et 389 sq. L'Eglise d'Antioche n'ignorait pas la prééminence romaine, elle qui pouvait se glorifier de la doctrine de S. Ignace, saluant l'Eglise de Rome comme « présidant à l'assemblée universelle unie dans la charité » (*Rom.*, prol.). Si donc l'on écrit : « maître dans son Eglise et responsable vis-à-vis de Dieu, l'évêque est encore responsable vis-à-vis de la catholicité, » il faut, pour concilier les exigences de l'histoire et du dogme, entendre cette catholicité, non d'une « fédération d'Eglises » où le corps épiscopal serait tout, mais d'une catholicité réelle dont le centre effectif et agissant est dans le siège de Rome.

Que M. Bardy veuille bien nous excuser d'avoir insisté sur quelques aspects plus dogmatiques du sujet qu'il a choisi et traité avec tant de maîtrise. Ce faisant, nous avons cru apporter un prolongement utile à sa pensée et fourni aux lecteurs quelques indications nécessaires, qui dégageront des documents si difficiles à interpréter, la doctrine traditionnelle et vraie de l'Eglise.

VI

M. Bardy a publié en même temps sa petite thèse de doctorat ès lettres sur le sujet suivant : *Recher-*

[1] *Epist.* LIX, 14 ; cf. LV, 8 et 9 ; LXXIII, 2.

[2] S. Cyprien, au sujet de l'évêque de Rome, prononce le nom de primauté, *primatus,* et il ne le prononce au sujet d'aucun autre. (*De bono patientiæ,* n. 19 ; *Epist.* LXIX, 8 ; LXXI, 3 ; LXXIII, 25).

[1] « Atque ego in hac parte juste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta Ecclesiæ collocata sunt, multas alias petras inducat et ecclesiarum multarum nova ædificia constituat, *dum esse illic baptisma sua auctoritate defendit.* » (Texte dans *Florilegium patristicum* de Rausschen, fasc. IX : *Textus antenicæni ad primatum romanum spectantes,* Bonn, 1914).

ches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis *d'Origène.* Le *De Principiis* était en quelque sorte le résumé du cours que faisait Origène au Didascalée d'Alexandrie. On peut douter qu'il ait été dans ses intentions de le publier, car, dans une lettre au pape Fabien, Origène, au dire de S. Jérôme, aurait accusé son ami Ambroise d'être l'auteur responsable de cette publication prématurée et inopportune. Pour un livre de ce genre, c'était déjà un premier et grave accident. Un autre plus sérieux encore devait lui arriver : celui, au dire de Rufin, écho sur ce point des plaintes d'Origène, d'avoir été falsifié par les adversaires du vivant même de l'auteur. Après sa mort, ce dut être bien pis encore. On fit du Maître célèbre le père des pires erreurs ; on s'acharna tellement contre ses œuvres, que plusieurs d'entre elles disparurent complètement et que d'autres ne nous parvinrent que dans des traductions plus ou moins fidèles. Ce fut le cas du *De Principiis,* l'ouvrage capital du grand Alexandrin. Nous sommes condamnés à le lire en latin dans la traduction qu'en a donnée Rufin d'Aquilée à la fin du IVe siècle.

Or, pouvons-nous nous fier à cette traduction de Rufin ? C'était, nous le savons, un grand admirateur, un défenseur acharné d'Origène et, dans son œuvre de traducteur, il s'est conduit comme tel. Il nous prévient, en effet, dans sa préface, qu'il a supprimé du *De Principiis,* les considérant comme des interpolations hérétiques, tous les morceaux suspects, et par contre, qu'il y a inséré, sans avertir, maints passages empruntés à d'autres œuvres d'Origène. De fait, on cherche en vain dans la traduction de Rufin des théories chères à Origène sur les mondes successifs, sur la répétition de la passion du Christ dans les divers mondes, que l'on trouve dans la traduction de S. Jérôme. Tout en sachant gré au traducteur de son loyal avertissement, nous ne pouvons donc ne pas être quelque peu inquiets du résultat auquel peut aboutir l'emploi d'une pareille méthode et nous sommes fondés, semble-t-il, à nous demander, quand nous lisons à travers Rufin le *De Principiis,* si nous lisons bien un texte d'Origène.

Dans sa thèse, M. B. a tenté une réhabilitation de Rufin. Non certes qu'il veuille le moins du monde méconnaître les vices d'une méthode dont il sent naturellement tous les risques et dont il a signalé maintes fois, avec une probité digne de tous éloges, tous les inconvénients ; mais enfin, il pense qu'une comparaison d'ensemble entre le *De Principiis,* traduit par Rufin, et les fragments qui en ont été conservés soit en grec dans la *Philocalie* de S. Basile et de S. Grégoire de Nazianze, soit en latin dans le *Florilège* annexé à la lettre de l'empereur Justinien à Ménas de Constantinople, tourne à l'avantage de Rufin, si bien que, s'il avait à éditer le *De Principiis,* il se garderait d'introduire dans le texte les fragments latins du *Florilège* dus à une traduction d'Origène par S. Jérôme : il se contenterait de les mettre en note à titre de simple comparaison ou d'élément de contrôle.

On a quelque peine, il faut bien le reconnaître, à souscrire sans réserve à ce plaidoyer en faveur de Rufin, traducteur d'Origène. Que Rufin n'ait pas été un « malhonnête homme, » il faut en convenir ; mais les réserves maintes fois formulées par M. B. lui-même, notamment aux pages 36-37, 107, 113, 115, 120, 121, 135, permettraient difficilement de soutenir une conclusion qui fût aussi favorable à Rufin. Et, comme il est probable que le *De Principiis* a été interpolé, comme il est certain, de l'aveu même de Rufin, qu'au cours de la traduction qu'il en fit, maints passages ont été supprimés et plusieurs autres ajoutés, on ne peut se défendre de l'impression d'être bien peu certain de posséder toujours sûrement dans le texte latin du *De Principiis* la véritable pensée d'Origène.

VII

On est parfois tenté de reprocher au *Dictionnaire de Théologie catholique* d'avancer trop lentement. Et l'on souscrirait volontiers à ce jugement, à ne considérer que les années qui s'ajoutent aux années sans que l'on aperçoive, même de loin, la fin de la colossale entreprise, à laquelle deux éminents Directeurs ont déjà sacrifié, après leurs efforts, leur existence. Mais quand on considère la valeur scientifique des sujets traités et la difficulté de certaines questions, on admire, au contraire, les résultats obtenus en un temps relativement court, grâce au labeur acharné du Directeur et des collaborateurs. C'est ainsi que, dans le courant de février dernier, *cinq* fascicules (LX-LXIV) ont paru simultanément. A part l'article *Jésus-Christ* (lequel occupe à lui seul plus d'un fascicule), dont nous aurons à rendre compte dans notre prochaine Chronique de *théologie dogmatique* [1], la plupart des articles contenus dans ces fascicules relèvent soit de la théologie scripturaire [2], soit de l'histoire pure, soit de la théologie historique. Seuls, les travaux appartenant à cette dernière catégorie rentrent dans le cadre de la présente recension.

a). — C'est toute une étude neuve que M. Carreyre, professeur au Grand Séminaire de Bordeaux, nous offre sur le *Jansénisme* (col. 318-529) ; étude consciencieuse et critique, rédigée d'après les sources, non seulement imprimées, mais encore simplement manuscrites. L'étude de M. C. se divise en trois articles séparés : 1° Jansénius et la publication de l'*Augustinus ;* 2° Analyse de l'*Augustinus ;* 3° Les luttes jansénistes jusqu'à la paix de Clément IX (1669). Au point de vue de la théologie, le deuxième article est le plus intéressant, puisqu'il nous donne, par l'analyse même de l'œuvre

[1] Nous réservons également pour cette Chronique dogmatique un certain nombre d'ouvrages que nous ne pouvons faire figurer dans le présent Bulletin.

[2] Voici, en attendant le compte-rendu de ces articles, les titres des plus importants d'entre eux :
Jacques (Epître de), col. 260-283 ;
Jean (Saint), col. 537-593 ;
Jean-Baptiste (Baptême de saint), col. 646-656 ;
Jérémie, col. 842-886 ;
la plus grande partie de l'article *Jérôme (Saint),* col. 894-983.

maîtresse de Jansénius, la synthèse de son système sur la grâce. L'hérésie janséniste vient d'une réaction trop violente contre le pélagianisme et d'une interprétation étroite de la pensée de S. Augustin. Nous ne suivrons pas M. C. dans l'exposé de la doctrine janséniste touchant : la grâce du premier homme et la grâce qui nous est rendue par le Sauveur Jésus ; la grâce suffisante qui, en réalité, ne l'est point ; la grâce efficace, sa nature, ses effets ; le libre arbitre de l'homme pécheur ; la coopération de la grâce avec le libre arbitre ; la prédestination des anges et des hommes ; la réprobation des damnés. Qu'il nous suffise de dire que cet exposé, dont la longueur cadrerait plutôt avec les exigences d'une thèse qu'avec les dimensions d'un article, est d'une méthode et d'une clarté parfaites. Un court résumé de la doctrine pélagienne, lequel complète heureusement celui qu'on pouvait déjà trouver dans la même encyclopédie à l'article *Augustin (Saint),* prélude à cet exposé et donne une plus claire intelligence de l'hérésie janséniste.

Le troisième article, fort intéressant lui aussi, rappelle les luttes qui s'organisèrent autour de l'*Augustinus* et de la *Fréquente Communion ;* récapitule l'histoire des cinq propositions jusqu'à leur condamnation ; démontre que les cinq propositions sont vraiment dans l'*Augustinus ;* recense les autres erreurs ou exagérations contenues dans l'*Augustinus* et retrace l'histoire du jansénisme de la condamnation des cinq propositions à la paix clémentine. Ici s'arrête l'étude de M. C. Mais l'histoire des controverses jansénistes n'est point terminée : on la reprendra à l'article *Quesnel.*

Chaque subdivision de ce long travail comporte d'abondantes notes bibliographiques, qui font le plus grand honneur à l'érudition de l'auteur.

b). — L'article de M. Bardy, professeur de patrologie aux Facultés catholiques de Lille, sur *S. Jean Chrysostome* (col. 660-690), se divise naturellement en trois parties. Après avoir étudié la vie de S. Jean, et catalogué ses œuvres authentiques, M. B. aborde la question de l'enseignement théologique de l'archevêque de Constantinople. Il rappelle opportunément que la théologie de Jean a pour point de départ l'Ecriture. Dédaigneux de la spéculation, Jean est avant tout « homme d'action, prédicateur et moraliste. » Il n'est « pas de ceux qui ont fait progresser la théologie. Il est loin d'avoir dans l'histoire des dogmes l'importance d'un S. Basile ou d'un S. Grégoire de Nysse... L'intérêt qu'il y a à étudier la théologie de Jean est ailleurs ; il vient précisément de ce que cette théologie n'est pas la sienne, mais celle de tout le monde, celle de l'Eglise d'Antioche, où il a été élevé et dans laquelle il enseigne, celle des simples chrétiens qui ne cherchent qu'à bien vivre sans vouloir expliquer les mystères insondables. » Disons que c'est précisément pour avoir su conserver cette foi de tout le monde, cette foi *catholique* (que les Cappadociens ont si bien défendue), que S. Chrysostome est l'un des plus grands Docteurs de l'Eglise.

Quelques points de doctrine où la pensée de S. Jean Chrysostome paraît un peu obscure, devaient retenir l'attention de M. B. Il s'agit principalement de l'union hypostatique (col. 673), du péché originel et de la grâce (col. 676), de la primauté romaine (col. 679). Nous eussions préféré, d'une manière générale, mais principalement sur le péché originel et la confession (682), des conclusions moins hésitantes, et nous refusons de suivre M. B. dans son interprétation des textes de S. Jean relativement à la prière pour les damnés et dans l'attribution faite, à ce propos, d'un relent d'origénisme au grand Docteur de Constantinople. M. B. est en cela d'accord avec Pétau ; mais il reste permis, il est peut-être même plus conforme à la vérité de se séparer de Pétau sur ce point [1].

c). — Sur *S. Jean Damascène,* nous trouvons un long et substantiel article du R. P. Jugie (col. 694-751). Nous y rencontrons encore les divisions classiques, vie, écrits, doctrine, auxquelles le P. J. ajoute un quatrième chapitre : influence de S. Jean Damascène sur la théologie de l'Orient et de l'Occident. Le P. J. catalogue résolument, et avec raison, parmi les œuvres inauthentiques l'opuscule *De iis qui in fide dormierunt.* En guise d'introduction à l'exposé doctrinal de la théologie du Damascène, l'auteur a eu l'heureuse idée de résumer la « métaphysique » du dogme, telle que l'a conçue l'illustre Docteur : définitions de la nature et de la personne ; l'enypostasie ; l'enousie ; les diverses sortes d'union ; l'énergie et le vouloir ; le nombre ; toutes notions qui reviennent constamment sous la plume de Jean, principalement à l'occasion de sa théologie de Jésus-Christ. C'est seulement après avoir mis de l'ordre dans ces concepts théologiques, qu'il convient d'aborder l'étude du *De fide orthodoxa* et des ouvrages dogmatiques du prêtre de Damas. Le P. J. passe successivement en revue : la démonstration chrétienne, la foi, la théologie de Dieu un et trine, la création, l'angélologie, l'homme et le péché originel, la providence et la prédestination avec le problème du mal, la christologie et les questions relatives à l'union hypostatique et aux perfections du Christ ; la mariologie ; le culte des saints, des reliques et des images ; la grâce et la nécessité des bonnes œuvres ; les sacrements ; les fins dernières. On le voit, c'est déjà la « somme » des connaissances théologiques qu'on trouve en S. Jean Damascène. Ajoutons que ses écrits nous fournissent de précieux renseignements sur l'histoire du dogme et des hérésies.

Après avoir rappelé brièvement l'influence de S. Jean Damascène sur la théologie en général et, en particulier, après le XIIe siècle, sur la théologie occidentale, le P. J. clôt son excellent article par un heureux rapprochement entre S. Jean Damascène et S. Thomas d'Aquin (col. 751) :

> « Il y a, entre ces deux génies, un véritable air de famille. Ces deux moines prêtres portent au front l'auréole de la sainteté. Tous deux ont, au suprême degré, l'amour de la tradition et des Pères. Tous les deux formulent, en un langage sobre et cristallin, les

[1] Voir *Ami* 1921, p. 664.

vérités les plus hautes et savent, par des comparaisons très simples, les mettre à la portée de tous. Chacun des deux a été, à la fois, philosophe, théologien, exégète, polémiste, orateur, poète sacré. Tous les deux ont eu le goût des sommes, des chaînes et des opuscules, et sont revenus souvent sur les mêmes questions. Tous les dèux ont marié ensemble la philosophie et la théologie et, sans se laisser enchaîner par aucun système, ont été sagement éclectiques. S'ils ont aimé Aristote, ils n'en ont pas fait le treizième apôtre, et l'ont baptisé sur bien des points. Au demeurant, Jean est un ruisselet limpide, charriant de l'or, mais peu abondant; Thomas est un fleuve aux larges bords, qui a connu le ruisselet parmi ses affluents [1]. »

d). — Nous ne nous arrêterons qu'un instant sur le bel article concernant la théologie dans l'ordre des *Jésuites* (le P. Le Bachelet étudie les directives générales et la dogmatique, col. 1012-1069 ; le P. Le Blic expose la partie morale, col. 1069-1092 ; le P. Bouvier recense les études ascétiques dans la Compagnie, col. 1069-1108). La théologie doit beaucoup aux Jésuites : les fils de S. Ignace sont de rudes travailleurs, théologiens eux-mêmes et, dans leurs florissantes Universités, formateurs incomparables de solides théologiens. On ne saurait trop le reconnaître, trop le proclamer ; les trois auteurs que nous venons de citer l'ont rappelé avec la modestie et la simplicité qui convenaient, mais aussi avec toute la force qui s'attache à la vérité.

Le premier article est d'actualité et sera vivement commenté. Il fixe les principes de la Compagnie de Jésus sur l'enseignement des sciences sacrées et marque l'orientation générale de l'enseignement théologique des Jésuites. L'actualité de l'article concerne surtout l'adoption, par la Compagnie, de S. Thomas d'Aquin comme Docteur propre. On sait à quelles difficultés d'interprétation, surtout au sein de la Compagnie, se heurtent les prescriptions, insérées dans les Constitutions, et réitérées par les Souverains Pontifes depuis Léon XIII. Nous y avons fait allusion dans notre dernière Chronique théologique [2]. L'article du P. Le Bachelet s'efforce de mettre tout le monde d'accord. Nous en ferons quelques citations, tout en remarquant que par la latitude même que les conclusions du P. Le Bachelet semblent laisser aux membres de la Compagnie, on ne saisit plus bien la portée des prescriptions de Léon XIII et du droit canonique. Toutefois, ces solutions ont le grand avantage de laisser entendre que, si la liberté existe de se séparer de S. Thomas sur bien des points philosophiques et théologiques, la perfection consiste à s'en rapprocher le plus possible. Cela nous suffit pour espérer que de plus en plus les théologiens jésuites, qui doivent être au premier rang des plus fidèles serviteurs de l'Eglise, s'empresseront de montrer leur esprit d'obéissance au Saint-Siège en calquant, aussi parfaitement que possible, leur doctrine, leur méthode et leurs principes, sur les principes, la méthode, la doctrine de l'Ange de l'Ecole.

Voici maintenant les passages les plus suggestifs de l'article du P. Le Bachelet. Après avoir rappelé comment l'encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII accentua dans la Compagnie de Jésus le retour aux doctrines de S. Thomas, que les Constitutions elles-mêmes faisaient un devoir aux Jésuites de professer, le Père continue :

« Léon XIII allait bientôt confirmer d'une façon notable l'ensemble de ces recommandations (faites par diverses Congrégations générales) par le bref *Gravissime Nos* adressé au Général de la Compagnie de Jésus, le 30 décembre 1892. Le titre même de ce document en indique l'objet général : *Litteræ apostolicæ quibus constitutiones Societatis Jesu de doctrina S. Thomæ Aquinatis profitenda confirmantur*. Léon XIII rappelait son désir de restaurer dans les écoles catholiques la philosophie de S. Thomas d'Aquin et la demande de collaboration que, pour réaliser ce projet, il avait adressée aux ordres religieux. Dans le dessein de mieux assurer et de régler d'une façon plus précise l'aide qu'il désirait obtenir et qu'il attendait de la Compagnie de Jésus en particulier, il rappelait tous les documents contenus dans les Constitutions de S. Ignace, les décrets des Congrégations générales et les lettres ou ordonnances des Pères généraux, qui obligent les professeurs de la Compagnie à suivre, en théologie, la doctrine de S. Thomas, et, en philosophie, celle d'Aristote interprété par l'Ange de l'Ecole. Toutes ces prescriptions, Léon XIII déclarait les confirmer de son autorité pontificale et leur donner le caractère de règle fixe, constante, et définie. Non pas qu'il voulût, ajoutait-il, diminuer aucunement les mérites des écrivains que l'Ordre a produits ; « c'est là une gloire de famille qu'il faut maintenir et respecter ; » mais l'écueil serait que l'estime accordée à ces grands auteurs et l'attachement à leurs écrits ne devinssent un obstacle, plutôt qu'une aide, pour l'unité de doctrine, qui doit venir de l'acceptation pratique de S. Thomas, comme docteur commun et propre. Il faut donc, en théologie, s'en tenir à l'enseignement de ce maître, même en matière d'opinions, quand il traite de la question *ex professo* et que sa pensée est certaine ; de même, en philosophie, au moins dans les

[1] Notons en passant le très bel article du Fr. Pascal du St-Sacrement, des Carmes Déchaussés, sur la doctrine mystique de *S. Jean de la Croix*, col. 767-787.

[2] Voir *Ami* du 31 janvier 1924, p. 66 ; cf. *Ami* 1921, p. 520. — A l'occasion du 6e centenaire de la canonisation de S. Thomas, nous avons, en cette première chronique de 1924, rendu compte de quelques ouvrages publiés pour commémorer ce centenaire. Nous avons reçu trop tard pour le signaler à ce moment-là, le recueil édité à Milan par la Société « *Vita e pensiero,* » au nom de l'Université catholique du Sacré-Cœur. Voici le sommaire de ce volume in-8° de 317 pages : Lettre encyclique de S. S. Pie XI. — F. Agostino Gemelli, O. F. M., *Il significato del Centenario di San Tommaso.* — Prof. Amato Masnovo, *La novità di S. Tommaso d'Aquino.* — Prof. Paolo Rotta, *S. Tommaso e il pensiero classico.* — Dott. Domenico Lanna, *Il rapporto tra filosofia e storia in Tommaso d'Aquino.* — Mons. Dott. Martino Grabmann, *Indagini e scoperte intorno alla cronologia delle « Quæstiones disputatæ » e « Quodlibeta » di S. Tommaso d'Aquino.* — P. Reginaldo Maria Schultes, O. P., *La dottrina di San Tommaso d'Aquino sull' evoluzione della rivelazione e sull' evoluzione dei dommi.* — P. Mariano Cordovani, O. P., *Finalismo etico in S. Tommaso d'Aquino.* — Prof. Gioacchino Sestili, *San Tommaso apologista.* — Dott. Adriano Bernoreggi, *La filosofia del diritto internazionale in S. Tommaso.* (Lineamenti di un diritto internazionale cristiano). — P. Marc de Munnynck, O. P., *L'Esthétique de Saint Thomas d'Aquin.* — Prof. Paolo Rossi, *La cosmologia di S. Tommaso in rapporto alle scienze moderne.* — P. Emilio Chiocchetti, O. F. M., *La pedagogia di San Tommaso* (Note). — P. Giovanni Busnelli, S. J., *S. Tommaso e l'eclettismo di Dante.* — Dott. Francesco Olgiati, *Il tramonto di S. Tommaso e la sua resurrezione.*

Ajoutons que, depuis la publication de notre précédente chronique, la *Société thomiste* (voir *Ami* 1923, p. 257-258) a publié, en supplément à la *Revue thomiste*, son premier fascicule du *Bulletin thomiste*, où paraîtra régulièrement, tous les deux mois, une bibliographie critique des études publiées sur S. Thomas : « Cette bibliographie est établie à partir de janvier 1923... Seront recensées toutes les publications, — livres, articles de revues, documents officiels, textes, — présentant quelque intérêt pour l'étude de la vie, des œuvres, de la doctrine de S. Thomas d'Aquin, ou pour l'histoire du thomisme... »

points principaux et liés avec plusieurs autres comme fondement, *in præcipuis et quæ tanquam fundamentum sunt aliorum plurium,* car il y a entre la doctrine théologique et philosophique du saint docteur une connexion si étroite que l'une ne va pas sans l'autre...

« Le bref qui vient d'être rappelé imposait aux professeurs de théologie, et surtout de philosophie, un examen de conscience sur leur fidélité à suivre la doctrine de S. Thomas. Il pouvait avoir pour résultat de développer ou d'accentuer chez quelques-uns la tendance à une adhésion plus stricte, que nous avons vu se manifester dès le début de l'Ordre par opposition à la tendance plus large qui avait prévalu chez le plus grand nombre... »

La XXVIe Congrégation générale (1915) précisa quelques points : liberté dans les opinions, à condition toutefois qu'on ne répute pas libres dans la Compagnie les opinions ayant trait à la nature de la grâce et à la science moyenne. Mais les véritables directions vinrent du R. P. Ledochowski, dans sa lettre *De doctrina S. Thomæ magis magisque in Societate fovenda,* du 8 décembre 1916. Après avoir rappelé les deux points fondamentaux : emploi de la méthode scolastique dans l'enseignement et fidélité à suivre S. Thomas comme docteur propre, cette lettre précise un troisième point :

« Dans quelles limites les professeurs de la Compagnie sont-ils tenus d'adhérer à cette doctrine ? Deux affirmations résument la réponse à cette question : il y a obligation de suivre la doctrine de S. Thomas dans les points principaux, *in omnibus enuntiatis majoribus,* ou suivant la formule de Léon XIII, *in præcipuis ejus doctrinæ capitibus, quæ tanquam fundamenta sunt multorum aliorum.* On est libre par rapport aux autres points, mais à la condition de rester dans la disposition de ne s'écarter du grand maître qu'à contre-cœur et très rarement, *gravate admodum et rarissime.* Mais qu'entendre par les *enuntiata majora ?* En premier lieu, l'ensemble des vérités rappelées par Pie X dans le *Motu proprio : Doctoris angelici,* 29 juin 1914, « *celles que les plus nobles philosophes et les principaux docteurs de l'Eglise ont acquises par leurs méditations et leurs raisonnements touchant le mode propre de la connaissance humaine, la nature de Dieu et des autres êtres, l'ordre moral et la manière de tendre à notre fin dernière.* » Vérités directement opposées aux assertions du matérialisme, du monisme, du panthéisme, du socialisme et du modernisme sous ses formes multiples. Pour aller plus loin, il faut tenir compte de plusieurs distinctions déjà rencontrées : il y a les doctrines que S. Thomas tient avec fermeté, des questions qu'il a traitées expressément, *dedita opera,* des affirmations qu'il appuie sur des arguments certains. Mais il y a aussi des points où sa pensée donne lieu à discussion, des questions qu'il n'a traitées qu'en passant, des assertions qui ne sont fondées que sur des raisons probables et que d'autres docteurs de grande autorité rejettent ou contestent, ou du moins considèrent comme n'étant que d'une importance secondaire. Telles, par exemple, les vingt-quatre *Thèses* présentées à la Sacrée Congrégation des Etudes et qu'elle a jugé, le 27 juillet 1914, contenir des points importants de la doctrine de S. Thomas, *eas plane continere sancti Doctoris principia et enuntiata majora,* sans cependant les déclarer obligatoires. Ces propositions, ainsi rapprochées et groupées, constituent une synthèse d'ordre métaphysique qui semble fondée sur une interprétation spéciale de la doctrine, d'ailleurs fondamentale en elle-même, « de l'acte et de la puissance » et sur la théorie « de la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les êtres créés, » deux points vivement discutés depuis longtemps dans l'Ecole. »

Le plaidoyer du P. Le Bachelet est habile, mais combien pénible est sa conclusion ! La Congrégation des Etudes [1] a donné en ces 24 thèses des directives *sûres* et promulgué la doctrine *authentique* de S. Thomas (voir *Ami* 1919, p. 868), et l'on pourrait encore à la rigueur se dire thomiste en rejetant les 24 thèses dans le domaine discuté ou dans l'accessoire ? !

Il est vrai que tout aussitôt notre auteur se reprend :

« Selon qu'on prétend suivre S. Thomas en tout (sauf, bien entendu, le cas d'une déclaration contraire de la part de l'Eglise), ou qu'on se réserve le droit de discuter certaines assertions et, pour de justes raisons, de s'en écarter, on arrive à la double manière de suivre le saint docteur, que le R. P. Ledochowski distingue : une manière stricte et une manière plus large, où l'obligation s'étend aux *enuntiata majora,* en excluant de cette catégorie les problèmes controversés dans l'Ecole parmi les théologiens ou les philosophes jouissant d'une réelle autorité. *Que la manière stricte ait ses avantages et qu'on puisse personnellement la préférer,* le R. P. Général ne le conteste pas, *cum persuasum nobis sit hoc quoque propositum Ecclesiæ esse utilissimum.* Mais il conteste qu'il y ait *obligation* de l'admettre en vertu des principes qui régissent l'enseignement théologique et philosophique dans la Compagnie de Jésus ; il conteste en outre qu'on puisse considérer comme opportune une mesure qui, en vue d'obtenir une uniformité absolue, imposerait cette obligation... »

Ainsi, les deux tendances qui se manifestent sont légitimées. Mais c'est, on le voit sans peine, à la condition de ne plus tendre vers l' « unité de doctrine » que Léon XIII aurait désiré voir dans la Compagnie ; et puis, et surtout, il faudra admettre que s'écarter de S. Thomas en dehors des points fondamentaux où la valeur de la raison humaine est elle-même en jeu (et ces points fondamentaux ne sont pas propres à S. Thomas), c'est encore rester disciple, moins fidèle sans doute, mais disciple fidèle cependant du Docteur angélique.

Comprenne qui pourra !

Cette question de discipline intérieure de la Compagnie de Jésus nous intéresserait d'ailleurs fort peu, si l'enseignement catholique n'était ici en jeu dans l'enseignement thomiste. Il n'y a pas, à notre humble avis, deux façons d'être thomiste ; il n'y en a qu'une, et c'est de suivre aussi strictement que possible la doctrine de l'Angélique précepteur. D'ailleurs, les étudiants en théologie ne s'y trompent pas et la vérité thomiste exerce sur eux une emprise de plus en plus irrésistible. Par la force même de ce courant irrésistible, si les maîtres ne précèdent pas leurs disciples dans la voie de la vérité, iis seront peut-être bien obligés un jour ou l'autre de les y suivre.

VIII

Le XXe fascicule du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* contient un certain nombre d'articles particulièrement intéressants. Les di-

[1] Le P. Le B. dans son argumentation ne tient compte que des directives spécialement données aux Jésuites. Mais n'est-il pas logique de supposer que ces directives elles-mêmes doivent être éclairées par les directives données à l'Eglise universelle, dont les Jésuites se rangent parmi les fils les plus fidèles et les ouvriers les plus consciencieux ?

verses branches de la science théologique y sont représentées. La morale, par deux excellentes études sur le *Probabilisme* (historique par le R. P. de Blic ; partie doctrinale par le R. P. Vermeersch). La théologie biblique, par l'étude du R. P. Condamin sur le *Prophétisme israélite*, et par celle du R. P. Vaccari sur les *Psaumes*. Une partie dogmatique considérable est échue au P. d'Alès, qui traite successivement de la *Providence* et, en appendice, de la *Prédétermination physique ;* puis, de la *Rédemption ;* c'est encore au dogme que se rattache le bel article du P. Bernard sur le *Purgatoire* [1]. L'apologétique est en bonne posture avec l'étude aussi solide qu'actuelle du R. P. Brou sur la *Propagation de l'Evangile :* les derniers documents auxquels se réfère l'auteur sont de 1922.

A l'histoire de la théologie se rapportent les deux articles sur le *Quiétisme* (R. P. Dudon), et sur la *Réforme* (M. l'abbé Cristiani).

a) Après avoir donné brièvement l'idée générale et plus brièvement encore retracé les antécédents de l'erreur du quiétisme, le P. D. expose assez longuement les différentes formes de quiétisme au XVIIe siècle, en Espagne, en Italie, en France : l'enquête ne se poursuit pas au delà du XVIIe siècle. Voici, de la conclusion de l'article, la juste appréciation de l'auteur sur le quiétisme et l'opposition que fit l'Eglise à cette erreur :

« A la lueur d'idées qui, tout en paraissant claires, étaient seulement confuses, des chrétiens égarés ont fait de la prière une illusion et des mœurs un chaos lubrique. Ceux qui, s'arrêtant à mi-chemin, ont borné leur quiétisme à un système d'oraison, ont eu, du moins, le tort de préférer leurs fantaisies aux sûres leçons de la tradition catholique... En prenant parti contre le quiétisme, comme elle a pris parti contre le jansénisme, l'Eglise a défendu la morale et la foi, le sens commun et le sens chrétien, la virilité et la noblesse de la liberté humaine ; elle a réhabilité l'ascèse et prolongé la mystique digne de ce nom ; elle a tracé le chemin des chrétiens, entre les effrois désespérants du pessimisme dérivé de Calvin, et les amollissantes illusions d'un optimisme trop apparenté à Epicure et aux hésychastes grecs du onzième siècle. »

b) L'article *Réforme* est beaucoup plus considérable, mais encore incomplet en ce fascicule. L'auteur, si bien préparé par ses travaux antérieurs à l'entreprendre, s'attache « à marquer, pour les divers pays où la Réforme s'est implantée, l'origine de ce mouvement très complexe, à en décrire l'aboutissement de nos jours, à en dégager l'esprit. » L'œuvre annoncée est d'envergure, et ne doit pas comprendre moins de quinze chapitres. Seuls les quatre premiers chapitres sont publiés, et la fin du cinquième est reportée au fascicule suivant. Voici les titres des quinze chapitres de l'étude de M. C. : 1. Causes religieuses, politiques et morales de la Réforme protestante ; 2. Luther, sa vie, son œuvre, son caractère ; 3. La confession d'Augsbourg ; 4. Aperçu de l'évolution du luthéranisme aux XVIIe et XVIIIe siècles ; 5. Calvin et le protestantisme à Genève ; 6. Origine du schisme anglican ; 7. Le protestantisme allemand moderne ; 8. Le Protestantisme français ; 9. L'Anglicanisme moderne ; 10. Suisse ; 11. Pays-Bas ; 12. Pays scandinaves ; 13. Europe centrale ; 14. Amérique ; 15. Principes et essence de la Réforme. Par cette sèche nomenclature, on voit déjà que M. C. a entrepris toute l'histoire de la Réforme : la tâche est digne de lui, et par le début de son étude, nous voyons déjà que l'auteur ne nous laissera aucune désillusion sur ce que nous attendons de sa compétence.

Dans la partie déjà publiée, signalons particulièrement, comme intéressant davantage l'histoire de la théologie, le troisième chapitre sur la Confession d'Augsbourg, dont M. C. nous offre une excellente analyse, où le théologien puisera de précieuses indications.

[1] Nous reviendrons prochainement sur la doctrine de ces articles substantiels et bien conduits.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* nº 4, du 1er avril)

Actes de S. S. Pie XI

I. Procès verbaux : du consistoire secret tenu le lundi 24 mars (avec le texte latin de l'allocution pontificale). Le Pape y a créé deux cardinaux : Mgr Mundelein, archev. de Chicago (né à New-York le 2 juillet 1872, prêtre à Rome le 8 juin 1895), et Mgr Hayes, archev. de New-York (où il est né le 20 nov. 1867, prêtre le 8 sept. 1892) ; — et du consistoire public tenu le jeudi 27 mars. Le cardinal Mundelein a reçu le titre de Ste-Marie du Peuple, et le card. Hayes celui de Ste-Marie *in Via.*

II. Lettre Pontificale *Unigenitus Dei Filius,* du 19 mars 1924, à tous les Supérieurs Généraux des Ordres et Congrégations d'hommes. Après avoir rappelé l'excellence et l'utilité des Ordres religieux, le Pape donne des conseils pour que la vie et l'action des religieux atteigne son maximum de perfection. 1º Que dans chaque Ordre on s'imprègne jusqu'aux moelles de l'esprit du Fondateur. 2º Chercher uniquement le règne de Dieu et sa justice ; donc éviter, dans les missions la poursuite d'un objectif national plutôt qu'évangélique, dans l'éducation de la jeunesse la négligence de sa formation chrétienne. 3º Nécessité de solides études des sciences sacrées, même pour les Ordres contemplatifs, mais combien pour les Ordres actifs ! Et ces études ne peuvent que favoriser la fidélité à la vie religieuse. 4º On ne saurait les commencer trop tôt ; le Pape exhorte donc à fonder (ou à entretenir) des maisons où seront accueillis les jeunes gens en qui l'on croit reconnaître quelques signes de vocation, et il trace leur programme d'études. 5º Conseils pour le temps du noviciat. 6º *Item* pour la formation des jeunes religieux tout après leur noviciat : ne pas négliger leurs études pour

les jeter trop vite dans l'action ; leur donner des maîtres de choix, qui seront fidèles à la méthode scolastique et à S. Thomas ; mais surtout nourrir en eux l'esprit surnaturel. 7° Soins à prendre des Frères lais ou Frères convers.

III. Lettres apostoliques. — 1° 28 juillet 1923. L'église St-Vincent de Paul, des Lazaristes, à Madrid, est érigée en basilique mineure. — 2° 29 janvier 1924. Le Vicariat apost. de Léopoldville (Congo belge) s'agrandit de deux territoires enlevés aux Préfectures apost. de Matadi et de Kwango. — 3° 31 janvier. Un territoire est enlevé au Vicariat apost. de Canton et forme la nouvelle Préfecture apost. de *Kong-Moon,* confiée à la Société des Missions étrangères de Maryknoll (fondée par le R. P. James Walsh au début de ce siècle, dans la prov. de New-York). — 4° 1er février. Le sanctuaire de *N.-D. Consolatrice des affligés,* à Verdelais (diocèse de Bordeaux), est érigé en basilique mineure. (La statue miraculeuse a été couronnée par le card. Donnet le 2 juillet 1876). — 5° 11 février. Un territoire est enlevé au Vicariat apost. de la Nouvelle-Anvers (Congo belge) et forme la nouvelle Préfect. apost. de *Thsuapa,* confiée à la province belge des Missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus. — 6° 7 mars, *Quod ad Conventus Eucharisticos.* Indulgences, privilèges, indults et dispenses accordés pour les Congrès eucharistiques. Après un rapide exposé historique de ces Congrès, le Pape statue :

Quapropter, motu proprio atque ex certa scientia ac matura deliberatione Nostra deque Apostolicæ potestatis plenitudine, præsentium Litterarum vi, perpetuumque in modum, omnibus ac singulis christifidelibus, qui, in loco cujuscumque Conventus Eucharistici *internationalis, vel etiam unius nationis, aut regionis, aut diœcesis,* vere pœnitentes et confessi ac sacra Communione refecti, ecclesiam quamlibet vel publicum sacellum ipsius loci, Conventu eodem durante, devote visitaverint, ibique pro christianorum principum concordia, hæresum exstirpatione, peccatorum conversione ac Sanctæ Matris Ecclesiæ exaltatione, itemque secundum mentem Nostram, pias ad Deum preces effuderint ; sollemni Eucharistiæ pompæ, quæ, dimisso Conventu, publice duci solet, religiose interfuerint ; benedictionem apostolicam, sub Conventus exitum, Nostro et Romani Pontificis pro tempore existentis nomine sollemniter, adstantibus impertiendam, præsentes pie acceperint : de Omnipotentis Dei misericordia atque Apostolorum ejus beatorum Petri et Pauli auctoritate confisi, *plenariam* omnium peccatorum indulgentiam et remissionem in Domino concedimus. Pariterque omnibus et singulis christifidelibus, qui, perdurante Conventu, in ejusdem loco, coram Augusto Sacramento publicæ adorationi proposito, aliquamdiu oraverint ; sacræ cuilibet supplicationi a moderatoribus indictæ, vel cuivis ejusdem Conventus cœtui seu sessioni affuerint, de numero pœnalium *septem annos totidemque quadragenas ;* iis vero qui, tempore ac loco præfato, aliquod religionis peregerint opus, quoties id in spiritu pœnitentiæ egerint, *centum dies* in forma Ecclesiæ solita expungimus.

Præterea concedimus ut uniuscujusque Eucharistici Congressus tempore, die ab Ordinario loci, vel a moderatoribus Conventus de consensu Ordinarii ejusdem legitima auctoritate designando, servatis rubricis et sacrorum Canonum præscriptis, sollemni cum cantu vel ritu pontificali Missa votiva de Sanctissimo Sacramento peragi possit ; utque Episcopus, qui memoratis Sacris ritu pontificali operatus fuerit, vel alius quilibet ex iis qui aderunt, Nostro et Romani Pontificis pro tempore existentis nomine et auctoritate, post eadem Missarum sollemnia, servatis servandis, *Apostolicam* christiano populo adstanti *benedictionem* cum *plenaria* addita *indulgentia* impertire licite queat ; utque singuli quoque sacerdotes ad eundem Conventum congressi, loco ac tempore Cœtus ipsius, Missam votivam de Sanctissimo Sacramento, ut pro re gravi, servatis servandis, celebrare valeant. Si vero, alicujus Eucharistici Conventus tempore, Augustum Sacramentum, uti mos est, publice adorandum per totam noctem exponatur, largimur ut una Missa a media nocte litari possit, in qua fas sit omnibus adstantibus ad sacram Synaxim accedere ; sacerdotes, qui nocturnæ hujusmodi adorationi interfuerint, prima, quam memoravimus, Missa expleta, vel prima post mediam noctem hora transacta, Sacrum peragere queant ; clerici vero omnes in sacris Ordinibus constituti, religiosique viri, qui ad Horas canonicas recitandas teneantur, adorationi nocturnæ præsentes, eadem perdurante, loco Officii proprii Officium de Sanctissimo Sacramento recitare valeant.

Pari autem auctoritate Nostra, canonicis et beneficiariis, qui de sui ipsorum Ordinarii consensu, cujus tamen erit cavere ne abusus irrepant, ad quemlibet hujusmodi Conventum se conferant, facultatem facimus, ex qua ipsi a primo Conventus die ad postremum integrum, si in eodem Conventus loco resideant, sin aliter a die profectionis ad reditus diem, ita excusentur a servitio chori ut distributiones quoque quotidianas, atque etiam ipsas quas *inter præsentes* vocant, percipiant ; idemque indultum a choro, pro diebus et horis tamen tantum, canonicis et beneficiariis in loco Conventus residentibus, qui de jussu vel consensu Ordinarii apparando Conventui sint addicti, concedimus ; itemque ceteris, qui extra locum resideant, pro omnibus iis diebus quibus, eadem de causa Conventus apparatus, abesse a beneficii loco debeant. Ordinarii autem pro jure suo permittant ut sacerdotes, qui in parœciis manserint ad absentium vices supplendas, diebus festis de præcepto duo Sacra peragant ; iisdemque presbyteris, pro suo prudenti judicio atque, si id expedire in Domino judicaverint, diebus, etiam ferialibus, veniam binandi faciant. Omnes autem, qui quemvis e præfatis Conventum Eucharisticum adiverint, lege abstinentiæ et, si quando occurrerit, jejunii, etiam durante itinere, non adstringantur ; pro populo vero loci, ubi Conventus fit, Ordinarius, secundum præscriptum canonis 1245 Codicis juris canonici, jure suo utatur.

Cum præterea placeat Nobis christifidelium, etiam extra locum hujusmodi Conventus Eucharistici degentium, spirituali utilitati prospicere, iis omnibus, qui, ubique terrarum, si de internationali Conventu agatur, sin aliter in tota natione, regione, diœcesi, prout respective Conventus erit nationis, regionis vel diœcesis, quamlibet ecclesiam vel quodvis publicum sacellum, a die publice indicti Conventus ad integrum ejusdem postremum diem, pie visitaverint, ibique pro felici Conventus exitu preces Domino adhibuerint, assuetis sub conditionibus, jam supra descriptis, *indulgentiam plenariam,* semel tantum lucrandam, misericorditer in Domino largimur ; fidelibus vero qui aut preces fuderint, aut bonum aliquod fecerint opus, aut aliquam stipem pro Conventu prosperoque ejus successu, etiam Conventu dimisso, obtulerint, quoties id egerint, *trecentos dies* de injunctis eis, in forma Ecclesiæ consueta expungimus. Denique indulgentia ac privilegia, quæ Litteris hisce Apostolicis pro Conventibus Eucharisticis majoribus statuimus, pro Conventibus quoque Eucharisticis in vicariatu tantum foraneo, seu decanatu, seu plebania aut in parœcia agendis concedimus, excepta tamen Benedictionis papalis cum plena admissorum venia impertiendæ facultate, et ea quidem lege, ut indulgentiæ extra locum Conventus acquirendæ, nisi intra fines vicariatus foranei, seu deca-

natus, seu plebaniæ aut parœciæ, ubi Conventus habetur, lucrifieri nequeant.

Non obstantibus contrariis quibuslibet. Præsentibus perpetuo futuris temporibus valituris...

Saint-Office

I. 28 mars 1924. — L'abbé Ernest Buonajuti (un coryphée du modernisme) est déclaré excommunié et suspens *a divinis;* tous ses livres et écrits sont condamnés et mis à l'*Index ;* et il lui est défendu d'écrire, de faire des conférences ou des leçons dans les écoles publiques sur une matière en contact avec la Religion.

II. 12 mars 1924. — Déclaration de soumission :

RR. PP. A. Brassac et J. Ducher decreto Supremæ Sacræ Congregationis Sancti Officii, feria IV die 12 decembris superioris anni 1923 edito, quo proscriptum fuit mandatumque ut in Indicem librorum prohibitorum referretur opus cui titulus : *Manuel biblique ou Cours d'Ecriture Sainte à l'usage des Séminaires,* etc., se subjecerunt ac damnatum illud opus reprobarunt.

Datum Romæ, ex ædibus S. Officii, die 12 martii 1924.

Aloisius Castellano,
Supremæ S. C. S. O. Notarius.

Circa hanc declarationem hæc scribit R. P. Superior Generalis Societatis S. Sulpitii, H. Garriguet :

« Je renouvelle à Votre Sainteté le témoignage de soumission complète, filiale, confiante, exprimé par mes deux confrères, MM. Brassac et Ducher, au sujet de la décision du Saint-Office sur le *Manuel Biblique.* Nous ne faisons dans notre adhésion ni restriction ni réserve, en exprimant le vœu que Votre Sainteté y reconnaisse la sincérité de notre obéissance. Nous ferons dans le même sens l'éducation de nos Séminaristes, pour qu'ils apprennent de nous comment et de quel cœur ils doivent toujours suivre, coûte que coûte, la direction du Saint-Siège. »

S. Congr. Consistoriale

I. Un décret du 29 février 1924 abolit dans l'Eglise entière la vieille formalité (prescrite par Urbain VIII le 15 mai 1591, abolie déjà en divers pays par décrets du Saint-Siège) de l'interrogatoire solennel de deux témoins sur l'idonéité et la dignité des Evêques nommés. Subsiste seule désormais l'enquête secrète à faire suivant les règles établies pour chaque pays.

II. Nominations d'évêques.

III. Un décret du 29 déc. 1923, confirmant l'élection faite par le Chapitre, institue Abbé d'Einsiedeln le R. P. Ignace Staub, de la Congrégation bénédictine suisse (succède à Mgr Bossart, élu le 30 mai 1905, † déc. 1923) [1].

S. C. du Concile

14 janvier 1924

ROME ET AILLEURS. — *Sur les délais de recours au Saint-Siège par les curés inamovibles contre la mesure définitive de changement prise contre eux par l'Ordinaire.*

DE FATALIBUS AD RECURRENDUM

QUÆSTIO. — In remotione parochorum inamovibilium, contra primum Ordinarii decretum, quo parocho significatur decisio amotionis, ad normam can. 2153 § 1, « parochus recursum *intra decem dies* interponere potest apud eumdem Ordinarium ; » si autem hic, re deliberata cum duobus parochis consultoribus, censuerit a decisis non esse recedendum, adversus hujusmodi definitivæ decisionis decretum, ex can. 2146 § 1, « unicum datur juris remedium, idest recursus ad Sedem Apostolicam. » Verum, utrum hæc facultas recurrendi intra aliquod temporis spatium, ad modum fatalium appellationis sive proponendæ sive prosequendæ, vel intra aliquos alios utiles terminos concludatur, in jure cautum non est ; qua circumstantia usi sunt quidam parochi, qui, amoti, recursum re et effectu interponere per plures menses immo et annos distulerunt, postquam tamen Ordinario suo formiter voluntatem suam recurrendi ad normam can. 2146 significassent. Quum vero, ex § 3 ejusdem canonis, « pendente recursu, Ordinarius parœciam vel beneficium quo clericus privatus sit, alii *stabiliter* conferre valide nequeat, » facile intelligitur, collato etiam can. 454, quantum animarum bono et auctoritati ecclesiasticæ detrimentum hæc agendi ratio facessat. Cujus rei sedula consideratione permoti, nonnulli Ordinarii nuper a Sacra Congregatione Concilii hujus dubii solutionem reverenter postularunt, nimirum : « Quale temporis spatium concedatur ad interponendum recursum apud Apostolicam Sedem contra definitivum decretum amotionis in casu ? »

La place nous manque pour reproduire les Animadversiones *du consulteur.*

RESOLUTIO. — Porro, in plenariis comitiis Sacræ Congregationis Concilii, in Palatio Apostolico Vaticano habitis, die 12 januarii 1924, Emi Patres, proposito dubio : « Quale temporis spatium concedatur ad recursum interponendum a definitivo decreto remotionis, ad effectum can. 2146 § 3 Codicis juris canonici, in casu, » respondendum censuerunt : « Tempus utile ad recursus interponendum a definitivo decreto remotionis, ad effectum § 3 can. 2146 Codicis, esse decemdium ab intimatione ejusdem decreti, supputandum ad normam can. 34 § 3, 3°, et can. 35 : certiore facto Ordinario loci ab ipso recurrente de legitime interposito recursu ad Apostolicam Sedem. »

Quam resolutionem, referente infrascripto Sacræ Congregationis Secretario, in audientia subsequentis diei 14, Ssmus Dnus Noster Pius div. Providentia PP. XI, approbare et confirmare dignatus est.

† Julius, Episc. tit. Lampsacen., *Secretarius.*

S. C. des Religieux [1]

2 mars 1924.

Sur la dot des religieuses et les moyens de subsistance à fournir à la religieuse professe qui rentre dans le monde

DUBIUM CIRCA DOTEM RELIGIOSARUM

Ad normam cann. 551 et 643 Religiosa professa, e Religione egrediens aut ex eadem dimissa, si quidem dotem attulerit, eam, absque fructibus jam maturis, recipiendi jus habet ; sin vero fuerit sine dote recepta, nec ex propriis bonis sibi providere possit, caritativum quoddam subsidium illi suppeditandum est a Religione.

Contingit vero, ut exstent Religiones aut Monasteria, in quibus dos allata efferat pecuniæ summam satis exiguam, atque adeo Religiosa discedens multo minus obtineat ex debita dotis restitutione quam aliter ipsi, si absque dote fuisset recepta, ex caritate esset suppeditandum.

[1] Les Abbés des abbayes *nullius,* dit l'*Annuaire Pontifical catholique* de 1924, p. 409, n'ayant en droit ni caractère ni titre épiscopal, s'appellent *Révérendissimes.* Toutefois, il est d'usage de leur dire « Monseigneur » comme aux prélats. Ils en constituent en effet la première classe, puisqu'ils sont vraiment *nullius.*

[1] Un *erratum* avertit que dans le texte de l'Instruction du 6 février 1924 sur la clôture papale, au § *e)* du n. III, au lieu de : can. 550, § 2, — il faut lire : can. 540, § 3. (Corriger *Ami* 1924, p. 234, 2e col., ligne 11).

Cum id omnino alienum a mente Legislatoris videatur, quem certo constat voluisse Religiosæ discedenti iri provisum de iis omnibus quæ requiruntur, ut ipsa, modo tuto ac convenienti, domum redeat ac per aliquod tempus vivere possit, quæritur :

« Utrum Religio, in qua dos non pertingit ad rationabilem subsidii caritativi æstimationem, omni obligatione erga Religiosam discedentem liberetur ex simplici dotis restitutione, an e contrario supplere teneatur id quod, juxta can. 643 § 2, defecerit ad æquum subsidium caritativum constituendum ? »

Sacra Congregatio, re mature perpensa, respondendum censuit, prout respondet : « *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam ; facto verbo cum Sanctissimo. »

Facta autem de prædictis relatione Sanctissimo Domino Nostro Pio div. Prov. PP. XI, in audientia habita ab infrascripto P. Secretario die 2 martii 1924, Sanctitas Sua resolutionem Sacræ Congregationis approbavit et confirmavit.

Datum Romæ, ex Secretaria Sacræ Congregationis de Religiosis, die, mense et anno prædictis.

C. Card. Laurenti, *Præfectus.*
Maurus M. Serafini, Ab. O. S. B., *Secretarius.*

S. C. des Rites

I

27 fév. 1924, *Rome et Albi*. Introd. de la cause du P. Paul Ginhac, S. J. Né le 31 mai 1824 au Mazel, à 2 kil. de Serverette, dioc. de Mende, le septième de douze enfants dont quatre autres devaient se donner à Dieu ; † à Castres (Tarn) le 10 janvier 1895. Sa *Vie* a été écrite par le P. Calvet (voir *Ami* 1902, p. 984), en vente aux bureaux de l'*Apostolat de la Prière*, à Toulouse ; une *Vie abrégée* a paru en 1907 chez Casterman. Un t. I de ses *Lettres de direction* (in-8 de XXXII-390 p.) a paru en 1913 chez de Meester, à Roulers (Belgique).

II

26 mars 1924.

Sur l'admission des drapeaux ou étendards profanes à l'église et leur bénédiction

PLURIUM DIŒCESIUM. — *De vexillis in ecclesia admittendis vel benedicendis*

Postulantibus nonnullis locorum Rmis Ordinariis a S. Rituum Congregatione aliquam normam seu Instructionem circa vexilla in ecclesiis admittenda vel benedicenda, S. Rituum Congregatio, audito etiam specialis Commissionis suffragio, rescribendum censuit : *Ad mentem.* »

Mens est : « Quando insignia seu vexilla non pertineant ad Societates religioni catholicæ manifeste contrarias, nec reprobata sint harum statuta, neque ipsa insignia seu vexilla aliquod emblema de se vetitum ac reprobatum præseferant, in ecclesiis admitti possunt. Quum vero in favorem et obsequium ejusdem religionis catholicæ pacifice postuletur supradictorum insignium seu vexillorum benedictio, hæc concedi potest, adhibita formula *Ritualis Romani.* » Atque ita rescripsit. Die 15 decembris 1922.

Hanc peculiarem Instructionem, ut ipsa cunctis locorum Ordinariis innotescat, Sacra eadem Congregatio evulgandam duxit, die 26 martii 1924.

A. Card. Vico, Ep. Portuen. et S. Rufinæ,
S. R. C. Præfectus.
Alexander Verde, *Secretarius.*

REMARQUES

I. — Voici quelle était, antérieurement à cette Instruction de la S. C. des Rites, la législation canonico-liturgique concernant les étendards qui n'étaient pas ceux de confréries ou de congrégations pieuses.

1° Il était absolument interdit d'admettre à l'église ou de tolérer dans les cérémonies extérieures du culte, sous quelque prétexte que ce fût, des bannières ou drapeaux portant des emblèmes impies, v. g. les insignes maçonniques, ou encore appartenant à des sociétés ouvertement hostiles à la religion catholique. (S. Pénit., 4 avril et 3 oct. 1887 ; St-Off., 24 nov. 1897 ; cf. S. R. C., 14 juillet 1887, n. 3679, ad 3 et 4).

2° Les étendards qui n'étaient pas visés par l'interdiction susdite pouvaient être bénits, à la double condition *a)* d'appartenir à des associations approuvées par l'Eglise et respectueuses de son autorité, et *b)* de porter quelque symbole religieux. (St-Off., 3 sept. 1887, 1°).

3° On tolérait dans un cortège funèbre, derrière la bière, des bannières ou drapeaux qui n'avaient rien d'antireligieux ; mais, s'ils n'avaient pas reçu la bénédiction prévue ci-dessus, ils ne pouvaient pas, en principe, pénétrer dans l'église [1]. (S. R. C., 14 juillet 1887, n. 3679, ad 1 ; St-Off., 3 septembre 1887, 2°).

II. — La loi ecclésiastique réprouvant et interdisant les bannières ou drapeaux dont la présence dans les fonctions sacrées constituerait une manifestation d'impiété, est et devait être maintenue dans toute sa rigueur.

En ce qui concerne les autres étendards profanes, l'Eglise s'est quelque peu départie de sa sévérité antérieure [2]. Elle a voulu, sans doute, donner ainsi une marque de maternelle condescendance à tant d'associations laïques de nos jours, — sociétés d'éducation physique, de préparation militaire, de musique, etc., — dont, grâce à Dieu, beaucoup de membres, et des plus influents, sont catholiques ou tout au moins témoignent des égards à la religion. Désormais, ces étendards peuvent être admis dans les églises et recevoir la bénédiction rituelle [3], quand celle-ci est demandée par déférence.

Il faudra corriger dans ce sens la réponse que nous avons donnée le 17 avril, p. 256, *in fine*.

1 On ne les y souffrait, dans certains cas, que pour éviter des conflits et des désordres. (S. Pénit., 4 avril 1887).

2 Cette sévérité n'était alors que trop justifiée. « Impræsentiarum, écrivait Fumagalli, vix aliquam, ex vilioribus quoque, artem reperis, quæ professores suos haud habeat inter se societate conjunctos ; omnesque hæ societates proprium vexillum jactant. Neque arbitrandum est eas rectum sibi finem semper societates constituere, sed mere civilem semper, quandoque impium. Cumque sacras processiones veluti similiorum more profanoque ritu frequenter exprimant, summa Ecclesiæ injuria, jus quoque sibi arrogant propria eorum insignia in sacris iisdem processionibus deferendi. At sacris non esse profana miscenda, Ecclesiastica auctoritas toto jure clamat. » *(Man. seu Promptuar. liturg.*, t. II, p. 582).

3 Cette bénédiction se trouve dans l'Appendice du Rituel Romain, p. 39* de l'édition typique de 1913.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 14 maii 1924.
Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNEE (5e SÉRIE) N° 21 22 MAI 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

SOMMAIRE

I. Une Instruction pastorale grecque du VIIe siècle sur la Dormition de Marie. — II. L'Avent primitif, ou la première fête mariale. — III. S. Jean Chrysostome, défenseur du mariage et apôtre de la virginité. — IV. S. Jean Chrysostome et la femme. — V. Angleterre et Canada après l'annexion de 1763. — VI. Prêtres angevins victimes de la Révolution ; les auteurs secrets de la Révolution. — VII. La guerre sous-marine. — VIII. Chimie ; météorologie ; paléontologie ; coopératives ; politique commerciale ; félibrige. — IX. Le signe de la Croix.

I. — Le P. Jugie publie (*Echos d'Orient,* oct.-déc. 1923) une analyse très développée d'un discours prononcé par Jean, évêque de Thessalonique au début du VIIe siècle, sur la *Dormition de la Vierge*. L'occasion de ce discours, c'est l'introduction de la fête de la *Dormition* dans la liturgie de l'Eglise de Thessalonique. — Cette fête se célèbre presque partout dans l'univers catholique, sauf quelques endroits, nous dit l'évêque Jean. Si l'on s'en est abstenu jusque-là à Thessalonique, c'est que des hérétiques malfaisants ont falsifié cette histoire, y introduisant des détails inconvenants, non en harmonie avec le dogme catholique. Mais Jean ne veut pas que la métropole macédonienne reste plus longtemps étrangère à l'usage commun ; et c'est pour exciter la ferveur de ses ouailles qu'il a entrepris, dit-il, le rude labeur de dégager des récits interpolés par les hérétiques l'histoire véridique des derniers moments de Marie et des prodiges qui ont accompagné sa sortie de ce monde. Il a suivi en cela l'exemple de ses prédécesseurs immédiats, et aussi de beaucoup d'anciens Pères, qui ont expurgé les ouvrages désignés sous le nom de *Voyages particuliers* des SS. Apôtres Pierre et Paul, Jean et André, et la plupart des écrits des hommes de Dieu et des martyrs. Il ne rapportera pas tout ce qu'il a trouvé en divers livres, mais seulement ce qui s'est réellement passé, ce qui jusqu'à ce jour a le témoignage des lieux. Il a cru à l'existence d'une tradition écrite sur la mort de Marie, remontant jusqu'aux Apôtres ; et il est parti du principe que les apocryphes en circulation de son temps n'étaient que la déformation de ce récit primitif. Voyons comment, à travers ces tissus d'erreurs, d'invraisemblances et d'inconvenances que sont les apocryphes, il a retrouvé ce qu'il nous expose comme la véritable histoire.

HISTOIRE DU TRIDUUM *qui a précédé la mort de Marie :* L'ANNONCE DE L'ARCHANGE. — Le « grand ange » se présente à Marie et lui annonce que dans trois jours elle déposera son corps. En même temps il lui donne, de la part de Celui qui a planté le Paradis, une palme mystérieuse appelée βραβεῖον *(bravium),* lui recommandant de la remettre aux Apôtres, qui devront la porter devant son cercueil, le jour de ses funérailles.

— « Pourquoi, demande Marie, n'avez-vous pas apporté une palme pour chaque apôtre ? Il est à craindre que, si je donne celle-ci à l'un d'eux, les autres ne murmurent. » Et elle lui demande son nom. L'ange lui ordonne d'aller sur le Mont des Oliviers.

Elle obéit, précédée par la lumière de l'ange, et la palme à la main. Arrivée au sommet, toute la montagne tressaille d'allégresse avec ses arbres, qui s'inclinent. Marie pense que Jésus est là, Dieu seul pouvant accomplir de pareilles merveilles. L'ange apparaît de nouveau, et se désigne clairement en disant qu'il est « celui qui reçoit les âmes de ceux qui s'humilient devant Dieu et qui les transporte au séjour des justes, le jour où elles quittent leur corps » : S. Michel donc. Et il ajoute : « Lorsque Dieu m'enverra vers vous, je ne viendrai pas seul, mais Dieu lui-même avec toutes les armées angéliques descendra vers vous. Et ils chanteront en votre présence. Gardez donc le βραβεῖον. »

Puis il remonte au ciel, et Marie retourne à sa maison, où elle demande à Jésus de venir lui-même la prendre à son heure dernière et de ne pas laisser ce soin aux Puissances célestes, selon la promesse qu'il lui a faite précédemment.

LE PREMIER JOUR. — Après sa prière à Jésus, Marie ordonne à sa servante de convoquer ses parents et ses connaissances par ces simples mots : « Marie vous appelle. » Quand ils sont réunis, elle leur dit : — « Mes pères et frères, aidons-nous les uns les autres. Voici que je vais sortir de mon corps pour aller à mon repos éternel. Exercez à mon égard une grande charité : restez avec moi pendant les deux premières nuits qui vont suivre ; que chacun de vous prenne une lampe et ne la laisse pas s'éteindre pendant ces trois jours. Et je vous bénirai, avant de partir de ce monde. »

La nouvelle que Marie va mourir se répand vite, et bientôt une foule nombreuse se trouve rassemblée autour de sa maison. Marie leur dit :

— « Mes pères et frères, aidons-nous les uns les autres. Allumons nos lampes, et veillons, car nous

ignorons à quelle heure le voleur doit venir. Je ne redoute pas la mort, c'est le sort qui attend tout le monde ; je ne redoute que l'adversaire qui s'attaque à tous. Au demeurant, il ne peut rien contre les justes et les fidèles. Il ne triomphe que des incrédules... Aidons-nous les uns les autres, et faisons en sorte que rien de mauvais ne soit trouvé en nous.

— « O vous, lui répondent les femmes présentes, ô vous, notre sœur, qui êtes devenue la Mère de Dieu et la Maîtresse de tout l'univers, qu'avez-vous à craindre ? Vous êtes la Mère du Seigneur, celle qui n'a commis aucun péché, ἡ μηδὲν ἁμαρτήσασα. Vous êtes notre espérance et notre soutien. Si vous-même n'êtes pas rassurée, que ferons-nous, nous autres misérables ? Si le berger redoute le loup, où fuiront les brebis ? »

Tous fondaient en larmes : — « Retenez vos pleurs, dit Marie ; réjouissez-vous plutôt et psalmodiez, afin que descende sur vous la bénédiction. »

Ils se lèvent aussitôt et prient. La prière finie, ils s'asseyent et s'entretiennent des grandeurs de Dieu.

Soudain voici l'apôtre Jean : une nuée l'a saisi à Sardes et l'a transporté en un clin d'œil à Jérusalem. Marie lui rappelle la scène du pied de la Croix : — « Jean, mon enfant, souviens-toi de la recommandation que te fit Jésus. Ne m'abandonne pas. » Et elle laisse couler de paisibles larmes.

Jean, qui ignore encore qu'elle va mourir bientôt, est tout bouleversé, et s'écrie :

— « Marie, Mère du Seigneur, que voulez-vous que je fasse pour vous ? Je vous ai laissé mon serviteur, pour qu'il prît soin de vous en mon absence. Vous n'auriez pas voulu, en effet, que je désobéisse au Seigneur, qui nous a ordonné de parcourir le monde jusqu'à ce que le péché soit détruit. Dites-moi donc la peine de votre âme. Vous manque-t-il quelque chose ?

— « Jean, mon enfant, je n'ai besoin d'aucune des choses de ce monde, puisque après-demain je quitte cette terre. Je te demande seulement de prendre soin d'ensevelir mon corps et de me garder, avec tes frères les apôtres, trois jours durant, à cause des Princes des Prêtres. Je les ai entendus, en effet, de mes propres oreilles, déclarer que s'ils trouvaient mon corps, ils le livreraient aux flammes. »

Jean, à ces mots, fond en larmes. Marie l'exhorte à maîtriser sa douleur, puis le conduit dans sa chambre et lui montre les habits dont on devra la revêtir après sa mort : — « Jean, mon enfant, tu sais que je ne possède rien sur la terre que ma toilette funèbre et ces deux tuniques. Il y a ici deux veuves. Quand je serai sortie de mon corps, tu donneras une tunique à chacune d'elles. » Elle lui montre ensuite la palme : — « Jean, mon enfant, prends ce βραβεῖον ; tu le porteras devant mon cercueil, suivant qu'il m'a été dit. » Mais Jean se récuse :

— « Je ne puis le prendre en l'absence de mes coapôtres, de crainte qu'à leur arrivée il ne s'élève entre nous quelque murmure et quelque plainte. *Il en est un, en effet, qui est plus grand que moi et qui est établi sur nous tous.* Mais, lorsqu'ils seront arrivés, il sera fait selon votre volonté. »

A peine sont-ils sortis de la chambre, qu'un grand coup de tonnerre retentit : ce sont les Apôtres, au nombre de onze, qui arrivent portés chacun sur une nuée. Pierre débarque le premier, puis Paul, puis les autres. Ils étaient assez étonnés de se trouver réunis. Ils se donnent le baiser de paix ; puis Pierre prend la parole : — « Mes frères, remercions Dieu de ce qu'il nous a réunis ici tous ensemble, y compris notre frère Paul. »

« Prions pour connaître la volonté de Dieu, qui nous a rassemblés en ce lieu, » ajoutent les Apôtres. Alors s'engage entre eux une lutte d'humilité pour savoir qui fera la prière au nom de tous. Pierre offre à Paul l'honneur de commencer. Mais Paul s'excuse humblement : — « Pardonne-moi, Père Pierre : je ne suis qu'un néophyte, indigne de suivre les traces de vos pas. Et comment oserais-je prier avant toi ? *N'es-tu pas, en effet, la colonne de la lumière ?* Et tous les autres frères ici présents sont meilleurs que moi. A toi donc, Père Pierre, de prier pour nous tous, afin que la grâce du Seigneur demeure avec nous. »

Et tous les Apôtres de dire à leur tour à Pierre : « *Père Pierre, tu as été établi sur nous tous.* Fais de nouveau la prière avant nous. » Pierre fait la prière. Comme il terminait, voici que Jean vient vers eux : — « Bénissez-moi tous, » dit-il. Et chacun l'embrasse, en suivant l'ordre de préséance. Jean raconte comment il a été transporté miraculeusement de Sardes à la maison de Marie, et comment il a appris que celle-ci est sur le point de quitter la terre. Il ajoute :

— « Mes frères, lorsque vous allez entrer, au jour qui approche, dans la maison de la Mère du Seigneur, retenez vos larmes, pour qu'elle ne soit pas troublée. Le Maître, du reste, lorsque je reposais sur sa poitrine, à la Cène, me fit une recommandation dans ce sens. Nous éviterons ainsi de scandaliser la foule qui nous entoure ; car en nous voyant pleurer, ils pourraient se dire dans leur cœur : — Eh quoi ! Eux aussi redoutent la mort ? ».

Le second jour. — A l'aurore du second jour, les Apôtres entrent dans la maison de Marie et la saluent d'une commune voix : — « Marie, mère de tous ceux qui se sauvent, que la grâce soit avec vous ! » Marie se fait raconter par chacun d'eux de quel pays il est parti, et tressaille de reconnaissance au récit des merveilles de leur apostolat. Elle en bénit son Fils en une belle prière, puis conduit les Apôtres dans sa chambre pour leur montrer ce qu'elle a déjà fait voir à Jean.

Ces entretiens prennent tout le second jour. Au coucher du soleil, Pierre dit aux Apôtres : — « Mes frères, que celui qui a une parole de sagesse exhorte la foule pendant toute la nuit. » Tous répondent que personne n'est mieux qualifié que lui : — « Qui est plus sage que toi ? Nous avons tous grand plaisir à t'entendre. » Pierre s'exécute, et débute par une considération un peu trop mystique, parlant de la « lampe à trois mèches » qui est constituée par le corps, l'âme et l'esprit de chacun. Aussitôt une voix du ciel lui rappelle qu'il doit se mettre à la portée de ses auditeurs : — « Un bon médecin donne aux malades les remèdes qui leur conviennent, et la nourrice s'adapte à l'âge du poupon. » Pierre, reconnaissant de l'aver-

tissement, s'écrie : — « Nous vous bénissons, ô Christ, gouvernail de nos âmes ! » Puis, se tournant vers les vierges présentes, il fait l'éloge de la virginité : — « Le Christ a comparé le royaume des cieux aux vierges, parce que l'âme vierge vit sans souci terrestre et se trouve toujours prête à partir pour l'autre monde. » Et il illustre cette idée à l'aide d'une parabole :

Un riche citadin avait de nombreux serviteurs. Deux d'entre eux l'offensèrent, et furent exilés par lui dans une campagne lointaine. L'un considéra la terre d'exil comme son séjour définitif ; il acheta des domaines, se bâtit une belle maison et s'installa le plus commodément possible. L'autre gagna aussi de l'argent, mais réalisa tout son avoir en pièces d'or qu'il remit à un orfèvre en lui disant : — « Fais-moi avec ceci une couronne d'or, sur laquelle tu graveras le nom de mon maître et celui de son fils. » L'orfèvre exécuta la commande. Au bout d'un certain temps, le maître fit rappeler les deux serviteurs par un messager au caractère bourru. Malgré les instances que lui fit le serviteur devenu grand propriétaire, cet homme brutal, ne connaissant que la consigne, ne voulut accorder aucun délai pour la vente des domaines : il fallut partir en toute hâte et presque sans le sou. L'autre serviteur, au contraire, qui avait converti toute sa fortune en une couronne d'or, répondit à l'appel avec empressement. Arrivés chez le maître, le premier fut jeté, pieds et poings liés, dans un lieu de désolation, tandis que le second, hautement félicité, recevait une charge honorable.

Les deux serviteurs exilés loin de la face de leur maître, représentent Adam et sa postérité chassés du Paradis et exilés sur cette terre. Le jour arrive pour chacun de nous de la quitter. Le messager inexorable qui vient nous signifier l'ordre du départ, c'est la mort. Heureux celui qu'elle trouve prêt ! Son âme entre au lieu du repos, tandis que l'âme du pécheur va au lieu du tourment.

Le troisième jour. — Pierre parlait encore, quand brilla l'aurore. Alors la sainte Theotokos se lève, sort, adresse à Dieu une prière, puis rentre dans sa chambre et s'endort sur son lit. Les Apôtres étaient rangés en cercle autour d'elle, Pierre au chevet, Jean aux pieds. Tout à coup, vers la troisième heure, un grand coup de tonnerre retentit, et un parfum enivrant plonge dans un profond sommeil tous les assistants, sauf les Apôtres et les trois vierges qui étaient au service de Marie. Le Seigneur Jésus descend sur les nuées, avec une multitude innombrable d'esprits bienheureux. Lui et Michel entrent dans la chambre ; les autres anges restent à la porte. Le Sauveur salue les Apôtres, puis sa Mère, qui répond en bénissant son Fils et expire bientôt en lui souriant, « ayant accompli son économie. » Le Sauveur reçoit l'âme de sa Mère, la dépose entre les mains de Michel, enveloppée dans une sorte de fourrure d'un éclat incomparable. Les Apôtres la voient, sous forme humaine, sept fois plus brillante que le soleil. Puis Jésus recommande à Pierre d'ensevelir le corps de Marie dans le sépulcre neuf qu'il trouvera hors de la ville, à droite.

Alors se produit un nouveau prodige : le corps immaculé de la Vierge adresse à Jésus une prière pour se recommander à lui. Et Jésus répond : — « Je ne t'abandonnerai pas, écrin de ma perle ; non, je ne t'abandonnerai pas, toi qui seule as été trouvée fidèle et as gardé intact le sceau de la virginité. »

A ces mots le Sauveur devient invisible. Les Apôtres et les trois vierges disposent tout pour les funérailles, tandis que ceux qui étaient endormis se relevaient. Prenant le βραβεῖον, Pierre veut le remettre à Jean : « Tu es vierge, » dit-il. Mais Jean : « Tu es notre père et notre évêque, et c'est toi qui dois entonner le chant en précédant le corps, tenant la palme dans ta main. » — « Pour ne contrister personne, reprend Pierre, nous allons en couronner le cercueil. »

Le cortège funèbre s'organise. Les Apôtres prennent sur leurs épaules la litière sacrée, et l'on se met en marche vers Gethsémani. Pierre entonne le Psaume *In exitu Israël de Ægypto, Alleluia,* pendant que les anges et le Seigneur lui-même, assis sur des nuées qui les dérobaient aux regards des mortels, emplissaient l'air d'une musique céleste. L'écho en parvient jusqu'aux oreilles des Princes des Prêtres. Ils se mettent aussitôt en marche vers le cortège, bien déterminés à tuer les Apôtres et à livrer aux flammes le corps de Marie. Mais les anges les frappent de cécité, à l'exception d'un seul, qui réussit à s'approcher du cercueil et porte sur lui ses mains sacrilèges pour le renverser. Mais ses mains restent collées à la bière et se détachent du reste du corps, à partir des coudes. Le malheureux s'affaisse en criant miséricorde. Pierre lui indique la voie du salut : croire en Jésus-Christ Fils de Dieu. L'homme alors proclame la divinité du Sauveur et raconte brièvement comment les Juifs ont été poussés au déicide. Sur l'ordre de Pierre, ceux qui portaient le cercueil le posent à terre, et le converti trois heures durant chante les louanges de la Vierge ; il cite même du Pentateuque plusieurs textes se rapportant à elle, ce qui jette les Apôtres dans l'admiration. Après quoi Pierre lui dit d'approcher ses moignons des mains restées collées au cercueil, et aussitôt tout se recolle.

Puis Pierre prend un rameau de la palme miraculeuse et le remet au converti, lui disant d'aller trouver ceux qui ont été frappés de cécité et de leur raconter ce qui vient de lui arriver. L'homme obéit. Il trouve ces malheureux plongés dans le désespoir et s'attendant au châtiment de Sodome. Il leur prêche la foi en Jésus-Christ : « Ceux qui crurent recouvrèrent la vue ; ceux qui ne crurent pas restèrent aveugles. »

Jusqu'ici les manuscrits du discours de Jean de Thessalonique étaient à peu près concordants. A partir de cette phrase, les variantes commencent. Dans deux ou trois mss. on ne trouve aucune allusion à l'Assomption corporelle de Marie ; d'autres parlent du transfert miraculeux du corps, sans qu'on puisse affirmer qu'il s'agit d'une résurrection proprement dite ; un autre parle d'une résurrection de Marie au Paradis terrestre, en présence des Apô-

tres ; un autre se tient à la tradition bien connue : Thomas, absent le jour de la sépulture, arrive trois jours après, se lamente ; les Apôtres, pour lui donner la consolation de voir une dernière fois la Mère de Dieu, ouvrent le sépulcre, le trouvent vide, et comprennent que le corps virginal a été transporté au ciel. Un autre enfin, qui est du xe siècle et que le P. Jugie est porté à considérer comme authentique, nous montre les Apôtres faisant bonne garde auprès du tombeau trois jours durant : après quoi « ils ouvrirent le cercueil pour vénérer le précieux tabernacle de la Toute-digne-de-louanges. Mais ils ne trouvèrent que les linceuls, le Christ Dieu, qui s'est incarné d'elle, l'ayant transportée dans l'éternel repos. »

Ce qui explique ces variantes des copistes, c'est que chez les Byzantins, à côté de la tradition de beaucoup la plus commune qui enseignait la résurrection de la Vierge, il y en avait une autre (soutenue encore au xe siècle par Jean le Géomètre et jugée encore au XIIe siècle digne d'une réfutation, par Michel Glykas) d'après laquelle le corps de Marie aurait été transporté au Paradis terrestre, où il serait conservé incorruptible jusqu'à la résurrection générale.

Le P. Jugie a été heureusement inspiré de publier cette pièce. Elle est intéressante par elle-même, et pieuse ; et de plus, elle a exercé une influence considérable sur l'homilétique byzantine : les orateurs postérieurs s'en sont généralement inspirés. Au lieu de puiser directement aux apocryphes, ils ont été heureux de trouver cette source expurgée. On a noté au passage les témoignages éclatants et réitérés qu'elle donne de la primauté de Pierre. Elle a exercé une influence aussi sur l'iconographie. Le type classique de la Dormition dans la peinture byzantine reproduit la position des Apôtres au lit de Marie, telle qu'on vient de la lire : Pierre au chevet, Jean aux pieds, et l'âme de Marie sous la forme d'un petit enfant emmailloté, que Michel reçoit des mains de Jésus. C'est d'ailleurs, en Occident aussi, jusqu'à la Renaissance, une tradition de la peinture, de représenter l'âme sous forme humaine, comme tous nos lecteurs l'ont pu voir dans une Dormition célèbre du B. Angelico, popularisée par l'imagerie religieuse.

II. — Le P. Jugie, un autre jour (*Echos d'Orient*, avril-juin 1923), étudiait les origines du cycle liturgique de la Vierge Marie, et établissait (ce que n'avait pu que conjecturer dom Cabrol) que la première fête mariale, en Orient et en Occident, fut celle de l'Annonciation, ou Εὐαγγελισμός, ou de la Maternité divine, ou plus spécifiquement encore de la Conception Virginale [1], et qu'elle se célébrait, — non le 25 mars, date qui ne sera adoptée qu'au temps de Justinien, entre 530 et 550, — mais pendant le temps que nous appelons aujourd'hui Avent : elle faisait partie de la période liturgique préparatoire à la fête de Noël, et se célébrait certainement un dimanche, probablement le dimanche avant Noël.

La dévotion de l'Eglise primitive nous est attestée par les peintures des catacombes (dont une au moins est du commencement du IIe siècle) et par les textes patristiques que l'on trouve dans tous les manuels de théologie et dont l'un des plus célèbres est le commentaire de notre S. Irénée († 202) sur le *Fiat* de l'Incarnation : *Maria obediens... et sibi et universo generi humano* CAUSA SALUTIS *facta est... Quid est quod sine Mariæ consensu non perficitur mysterium Incarnationis? Quia nempe* VULT ILLAM DEUS OMNIUM BONORUM ESSE PRINCIPIUM.

Mais, dans le cycle liturgique, les fêtes de Marie n'apparaissent pas avant la paix de l'Eglise. La raison en est très probablement que, en dehors des fêtes de Pâques et de Pentecôte dont la date était fixée par la tradition juive, on avait pour principe de ne célébrer que les anniversaires des martyrs. Même la fête de Noël n'était pas célébrée encore en 243, date de la composition du *De Pascha computus ;* et la première attestation que nous en ayons est de l'an 336. Encore se célébra-t-elle à des dates très variables selon les lieux, un peu à toutes les saisons de l'année. Même au VIe siècle, époque où la date du 25 décembre était admise universellement (et c'est cette date qui a commandé alors la fixation de l'Annonciation au 25 mars), les chrétiens d'Arabie refusaient de célébrer ce 25 décembre la Nativité du Christ [1].

A quelle date a-t-on commencé à célébrer dans la liturgie une fête de Marie ? L'*Hypapante* [2], notre Purification, célébrée certainement au IVe siècle, n'entre pas en ligne de compte, car elle était célébrée comme fête du Seigneur. Sainte Hélène ayant érigé une église de l'Annonciation à Nazareth (comme elle en fit ériger à Jérusalem aux divers lieux sanctifiés par la Passion du Sauveur), on a conjecturé que cette église de Nazareth aurait été, dès ce temps-là, dès le IVe siècle, le berceau d'une liturgie locale de l'Annonciation. Mais ce n'est qu'une conjecture.

Ce qui est sûr maintenant, après le travail du P. Jugie, c'est que, bien avant l'institution de la fête du 25 mars sous Justinien, il y eut dès le Ve siècle, comme préparation à la fête de Noël, une fête de la Vierge, — de la Vierge honorée dans sa maternité divine, dans sa conception virginale, dans son Annonciation donc, — et ce, non pas seulement à la suite de l'explosion de dévotion mariale déterminée par la définition du Concile d'Ephèse (431), mais avant déjà le Concile.

[1] Voir, sur l'origine et l'histoire de la fête de l'Annonciation, *Vie spirituelle*, mars 1924, article où M. Molien, prêtre de l'Oratoire, expose et discute les conclusions de la critique moderne, sans tenir un compte suffisant, à notre avis, de la très remarquable discussion du P. Jugie.

[1] Il n'y a pas de tradition fixe dans l'Eglise primitive sur la date de la naissance du Christ. Clément d'Alexandrie († vers 215) raille agréablement ceux qui poussent la curiosité jusqu'à rechercher non seulement l'année, mais le jour de la naissance du Christ : quelle valeur, dit-il, attribuer à des calculs qui aboutissent pour les uns au 18 ou au 19 avril et pour d'autres au 29 mai ? — On a conjecturé que, si l'Eglise s'est arrêtée au 25 décembre, ce fut pour remplacer par le culte du Christ le culte de Mithra, dont la fête annuelle, *Natalis Invicti* (l'*Invictus* c'était Mithra), avait été fixée par l'empereur Aurélien, en 274, au 25 décembre.

[2] Ὑπαπαντή, rencontre : rencontre du Christ et de Siméon et Anne.

Cette fête, on la trouve célébrée, à Constantinople même, le dimanche avant Noël : homélies de S. Proclus, alors évêque sacré de Cyzique, plus tard évêque de Constantinople, prononcées l'une le dimanche avant Noël 428, la première année de l'épiscopat de Nestorius, en présence de Nestorius même, qui s'empressa d'y contredire séance tenante : S. Proclus y chantait, pour cette fête virginale, παρθενικὴ πανήγυρις, les louanges de la sainte Théotokos, — une autre, en la même fête, une des années suivantes, mais avant le Concile d'Ephèse : « Rien au monde de comparable à Marie la Mère de Dieu, y disait-il. C'est pourquoi sa fête, ἡ παροῦσα πανήγυρις, l'emporte sur toutes les autres fêtes des Saints ; » — à Jérusalem : homélies, en la même fête, des prêtres Hésychius († après 451) et Chrysippe († 479) ; — à Bostra, dans le Hauran (partie Est de la Syrie) : homélies d'Antipater, évêque de Bostra † vers 458 ; — à Antioche de Syrie ; — en Asie-Mineure : homélies de Théodote évêque d'Ancyre († avant 446) et de Basile évêque de Séleucie († vers 459), celle-ci intitulée sur plusieurs manuscrits : « Pour l'Annonciation, » Εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν.

En même temps qu'à Marie, l'Avent (ce que nous appelons Avent aujourd'hui) était consacré à Jean-Baptiste. On y célébrait tous les mystères qui, dans l'Evangile, préparent et annoncent le grand mystère de la Nativité du Christ, comme nous le voyons dans le calendrier jacobite d'Antioche, qui fait commencer l'Avent (l'année liturgique) au dimanche le plus proche du 1er novembre : ce qui nous donne, jusqu'à Noël, huit dimanches ainsi ordonnés :

Ier dimanche : *Dédicace de l'Eglise ;*
IIe dimanche : *Octave de la Dédicace ;*
IIIe dimanche : *Annonciation faite à Zacharie, père de S. Jean-Baptiste ;*
IVe dimanche : *Annonciation de la B. Vierge Marie ;*
Ve dimanche : *Visitation de Marie à Elisabeth ;*
VIe dimanche : *Nativité de S. Jean-Baptiste ;*
VIIe dimanche : *Révélation de la conception virginale, faite à S. Joseph ;*
VIIIe dimanche : *Attente de l'enfantement de la B. Vierge Marie.*

Même liturgie mariale préparatoire à Noël en Occident : homélies de S. Pierre Chrysologue, archevêque de Ravenne († vers 450), prononcées pour les fêtes de l'Avent, l'annonciation et la conception de Jean-Baptiste, et le *mysterium virginei conceptus ;* — Missel de Bobbio (dont la première rédaction est du ve siècle) : on y trouve, pour l'Avent, trois messes dont l'une a pour titre : *In sanctæ Mariæ solennitate ;* une préface aussi, toujours pour le temps de l'Avent, sur S. Jean-Baptiste ; — à Rome, au moins à partir de S. Léon, pape de 440 à 461 [1], et probablement dès le temps de son prédécesseur S. Sixte III, 432-440, qui, à la suite du Concile d'Ephèse, fit reconstruire la Basilique libérienne de l'Esquilin et la plaça sous le vocable de Sainte-Marie (Majeure) ; — à Milan, où la liturgie ambrosienne porte : *Dominica VI Adventus : item ad sanctam Mariam.* — En Espagne, un curieux décret d'un concile de Tolède, en 656, nous apprend que l'Espagne alors ne connaissait encore qu'une fête de Marie, appelée la fête de la glorieuse Mère, de la Mère du Seigneur, *solennitas dominicæ Matris ;* que le jour fixe qui s'imposerait logiquement pour cette fête serait le 25 mars, mais que ce jour tombe souvent en Carême ou à l'époque des solennités pascales, qu'en Carême, suivant l'antique usage, on ne célèbre aucune fête de Saint, et que par ailleurs le souvenir de l'Incarnation, au temps de la Passion ou de la Résurrection, ne paraît pas à sa place ; qu'en conséquence la fête de la Mère se célébrera en Avent, huit jours avant la fête du Fils, le xve jour des calendes de janvier.

Ce n'est que plus tard que l'Avent a pris couleur de temps de pénitence. Primitivement c'était un temps de fête, la fête des mystères joyeux, comme l'indique encore clairement la liturgie actuelle, toute carillonnante d'*Alleluias* et d'antiennes jubilantes (cf. au mercredi des Quatre-Temps, l'Evangile de l'Annonciation ; au vendredi, l'Evangile de la Visitation).

III. — Nous sommes bien en retard pour parler de la thèse brillamment soutenue, voici plus d'un an déjà, devant l'Université de Poitiers, par M. l'abbé Moulard, professeur à l'Université catholique d'Angers : **S. Jean Chrysostome : le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité** (in-8 jésus de 322 p., Paris, Gabalda). C'est une thèse pour le doctorat ès-lettres ; mais toutes les Facultés de théologie eussent été heureuses de l'accueillir pour le Doctorat en théologie. S. Jean Chrysostome est une gloire des lettres grecques (et déjà, il y a plus de trente ans, un de nos professeurs chrétiens de la Sorbonne, M. Puech, lui consacrait une

[1] Voir, de S. Léon, parmi les sermons intitulés *In Nativitate Domini,* plusieurs (serm. 22, 24, 25) qui traitent, non de la Nativité proprement dite, mais de la Conception virginale et semblent convenir à une solennité distincte de Noël. — Voir surtout sa Lettre XVI à l'Episcopat de Sicile. M. Molien, dans l'article rappelé ci-dessus, prétend qu'il n'y est question que du *mystère,* et non de la *fête.* Nous ne serions point aussi affirmatifs ; et l'allusion à une *fête* nous semble, comme au P. Jugie, fort probable. S. Léon, dans cette Lettre, veut convaincre les évêques de Sicile qu'il ne convient pas de conférer le baptême solennellement le jour des Epiphanies, et qu'il faut garder à chaque période de l'année liturgique son caractère traditionnel, basé sur l'ordre des événements évangéliques :

« *Semper quidem in æterno consilio Dei mansit humani generis incommutabiliter præordinata reparatio ; sed ordo rerum per Jesum Christum Dominum nostrum temporaliter gerendarum, in Incarnatione Verbi sumpsit exordium.* UNDE ALIUD TEMPUS EST, QUO, ANNUNTIANTE ANGELO, B. VIRGO MARIA FECUNDANDAM SE PER SPIRITUM SANCTUM CREDIDIT ET CONCEPIT ; ALIUD, QUO, SALVA INTEGRITATE VIRGINEA, PUER EDITUS EXSULTANTE GAUDIO CÆLESTIUM MINISTRORUM PASTORIBUS INDICATUR ; *aliud, quo infans circumciditur ; aliud, quo hostia pro eo legalis offertur ; aliud, cum tres Magi claritate novi sideris incitati in Bethleem ab Oriente perveniunt, et adoratum parvulum mystica munerum oblatione venerantur. Nec iidem sunt dies quibus impio Herodi, ordinata divinitus in Ægyptum translatione subtractus est, vel quibus ab Ægypto in Galilæam, persecutore mortuo, revocatus est... Quia Spiritus sapientiæ et intellectus ita Apostolos et totius Ecclesiæ erudivit magistros, ut in christiana observantia nihil inordinatum, nihil pateretur esse confusum, discernendæ sunt* CAUSÆ SOLENNITATUM, *et in omnibus institutis Patrum principumque nostrorum rationabilis servanda distinctio ; quia non aliter unus grex et unus pastor sumus, nisi quemadmodum Apostolus docet : idipsum dicamus omnes, simus autem perfecti in eodem sensu et in eadem sententia.* »

L'allusion à une fête de l'Annonciation semble d'autant plus probable que *les autres mystères de la vie du Sauveur* signalés dans ce passage (sauf peut-être le retour d'Egypte : et encore les raisons ne manquent pas de croire qu'on le commémorait un des dimanches après l'Epiphanie) *étaient alors célébrés par une fête.*

thèse de doctorat) ; mais il est d'abord une gloire de l'enseignement de la doctrine chrétienne, et c'est à ce titre que Pie X l'a constitué Patron des prédicateurs. Dans son enseignement il ne néglige pas le dogme : il a des vues originales et fécondes sur le Christ, sur l'Eglise et la hiérarchie, sur la Pénitence, surtout sur l'Eucharistie. Mais c'est surtout à la morale et à l'ascèse qu'il s'attache. Déjà M. Puech intitulait sa thèse : *Un réformateur de la société chrétienne au IVe siècle*. Mais le travail de M. Moulard, étant l'œuvre d'un prêtre, pénètre à une toute autre profondeur dans la pensée du Saint. M. Moulard possède son Chrysostome comme il n'est pas possible de le posséder mieux ; il le possède aussi bien certainement que Brunetière possédait son Bossuet. Il y a là une richesse inimaginable de références à l'œuvre du Saint qui s'éclaircissent les unes par les autres, qui sont rapprochées, interprétées avec une sûreté parfaite. Les casuistes pourront faire ici ample moisson de traits des plus pittoresques.

Or, dans la morale chrétienne, un des points où le Saint est revenu le plus souvent, c'est la question du mariage et de la virginité. En cette fin du IVe siècle la société chrétienne se constituait définitivement : on avait un peuple chrétien, et non plus seulement une élite restreinte dans une masse païenne. A côté de l'attrait divin qui poussait une multitude d'hommes et de femmes vers le monachisme, il y avait les hérésies, singes éternels de Dieu, qui, sous prétexte de pureté idéale, proscrivaient le mariage et frayaient la voie à tous les excès. Chrysostome se constitue le défenseur persévérant du mariage contre l'ascétisme manichéen et contre l'encratisme doctrinal ou hyperascétisme, contre le Montanisme, l'Eunuchisme, etc. Il établit la légitimité du mariage, son institution divine, l'enseignement de Jésus et de S. Paul ; il en fait l'éloge ; il prouve que, loin d'être un obstacle insurmontable au salut, le mariage peut être une condition essentielle de salut pour les jeunes gens qui restent dans le monde, qu'il faut les marier de bonne heure, que le mariage peut être une école de vertus, piété, fidélité, charité, tempérance, chasteté... M. Puech, qui, dans la monographie du Saint qu'il a écrite pour la collection *Les Saints*, dit : « S'il ne condamne pas le mariage, il le méprise, » n'a pas compris S. Chrysostome (ce qui arrive souvent aux écrivains laïcs, même les meilleurs, quand ils s'occupent de nos moralistes) : il s'est laissé égarer par certaines formules dont une vue plus exacte de l'ensemble de l'œuvre lui eût donné une intelligence plus sûre.

Ces formules qui prêtent à interprétation fâcheuse, on les rencontre surtout dans les textes où le Saint n'assigne au mariage, comme fin unique, que d'apaiser la concupiscence, d'empêcher la fornication. Mais S. Chrysostome est à peu près seul à soutenir ce paradoxe ; et S. Augustin notamment, son contemporain, accentue avec force que la plus forte raison qui puisse légitimer le mariage, c'est la procréation des enfants (cf. déjà S. Paul, I Tim. II, 15 : *Salvabitur* [*mulier*] *per filiorum generationem*, διὰ τῆς τεκνογονίας), et se demande même si le mariage contracté « propter incontinentiam, solius concubitus causa, » est un vrai mariage : peut-être, dit-il, mais à condition que les époux ne veuillent pas éviter la procréation. S. Chrysostome ne nie pas que le mariage soit nécessaire pour conserver l'espèce humaine, mais cela l'intéresse peu : il ne peut admettre qu'à ses conseils de virginité on oppose sans cesse l'extinction éventuelle du genre humain. Tantôt il répond que la terre est assez peuplée, ce qui n'est qu'une boutade ; et tantôt, que Dieu saurait bien y pourvoir, ce qui n'est pas répondre, puisqu'il faudrait d'abord prouver que Dieu n'a pas institué le mariage pour cela...

Il faut dire que la plupart des écrits où il formule ce paradoxe ont été composés à Antioche au temps de son enthousiasme monastique : il exalte la virginité comme une force, une vertu virile ; et pour le mieux faire entendre, il ne condamne pas le mariage certes, mais il le présente comme le signe d'une faiblesse, d'une soumission de la raison aux sens. D'ailleurs il s'est rendu compte ensuite de son erreur.

C'est aux environs de la trentième année que se place sa période ascétique. Il était né à Antioche, entre 344 et 347, nous dit M. Moulard. Son père, Secundus, général, *Magister militum Orientis*, mourut de bonne heure : Jean fut élevé par sa pieuse mère Anthuse. Il étudia sous le rhéteur Libanius, puis, après de courts débuts au barreau, se livra à la science sacrée sous la direction de Mélèce, de Flavien, de Diodore de Tarse, de Carterius maître d'ascétisme. Il ne reçut le baptême qu'en 369, de Mélèce alors évêque. Choisi vers 373 avec son ami Basile pour l'épiscopat, il s'y déroba par la fuite, et, à la mort de sa mère (vers 374 ou 375), se retira dans les montagnes voisines d'Antioche. Il y vécut quatre ans de la vie cénobitique avec un vieux moine, puis deux ans seul dans une caverne. Epuisé d'austérités, il dut revenir à Antioche, fut ordonné diacre en 381 par Mélèce, et prêtre en 386 par Flavien successeur de Mélèce. Alors s'inaugure la magnifique carrière de prédication et d'apostolat qu'il poursuivra à Antioche douze années durant (386-397). C'est de cette époque que datent la plupart de ses homélies.

Nectaire, évêque de Constantinople, étant venu à mourir le 27 septembre 397, l'eunuque Eutrope propose la candidature de Jean, qui est élu par le clergé et le peuple. Il est sacré le 26 février 398 par le patriarche d'Alexandrie, ce Théophile dont la jalousie ne tardera pas à le poursuivre si furieusement.

Evêque, son indépendance apostolique et sa vigueur à flétrir les abus le brouillent bientôt avec Eutrope et l'impératrice Eudoxie. A l'instigation d'Eudoxie, Théophile d'Alexandrie assemble au faubourg du Chêne (banlieue de Chalcédoine) un synode de 36 évêques et fait déposer Jean (août 403). Arcadius, l'empereur, le bannit. Jean s'éloigne ;

mais, devant l'effervescence de la ville, Arcadius et Eudoxie prennent peur et le rappellent. Son retour est un triomphe. Mais, comme il est resté le même homme et continue à flétrir le désordre, Eudoxie, avec l'appui de Théophile, le fait déposer une seconde fois. Le 20 juin 404, on l'expédie aux confins de la Petite-Arménie, à la bourgade de Cucuse, immortalisée par la multitude de lettres qu'il en a datées. Puis, comme Cucuse ne semblait point assez loin et que le Saint y exerçait un apostolat jugé trop fructueux, on lui assigne pour séjour Pityonte, sur les bords du Pont-Euxin. Il se met en route vers la fin de juin 407, mais meurt de privations avant d'y arriver, le 14 septembre 407, près du bourg de Comane dans le Pont. Sa dernière parole fut : « Gloire à Dieu en toutes choses ! » Sur la beauté de cette mort et sur divers points de la doctrine de S. Chrysostome, voir déjà *Ami* 1908, p. 833-838. L'intrus qui lui avait succédé à Constantinople, dut, pour rentrer en communion avec le pape (S. Innocent Ier), rétablir le nom de Chrysostome dans les diptyques ; et en 438, Théodose II, fils d'Eudoxie, fit revenir de l'exil les restes mortels de l'évêque, et les déposa, le 27 janvier, à Constantinople, dans l'église des SS. Apôtres.

IV. — Quelle était la pensée générale de S. Chrysostome sur la femme, sur sa valeur morale et son rôle dans la société ? On sait que les Pères de l'Eglise ont volontiers été assez sévères sur ce point, et non pas seulement les sectaires comme Tertullien, mais même des Docteurs comme S. Ephrem, S. Epiphane, S. Jérôme. Après S. Ambroise, qui (dans son *Exhortatio virginitatis)* a des pages d'une éloquence si émue sur les misères et les souffrances de la femme, qui revendique avec tant de force l'égalité morale, au foyer, de l'épouse et du mari, qui veut que la soumission soit *réciproque,* afin que l'on n'y voie pas une conséquence du sexe, mais une nécessité du mariage : *Ubi est impar conjugium, lex Dei non est (In Lucam,* VIII, 8), — après et avec S. Ambroise († 397) donc, S. Chrysostome est certainement, dit M. Moulard, celui qui rendit le plus de justice à la femme, tant son lumineux bon sens et son amour de la mesure ont su l'éloigner des opinions extrêmes. Sa doctrine se ramène aisément à quelques principes.

D'abord égalité des deux sexes avant la chute, — égalité morale bien entendu, égalité d'honneur et de dignité, ὁμοτιμία, due à la communauté d'origine ou d'essence : comme l'homme, elle a été créée à l'image et à la ressemblance de Dieu :

> Dieu, dit-il, en créant la femme, se servit des mêmes termes que pour la création de l'homme. Il avait dit de celui-ci : Faisons un homme à notre image et à notre ressemblance, — et non : Qu'un homme soit fait. De même, il ne dit pas d'elle : Qu'une femme soit faite, — mais : Faisons-lui une aide, — et non seulement une aide, mais : *Semblable à lui,* pour montrer encore l'égalité dans l'honneur.

Il va jusqu'à dire que Dieu avait donné à la femme comme à l'homme la domination de l'univers, non d'ailleurs sans expliquer sa pensée, délimitant clairement les attributions masculines et féminines. Ce qu'il veut surtout montrer, c'est que la femme a été créée par Dieu pour être l'auxiliatrice de l'homme et le charme de sa solitude. Il cite avec complaisance le mot de S. Paul : « L'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. » Mais ce mot est loin d'impliquer, dans sa pensée, la servitude de la femme. Il l'applique à l'état d'Adam et d'Eve avant la chute, lorsque chacun était l'ὁμότιμος de l'autre : si déjà les fonctions étaient distinctes, dit-il, la femme n'avait-elle pas en partage le rôle le plus humain, la royauté la plus douce, celle de la tendresse et de la consolation ?

Mais le péché est venu ; et parmi ses conséquences funestes, le Saint en signale deux principales.

La première, c'est que la femme, créée pour aider et soutenir l'homme, a causé sa perte et continue de la causer souvent... Comment l'homme, après la chute, ne s'est-il pas séparé de la femme avec horreur ? D'après S. Chrysostome, ce qui a retenu Adam auprès d'Eve, ce qui retient encore, en dépit de tout, les hommes auprès des femmes, c'est l'amour et le désir sensuel. L'arme victorieuse de la femme, c'est l'attrait de la concupiscence. La révolte des sens est devenue pour la femme une force qui lui permet de retenir l'homme, et pour l'homme une faiblesse qui le soumet à la femme.

La seconde conséquence de la chute originelle, ce fut de faire perdre à la femme son ὁμοτιμία et de la soumettre à la domination masculine. La raison de cette déchéance, c'est l'abus de l'honneur qui lui avait été concédé : créée l'égale de l'homme en dignité, elle en profita pour le corrompre ; aussitôt elle est tombée, elle et ses descendantes, sous l'autorité de l'homme. Autorité qui ne la réduit point en esclavage. Bien au contraire : le Saint interprétant d'après les Septante Gen. III, 16 : « *Tu te tourneras vers l'homme* » (Vulgate : *sub viri potestate eris ;* trad. Crampon : « Ton désir se portera vers ton mari »), dit que cette parole signifie autre chose que la soumission au mari ; elle signifie que désormais l'homme sera le refuge, le port et la sécurité de la femme ; dans ses souffrances, c'est à lui qu'elle aura recours. L'autorité libératrice de l'homme, aussi utile que le frein au cheval, empêchera la femme de rouler aux précipices.

Cette soumission de la femme à l'homme se manifeste de deux façons principales : elle n'enseigne pas et elle ne commande pas, suivant que le prescrit S. Paul, I Tim. II, 11 : *Mulier in silentio discat cum omni subjectione. Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum : sed esse in silentio.* (Cf. I Cor. XIV, 34-35 : *Mulieres in Ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse, sicut et lex dicit. Si quid autem volunt discere, domi viros suos interrogent. Turpe est enim mulieri loqui in Ecclesia).*

Mais cette juste soumission sauvegardée, tout le monde sait quel rôle l'Eglise a joué dans l'émancipation de la femme et avec quelle admiration émue

les Pères mettent en relief ses vertus religieuses, sa foi, son humilité, sa douceur, sa pureté, sa patience, son esprit de sacrifice, non pas seulement celui qui peut entraîner, dans l'enthousiasme de l'amour, jusqu'à la mort violente pour la foi, mais celui qui s'exerce tout le jour, par le martyre à petit feu qu'est parfois la vie mortifiée et pénitente de la vierge, de la veuve et de la femme mariée. Sur l'éminente dignité de la femme, on ne saurait lire rien de plus beau que l'éloge que S. Chrysostome fait de la virginité et des sublimités où s'élève la vierge chrétienne. Mais il a exalté aussi, en termes d'une suavité délicieuse, l'action bienfaisante de la femme au foyer conjugal. Il n'a jamais cessé de la considérer, malgré sa faute, comme l'auxiliatrice de l'homme ; et nous sommes heureux de transcrire, avec M. Moulard, cette page où il décrit le rôle de l'épouse et lui trace comme un idéal plan d'action, *In Joann. Homil.* LXI :

L'homme engagé au milieu des agoras et des tribunaux est agité, comme par des vagues, par les tumultes extérieurs. Mais la femme, assise dans sa maison comme dans une école de philosophie, repliant son esprit sur elle-même, pourra s'appliquer à la prière, à la lecture, au reste de la sagesse. Et de même que ceux qui habitent au désert ne sont troublés par personne, ainsi la femme enfermée dans son intérieur peut jouir d'un calme continuel. Si par hasard elle est forcée de sortir, elle n'est pas pour cela exposée au trouble. Sans doute, pour venir ici, à l'assemblée, ou pour aller au bain, il lui faut quitter sa maison ; mais la plupart du temps elle y reste. Il lui est loisible alors de philosopher, et, recevant son mari, d'adoucir son esprit troublé, de chasser ses pensées vaines et chagrines, et de le renvoyer ensuite, vide des mauvaises choses apportées du dehors, rempli des bonnes apprises à la maison. Non, rien n'est plus fort qu'une femme pieuse et prudente pour former un homme et façonner son âme à ce qui lui plaît. Il écouterait moins des amis, des maîtres, même des princes, que sa compagne qui l'exhorte et le conseille. Il éprouve un certain plaisir à l'exhortation d'une conseillère qu'il aime avec ardeur. Je pourrais vous citer beaucoup d'hommes rudes et indisciplinés que leurs femmes ont assouplis. La femme est la compagne de l'homme à table, au lit, dans la procréation des enfants, la confidente de ses secrets, de ses démarches, que sais-je encore ? Attachée en tout à son mari, elle lui est aussi unie que le corps à la tête ; et si elle est prudente et dévouée, elle surpassera et vaincra n'importe qui dans les soins envers son mari.

V. — Comment le Canada s'est-il arrangé de la domination anglaise après la cession de 1763 ? (J. Boubée, *Etudes* du 5 mars). Ce fut d'abord très dur.

La première préoccupation des Canadiens, en face de leurs nouveaux maîtres, fut de sauver leur foi catholique. L'article 4 du désastreux traité signé avec l'Angleterre à Paris le 19 février 1763 leur garantissait le libre exercice du culte ; mais une clause perfide subordonnait cette liberté « aux lois de la Grande-Bretagne. » Or, ces lois excluaient toute juridiction papale, empêchaient l'institution régulière d'un évêque et l'exercice public de son autorité, imposaient pour l'accès aux emplois publics le fameux serment d'allégeance, nettement antipapiste. Une proclamation de George III (7 octobre 1763) et des instructions royales du 7 décembre allaient encore aggraver, en les précisant, ces dispositions vexatoires.

Elles ne furent pas appliquées littéralement. L'administration anglaise fut, sur place, plus tolérante qu'on n'eût voulu l'être à Londres. De Londres on prétendait imposer le serment d'abjuration, le serment contre la transsubstantiation, non seulement aux fonctionnaires, mais à tous les Canadiens, sous peine pour eux d'avoir à quitter le pays, à renoncer à leurs terres et à leurs maisons. Mais les gouverneurs militaires avaient pu, durant les trois années d'occupation qui précédèrent la cession de 1763, apprécier le rôle modérateur du clergé. Ils surent quelquefois fermer les yeux ; mais les Canadiens eurent beaucoup à souffrir. Dès ce temps-là on voulait proscrire l'usage du français et toutes les coutumes d'origine française. Ils ne se révoltèrent pas : leur résistance fut passive, mais obstinée.

Une grosse question qui se posa tout de suite, ce fut la nomination d'un évêque. Le siège épiscopal était devenu vacant, quelques mois avant la capitulation de Montréal, par la mort de Mgr de Pontbriand. Il va rester six ans sans titulaire : la loi anglaise d'Elisabeth n'admet « aucune juridiction ecclésiastique émanant du siège de Rome. » Une délégation canadienne se rend à Londres, finit par obtenir promesse que le gouvernement « fermera les yeux, pourvu que l'on se comporte avec prudence. » Le chapitre de Québec élit M. Montgolfier ; mais celui-ci déplaît au gouverneur Murray, qui préférerait le vicaire général Briand, dont il loue (lettre à lord Shelburne) « la candeur, la modération, la délicatesse... que je m'attendais peu à trouver dans une personne de sa robe. » Montgolfier a la bonne grâce de démissionner ; et le chapitre élit Briand. Restait à se faire sacrer : l'élu, après bien des difficultés, réussit à recevoir la consécration épiscopale en France, le 16 mars 1766, dans la chapelle du château de Suresnes (près Paris).

Officiellement, Londres l'ignorait. On aurait voulu qu'il s'engageât à ne porter que le titre de surintendant (titre encore en usage aujourd'hui dans l'Eglise évangélique d'Allemagne), à ne point paraître en public avec les insignes épiscopaux. Il fut entendu qu'une fois pourvu de ces Bulles romaines qu'on a tacitement acceptées comme indispensables, il tirerait son autorité « de sa place et de son siège. »

En fait, il fut reçu avec une extrême bienveillance à Londres, par le ministre ; et son arrivée à Québec le 28 juin fut un triomphe.

Huit ans après, nouvelle victoire : la fermeté du peuple canadien obtient justice sur la question du serment. L'*Acte de Québec*, voté en juin 1774 par le Parlement britannique, substitue aux formules de serment antipapistes une formule nouvelle d'allégeance, acceptable pour les catholiques : la fidélité au roi ne s'y double d'aucune phrase blasphé-

matoire, et les droits civils ne s'y achètent au prix d'aucune apostasie, ni formelle ni sournoise. Ainsi est proclamée, cinquante ans avant qu'O'Connell obtienne (en 1829) semblable justice pour les catholiques du Royaume-Uni, l'*émancipation* des catholiques au Canada.

Sans retard, la Providence va ménager à l'Angleterre une récompense éclatante pour cet acte de justice. Trois mois après l'*Acte de Québec*, le Congrès de Philadelphie inaugurait, par sa déclaration des droits (4 septembre 1774), le mouvement séparatiste d'où allaient sortir les Etats-Unis. Ce n'était pas encore la guerre ; mais, après l'échec d'une suprême démarche tentée par Franklin à Londres (hiver 1774-1775), ce fut la guerre en effet (la déclaration d'indépendance sera formulée le 4 juillet 1776).

Or, dès mai 1775, les rebelles groupés autour de Washington faisaient appel au Canada. Ils croyaient avoir la partie belle. En fait, le bon peuple canadien les eût volontiers suivis ; mais Mgr Briand et ses prêtres prirent parti, dès les premiers jours de l'invasion américaine, pour le pouvoir royal : le serment qu'ils avaient maintenant prêté en toute liberté et franchise leur en faisait un devoir. L'évêque, dans son Mandement, rappelait au clergé et aux fidèles « les faveurs récentes dont S. M. le roi George III vient de nous combler, en nous rendant l'usage de nos lois (françaises), le libre exercice de notre Religion, et en nous faisant participer à tous les privilèges et avantages des sujets Britanniques. » Il concluait : « *Vos serments*, votre Religion, vous imposent une obligation indispensable de défendre de tout votre pouvoir votre Patrie et votre Roi. »

Le bon peuple n'obéit qu'à demi. Il n'alla pas jusqu'à se joindre aux *insurgents* de la colonie voisine ; mais il n'aida pas davantage le gouverneur et sa petite armée, dans la lutte contre l'invasion américaine. Et l'on ne s'interdisait pas les murmures contre l'évêque et le clergé. L'évêque s'en plaint, en confidence, dans une lettre à l'un de ses prêtres :

« On dit de moi, comme on dit de vous, que je suis Anglais... Je suis Anglais, en effet, vous devez l'être ; ils le doivent être, eux aussi, puisqu'ils en ont fait serment et que toutes les lois naturelles, divines et humaines, le leur commandent. Mais ni moi, ni vous, ni eux ne doivent être de la religion anglaise. Voilà, les pauvres gens, ce qu'ils n'entendent pas... »

Il ne se borne pas à se plaindre. Une décision épiscopale interdit aux curés d'admettre les rebelles aux Sacrements :

« Non seulement vous ne devez pas marier, mais même publier les bans de mariage, qu'on ne vous ait promis, devant témoin, dont vous ferez acte, qu'on se repent de sa conduite passée, et qu'on est prêt à obéir... Quant aux autres Sacrements, vous ne les donnerez point, pas même à la mort, sans réparation, et réparation publique du scandale, ni à hommes, ni à femmes ; et ceux qui mourront dans l'opiniâtreté, vous ne les enterrerez pas en terre sainte, sans notre permission. Je devrais même mettre toutes les églises et presque tout le diocèse en interdit. Je suspends encore, par l'espérance que j'ai qu'on ouvrira les yeux... »

C'est à Québec qu'on les ouvrit d'abord. Toute la bourgeoisie urbaine s'enrôla bravement dans la milice. Le siège de la ville par les *insurgents* d'Amérique commença le 6 décembre. Le 31, assaut : les *insurgents* sont repoussés avec pertes énormes, et s'éloignent peu après, pour ne plus revenir.

Le 12 mai 1776, l'évêque faisait chanter dans sa cathédrale un *Te Deum* d'actions de grâces. Quelques mois après (27 sept.), écrivant aux Visitandines de Rennes, il formulait ce jugement, que l'histoire a ratifié : — « On peut dire que la conservation de la colonie au Roi d'Angleterre est le fruit de la fermeté du clergé et de sa fidélité [1]. »

Ce que le bon évêque ne voyait peut-être pas alors, et qui nous frappe le plus aujourd'hui, poursuit le P. Boubée, c'est qu'en servant loyalement ainsi leur seigneur et maître britannique, les Canadiens sauvaient leur nationalité, leur individualité ethnique.

Unis aux fauteurs de l'insurrection américaine dans la guerre, ils n'auraient pas tardé, dans la paix, à se trouver absorbés par la grande République fédérative qui étend son drapeau aux treize raies rouges, comme un badigeon égalitaire, sur des Etats aussi différents que l'Ohio et le Texas.

Et le pur flambeau du génie canadien, au lieu de rayonner encore les claires flammes allumées au foyer latin de notre France, ne serait aujourd'hui qu'une vague constellation de plus, au firmament anglo-saxon des quarante-huit étoiles.

Mgr Briand n'avait eu en vue que la loi de Dieu ; le Canada en fut récompensé dès ce monde. *Quærite primum regnum Dei, et hæc omnia adjicientur vobis.*

VI. — M. Uzureau publie (*Anjou historique*, janvier, p. 17-53) un document resté manuscrit jusqu'aujourd'hui, et qui est du plus haut intérêt : c'est l'historique, rédigé par un témoin oculaire quelques semaines après l'événement, de la journée du 17 juin 1792 où furent internés à Angers, au mépris de la légalité, 371 prêtres insermentés.

Le département de Maine-et-Loire fut doté, dès les débuts de la Révolution, d'un Directoire féroce. Le clergé du diocèse avait repoussé en très grande majorité le serment à la Constitution civile, imposé par la Constituante (décret du 27 nov. 1790) à tous les prêtres fonctionnaires publics (et condamné par Brefs de Pie VI des 10 mars et 13 avril 1791). Pour contraindre les récalcitrants, le Directoire du département prit les arrêtés des 24 mai et 24 juin 1791 ; mais l'amnistie générale votée (14 septembre) par l'Assemblée à la veille de se séparer, arrêta toutes procédures et libéra les prêtres prisonniers.

Dès le 1er novembre 1791, le Directoire de Maine-et-Loire demande à la nouvelle Assemblée (la

[1] Et ce n'est pas seulement au roi qu'ils conservaient le Canada, mais à l'Eglise aussi. Car les Etats-Unis naissants n'étaient rien moins que tolérants, et ne le seraient peut-être pas devenus si tôt sans le voisinage du Canada catholique. Les rebelles des Etats-Unis, en même temps qu'ils essayaient d'attirer les Canadiens par l'appât de la liberté, envoyaient à Londres un autre Message où éclatait violemment leur sectarisme puritain : ils y déclaraient s'insurger contre les droits reconnus (par l'*Acte de Québec*) à « une religion qui a inondé votre île de sang, qui a disséminé l'impiété, le fanatisme, la persécution, le meurtre et la rébellion, dans toutes les parties du monde. »

Législative) la déportation des prêtres insermentés. Il insiste, par une nouvelle lettre du 5 nov. La Législative se contente d'abord du décret du 29 du même mois, qui astreint au serment tous les ecclésiastiques sans exception. *Veto* royal : le Directoire d'Angers s'en console (lettre au ministre de l'Intérieur, 10 mars 1792) en songeant que ce décret n'eût pas remédié au mal : il n'y a, dit-il, « qu'une seule mesure réellement efficace : c'est la déportation des prêtres réfractaires hors du royaume. » Nouveau Mémoire, plus violent encore, du même Directoire à la Législative (21 avril) : il faut que la déportation soit votée sans retard. La Législative alors se décide à faire un pas de plus dans la voie de la persécution : elle rend son décret du 27 mai, qui édicte déportation contre les insermentés, mais sous certaines conditions : il faudra que la déportation des insermentés en cause soit demandée par « vingt citoyens actifs du même canton, » que le Directoire du district donne un avis conforme à la pétition, que des commissaires ensuite nommés par le Directoire départemental vérifient si la présence des ecclésiastiques dénoncés nuit à la tranquillité publique : si leur avis est conforme, le Directoire départemental sera tenu alors de prononcer la déportation.

Nouveau *veto* royal, notifié officiellement à la Législative le 19 juin. Mais les patriotes d'Angers, qui avaient pourtant juré d'obéir au roi et de maintenir de tout leur pouvoir la Constitution, n'ont pas attendu jusque-là. Dès le dimanche 17 juin, appuyés par des bandes d'étrangers dont Angers est plein, ils convoquent, sans dire pourquoi, le clergé à la maison St-Aubin (aujourd'hui Préfecture), procèdent à l'appel nominal, arrêtent les insermentés, les conduisent, sous les huées de la populace, au Petit Séminaire (aujourd'hui Ecole régionale des Beaux-Arts), et là, dans cet immeuble qui pouvait contenir à peine 100 jeunes gens, les emprisonnent, entassés les uns sur les autres, au nombre de 371. « Journée affreuse, » dit notre document.

Deux mois après, un honnête citoyen d'Angers écrit (16 août) au ministre de l'Intérieur, Roland, pour se plaindre des mauvais traitements infligés aux prêtres enfermés au Séminaire. Roland, le 24, mande aux administrateurs du département :

« On me marque que les 400 prêtres qui sont enfermés depuis deux mois dans le Séminaire d'Angers, y éprouvent toutes sortes de vexations de la part de la garde nationale de cette ville ; qu'ils viennent d'être mis, pendant six jours de suite, sur la paille, au pain et à l'eau, et que plus de la moitié de ces prêtres sont âgés de 60 à 80 ans, et infirmes. Vous savez que si les circonstances difficiles dans lesquelles nous nous trouvons peuvent excuser des mesures extraordinaires contre les citoyens prévenus d'animosité contre la Révolution, l'humanité et la justice exigent, du moins, que ces mesures ne soient aggravées par aucun acte particulier de persécution et de barbarie. Vous voudrez bien faire vérifier les faits, et donner les ordres que vous jugerez nécessaires pour faire respecter, dans ces individus, l'humanité souffrante, jusqu'à ce que la loi dont s'occupe l'Assemblée Nationale vous mette à portée d'agir légalement envers eux. »

Roland écrivait ces lignes le 24 août 1792 ; la loi dont il parle fut votée le 26 : elle expulsait de France tous les ecclésiastiques insermentés. Les détenus d'Angers, à l'exception des sexagénaires et des infirmes, furent mis en route le 12 septembre à destination de l'Espagne. On transféra, le 30 novembre, les vieillards et les infirmes à la prison de la Rossignolerie (aujourd'hui Lycée), d'où l'armée vendéenne les libéra le 18 juin 1793.

Sur la Révolution en Anjou, voir encore, dans *Revue Intern. des Sociétés secrètes,* 16 déc. 1923, p. 957-974, l'histoire de la « Société populaire » de Beaufort, district de Baugé, sous la Terreur, par Pierre Colmet : le registre des délibérations s'ouvre le premier tridi de frimaire an II et se ferme sur la 92e séance, le 1er floréal an III. C'est un monument de sottise et de lâcheté : à Beaufort comme ailleurs, comme à Paris même, on était terroriste par peur. Tous ces gens n'étaient bien que les « Fantoches de la peur, » comme on les a appelés. Voir encore, dans ce sens, ce que nous racontions, l'autre jour, du sauvetage des reliques de S. Martial à Limoges. A Beaufort comme partout, Thermidor a déterminé l'évolution de la « Société populaire » dans un sens anti-terroriste, évolution très prudente, entourée de toutes les précautions imaginables : il faut attendre, vérifier si le terrorisme est bien mort. Cela rappelle l'anecdote de l'historien romain :

« Caligula n'est plus ! — Qui donc l'a tué ? — Cherea. — C'est abominable ! Un si grand génie : à vingt-neuf ans ! Etes-vous sûr qu'il est bien mort ? — On a vu son corps percé de trente coups. — Oui ? Alors vive Cherea ! »

Sur le rôle décisif des « Sociétés de pensée » dans la préparation de la Révolution et dans l'organisation de la Terreur, voir *Ami* 1921, p. 562-566. C'est dans l'activité de ces « Sociétés de pensée » que le regretté Augustin Cochin cherchait la solution de ce que M. Pouget de Saint-André appelle *l'énigme révolutionnaire* (dans son récent livre, **Les auteurs cachés de la Révolution française,** *d'après des documents inédits,* in-8 écu de 296 p., 10 f., Paris, Perrin). L'action des « Sociétés de pensée » a été étonnante, stupéfiante, et nous ouvre les portes de la cuisine où s'est préparée la Révolution. Mais cette action elle-même, où prenait-elle sa direction ? Pourquoi les cahiers des Etats Généraux semblent-ils dictés par un comité occulte qui a substitué ses idées à celles des diverses provinces françaises (cf. *Ami* 1911, p. 163-166) ? Une fois rédigés, qui a payé la propagande ? qui a annoncé le même jour dans toute la France l'arrivée de brigands imaginaires et créé de toutes pièces « la grande peur, » prétexte pour armer le peuple et fabriquer une garde nationale ? Comment est-ce une assemblée royaliste qui a proclamé la République, alors que personne ne se disait républicain en France, sauf un Anglais qui avait passé par l'Amérique, un Prussien et un Belge, Thomas Paine, Anacharsis Cloots et François Robert ?

« Une main invisible dirige la populace, » écrivait Lafayette le 24 juillet 1789.

« Tout le peuple de France est contre nous, disait Robespierre au Club des Jacobins. Notre unique espoir repose sur les citoyens de Paris. — Ne vous y fiez pas trop, répond Desfieux : à Paris même nous aurions le dessous, si le scrutin était secret. »

« Plus on s'est rapproché des instruments et des acteurs de cette catastrophe, et plus on y a trouvé d'obscurité et de mystère, lit-on au *Mémorial de Sainte-Hélène ;* cela ne fera que s'accroître avec le temps. »

C'est le cas de rappeler le mot du Juif anglicisé Disraëli (lord Beaconsfield) : « Le monde est gouverné par tout à fait d'autres personnages que ne se l'imaginent ceux qui ne se trouvent pas derrière les coulisses. »

Si c'est la haine du peuple contre les classes privilégiées qui a fait la Révolution, comment expliquer la

proportion si faible d'aristocrates guillotinés, environ 5 °/₀ du total des condamnés ?

Si c'est la franc-maçonnerie, pourquoi a-t-on fermé les loges en 1793, et pourquoi tant de francs-maçons guillotinés ?

Et pourtant il est certain que c'est la maçonnerie, dont nous avons jadis expliqué ici le redoublement d'infernale activité au cours des quinze années qui ont précédé 1789, c'est la maçonnerie qui fut la grande ouvrière de la Révolution. Un maçon, Sicard de Plauzoles, l'affirmait au convent de 1913 : « La franc-maçonnerie peut avec un légitime orgueil considérer la Révolution comme son œuvre. »

Aussi est-ce à elle que M. P. de Saint-André donne son Ier chapitre. Les autres « auteurs secrets de la Révolution » ne sont que des instruments aux mains de la Maçonnerie (laquelle d'ailleurs est elle-même l'instrument d'une puissance occulte supérieure) : Israélites, Protestants, Suisses, Autrichiens, Prussiens, Anglais surtout : c'est la main de l'Angleterre, des agents anglais, qui se retrouve partout, tout le long de la Révolution. On lira le détail de tout cela dans M. P. de Saint-André. Son livre, farci de noms propres et de faits précis, est dédié à Paul Bourget, ce qui nous en dit l'excellent esprit ; et il est d'une lecture entraînante.

VII. — Le capitaine de frégate Laurens, Chef de la Section historique de l'Etat-Major de la Marine, vient de publier un petit livre, **Le Blocus et la Guerre sous-marine** (1914-1918) (in-18 de 218 p., 5 f., Paris, Colin, préface de l'amiral Salaün), où est résumé l'essentiel des travaux publiés en France et à l'étranger sur cette partie capitale de la guerre.

L'Allemagne n'avait pas songé d'abord à la guerre sous-marine ; elle ne songeait même pas, le 1er août 1914, à faire intervenir sa marine. Elle comptait abattre rapidement l'armée française, et se retourner ensuite contre la Russie, qui ne tiendrait pas longtemps devant l'ensemble des forces allemandes. Sa marine n'interviendrait qu'au cas où l'Angleterre entrerait dans le conflit. Mais en ce moment-là, s'il arrivait jamais, l'Allemagne aurait occupé les ports français de la Manche, et tiendrait l'Angleterre sous sa menace.

La victoire de la Marne (5-12 sept.) volatilise tous ces beaux plans. Sur terre, la guerre se prolonge, risque de se prolonger indéfiniment ; et la maîtrise de la mer permet aux Alliés d'organiser le blocus de l'Allemagne. Le 3 novembre, l'Angleterre déclare *zone militaire toute la Mer du Nord :* les navires désireux de commercer avec les pays du Nord sont invités à passer par la rade des Dunes où on leur indiquera la route à suivre avec sécurité. — Protestation des Etats-Unis, au nom de leurs intérêts commerciaux en souffrance. En souffrance ? répond l'Angleterre : mais les exportations des Etats-Unis ont été de 110 millions de dollars en août 1914, 156 en septembre, 194 en octobre, 205 en novembre, 246 en décembre.

Heureusement, les maladresses des Allemands vont retourner l'opinion américaine. Dès la fin de 1914, des croiseurs allemands ont commencé à couler, sous des prétextes injustifiés, des paquebots neutres. Au début de 1915, l'idée de la guerre sous-marine germe dans les cervelles teutoniques. Guillaume II la décrète par sa déclaration du 4 février 1915 : sont déclarées zone de guerre toutes les eaux qui baignent les Iles Britanniques :

« Tout bâtiment de commerce ennemi y sera détruit sans qu'il soit toujours possible d'éviter les dangers qui menacent les équipages et les passagers... Quant aux neutres, ils courent le même danger, par suite de l'abus de pavillons neutres, prescrit le 31 janvier par le gouvernement britannique ; les hasards de la guerre sur mer ne pourront pas toujours éviter que les attaques ordonnées contre les navires ennemis ne tombent parfois sur des bâtiments neutres. »

Vive émotion chez les neutres. Protestation solennelle des Etats-Unis, 10 février. Le 7 mai, le *Lusitania,* venant de New-York, est coulé, sans avertissement, par l'*U-20,* non loin des côtes d'Angleterre : 1.145 personnes, dont 118 Américains, trouvent la mort dans la catastrophe.

Avec un président autre que Wilson, l'Amérique serait dès lors entrée en guerre. Elle envoie du moins une protestation énergique, déclarant « ne pouvoir admettre que la proclamation d'une zone de guerre d'où les bâtiments marchands ont reçu l'avertissement de s'écarter puisse constituer, à aucun degré, une restriction des droits des marins ou des citoyens américains, qui sont astreints, par leurs occupations régulières, à prendre passage sur des bâtiments marchands de nationalités belligérantes. »

L'Allemagne cède : le 6 juin, ordre est donné de n'attaquer aucun paquebot à passagers, même ennemi.

Bachmann, chef d'état-major général de la marine, et Tirpitz offrent leur démission. L'empereur la refuse. Mais le chancelier Bethmann-Hollweg n'a pas le courage de rendre public l'abandon de la guerre sous-marine : « Il n'avait pas, dit Tirpitz, assez de volonté pour renoncer totalement à la guerre sous-marine, mais il ne voulait la mener que pour la forme et pour sauver la face *devant l'opinion publique.* » Car l'opinion publique et la presse, en Allemagne, dès fin juillet 1914, ont toujours été féroces, aussi féroces qu'elles seront lâches et désemparées quand la situation catastrophique leur sera révélée en novembre 1918.

L'ordre du 6 juin ne reste pas longtemps lettre vivante. Le 19 août, torpillage du paquebot *Arabic,* sans avertissement : 47 non-combattants y perdent la vie, dont 4 Américains. — « L'heure est venue d'agir, s'écrie la *Tribune* de New-York ; parler plus longtemps serait encourager l'assassinat ; ce serait transiger avec l'infamie que de continuer des relations avec ces sauvages. »

L'Allemagne envoie excuses sur excuses ; et l'empereur signe l'ordre du 27 août, défendant de faire sortir aucun sous-marin pour la guerre commerciale, le long de la côte Ouest d'Angleterre et dans la Manche.

Bachmann démissionne, Tirpitz tombe en disgrâce. Mais le parti militaire ne désarme pas. Fin 1915, Falkenhayn, chef de l'état-major de l'armée, dans un rapport à Guillaume II, démontre que l'ennemi principal est l'Angleterre, qu'il faut avant

tout la mettre hors de cause en agissant sur son point le plus vulnérable : son trafic maritime ; donc reprendre la guerre sous-marine sans aucune restriction ; l'Angleterre sera en quelques semaines rendue à merci. Tirpitz appuie ; la presse presque tout entière excite l'opinion.

Fin février 1916, l'empereur cède à la poussée de l'opinion publique : le 24, il lance ordre de reprendre la guerre de course contre le commerce, provisoirement après avertissement, sauf pour les transports de troupes et les bâtiments de commerce armés qui devront être coulés sans avertissement ; quant aux paquebots, même armés, on continuera à les épargner.

Mais ceci ne fait pas l'affaire de Bethmann-Hollweg, qui reprend l'offensive et expose les dangers où l'Allemagne va être précipitée. L'empereur se laisse convaincre, et accepte la démission de Tirpitz, qui part en faisant figure de martyr aux yeux de la grande masse du peuple.

En fait, les autorités maritimes ne renoncent pas à la guerre sous-marine : torpillages, sans avertissement, du vapeur hollandais *Tubantia,* le 16 mars, puis, le 24, du paquebot français *Sussex,* celui-ci avec pertes de vies américaines.

L'Amérique menace de rupture diplomatique. Après divers échanges de vues, l'Amirauté allemande finit par donner ordre, le 26 avril, à tous les sous-marins qui sont à la mer, de rentrer immédiatement.

Les sous-marins passent le mois de mai à préparer la bataille du Jutland (31 mai), où la flotte allemande n'échappe à un désastre que par la fuite. De nouveau, on songe, en Allemagne, à la guerre sous-marine : la bataille du Jutland a démontré qu'on n'obtiendrait pas de décision par les forces de surface. L'empereur résiste d'abord à la poussée de l'opinion. Mais l'échec de l'offensive de Verdun vient encore aggraver le marasme allemand. Vraiment, il n'y a plus de salut que dans la guerre sous-marine. Le 6 octobre, l'Amirauté en décide la reprise, toutefois après avertissement préalable. Mais avertir les gens, cela expose trop souvent à rater son coup. Ce qu'il faut à l'Allemagne, c'est la guerre sous-marine sans restrictions.

L'Allemagne va être satisfaite. Le 9 janvier 1917, Ludendorff arrache à l'empereur l'ordre suivant :

> Je donne l'ordre de commencer le 1er février la guerre sous-marine sans restrictions avec toute l'énergie possible...

Ludendorff a assuré que la marine allemande se fait forte de détruire 600.000 tonnes de bâtiments ennemis par mois, ce qui mettra l'Angleterre à genoux au bout de cinq mois, avant la moisson de 1917. En fait, les résultats des premiers mois exaltent toutes les espérances : 540.344 tonnes coulées en février, 578.253 en mars, 874.756 en avril.

Avril 1917 marque l'apogée de la guerre sous-marine. Les marines de l'Entente ont enfin mis au point leurs moyens de défense et d'attaque, et désormais les transports se font avec un minimum de pertes à travers toutes les mers. L'Amérique est entrée en guerre (rupture des relations diplomatiques avec l'Allemagne le 3 février 1917, déclaration de guerre le 2 avril suivant) et transporte chaque mois des centaines de mille hommes sans en perdre un seul. L'intervention américaine a pour premier effet de resserrer dans des proportions terribles le blocus économique autour des Empires centraux, en même temps que les essais méthodiques de destruction des sous-marins donnent des résultats de plus en plus probants.

C'est l'échec définitif de la guerre sous-marine, le suprême espoir de l'Allemagne. C'est, du même coup, dès la fin de 1917, l'affaissement du moral du peuple allemand ; et c'est, dans la marine, un esprit de révolte qui se révèle dès la fin d'août 1917 par les mutineries des matelots de Wilhelmshaven et qui ne cessera de s'aggraver après qu'en janvier 1918 les Anglais auront publié la liste des sous-marins détruits (près de 200) et le chiffre du tonnage allié coulé (inférieur de près de moitié aux chiffres officiels donnés par l'Amirauté allemande, passée maîtresse en bourrage de crânes), en même temps que les Américains font connaître le nombre d'hommes transportés chaque mois en France. Les révoltes se multiplient sur la flotte de haute mer ; les matelots refusent d'embarquer sur les sous-marins. Le 3 novembre, révolte générale à Kiel : matelots et ouvriers, la plupart armés, attaquent les prisons militaires et libèrent les détenus. L'émeute se rend maîtresse du port de guerre et de l'arsenal ; tous les bateaux sur rade arborent le drapeau rouge ; la grève générale est décrétée le lendemain ; l'émeute gagne Wilhelmshaven (près des bouches du Weser) et Travemünde (près Lübeck) ; toutes les escadres se rallient aux révolutionnaires.

Le 5 novembre, les Ministres des nations neutres à Berlin sont informés officiellement par le Gouvernement impérial que la guerre sous-marine sera désormais conduite d'après les principes en vigueur avant janvier 1917 !

Trop tard ! L'Allemagne avait mis son espoir en la guerre sous-marine : c'est l'échec de la guerre sous-marine qui déclenche la catastrophe.

VIII. — Il faut suivre le détail de tout cela à travers l'exposé du capitaine Laurens, bondé de faits et de chiffres. Son livre fait partie de cette Collection Armand Colin où paraissent, sur les multiples branches des connaissances humaines, œuvre toujours de spécialistes, de petits volumes in-16, de 200 à 220 pages chacun et du prix uniforme de 5 f., illustrés d'abondantes figures documentaires, et dont l'ensemble commence à former une véritable encyclopédie, sans cesse accrue et rajeunie par la publication de volumes nouveaux. Voir déjà ce que nous en avons dit l'an dernier, p. 653. — Y ont paru depuis, outre le livre du capitaine Laurens :

La Grande Guerre 1914-1918, par le général Thévenet : déjà signalé ici par ailleurs ;

Les Méthodes actuelles de la Chimie, par Pierre Jolibois, prof. à l'Ecole des Mines : expose, avec le minimum de formules, les méthodes expérimentales ou théoriques d'un usage courant dans la Chimie moderne ; établit (et c'est par là que ce travail retiendra nombre de nos

confrères) la liaison entre les idées abstraites et leur réalisation par des exercices expérimentaux, et comment la science physico-chimique ne progresse et ne vit que par les secours alternés qu'elle reçoit d'abord du domaine des abstractions, puis du laboratoire des recherches expérimentales. L'esprit philosophique est utile à tout, même en chimie. La chimie remonte de l'expérience à la théorie, mais aussi elle descend de l'idée génératrice à la vérification concrète : par quels intermédiaires, c'est ce que l'on verra dans ce livre ;

L'Atmosphère et la prévision du temps, par J. Rouche, Capitaine de Corvette, prof. à l'Ecole Navale. M. Rouche a été Chef du Service météorologique des Armées et de la Marine. C'est un livre vécu qu'il nous donne. Il indique brièvement, en 50 pages, les procédés d'observation employés en météorologie, puis il expose, avec toute la prudence d'un savant, les résultats acquis jusqu'à ce jour, en s'étendant assez longuement sur les applications de la météorologie à la prévision du temps (à brève ou à longue échéance), aux arts militaires, à l'aéronautique, à l'agriculture ;

L'Après-guerre et la politique commerciale, par Cl.-J. Gignoux, prof. à la Faculté de Droit de Nancy : politique commerciale de la France d'abord, grands courants ensuite de la politique commerciale à l'étranger, chez les Alliés, chez les neutres, chez les Allemands. La science économique ne s'était jamais trouvée en présence d'une expérimentation aussi vaste que celle que nous a offerte le conflit mondial avec ses suites qui ne sont pas près de s'épuiser. Ces suites, c'est surtout dans le commerce international qu'elles ont sévi et continuent à sévir, grâce à la qualité des remèdes « trop souvent primaires, incohérents, ou d'une inquiétante originalité » apportés par les gouvernements, — grâce surtout à l'égoïsme de l'Angleterre, dont la politique de droits à l'exportation sur les matières premières « restera un des attentats les plus flagrants contre la vie économique des peuples concurrents » ;

Les Coopératives de Consommation en France, par Bernard Lavergne, prof. à la Faculté de Droit de Nancy. La coopération était partout à l'ordre du jour bien avant la guerre : la guerre en a encore multiplié la popularité et a fait aux coopératives une réclame nouvelle, en révélant à tous l'étendue des services qu'elles peuvent rendre. Si bien que les pouvoirs publics en France ont commencé à reconnaître que la coopération est appelée à devenir une puissance publique et lui ont accordé un certain droit de contrôle, en particulier sur l'établissement du prix des principales denrées de large consommation. M. Lavergne, après de rapides vues d'ensemble sur l'extrême variété des sociétés dites coopératives (le principe coopératif, le principe corporatif ouvrier ou patronal), expose 1° *les faits :* historique succinct de la coopération en France avant la guerre ; méthodes nouvelles adoptées depuis la guerre, méthode de concentration des sociétés locales, méthode de concentration aussi de l'autorité commerciale entre les mains d'un ou de deux administrateurs-délégués, progrès réalisés par les organismes centraux de la coopération (Fédération Nationale et Magasin de Gros des coopératives de consommation) ; problème de la production et de l'épargne dans les Coopératives de Consommateurs ; et 2° *la doctrine coopérative :* problèmes du salariat et de la grande industrie en régime coopératif ;

Eléments de Paléontologie, par L. Joleaud, Maître de Conférences à la Faculté des Sciences de Paris. Ce n'est qu'un tome I, où l'on nous donne 1° une étude comparative de nombreux types d'invertébrés marins primaires, très différents de ceux qui vivent de nos jours, et 2° un examen détaillé de quelques grands groupes des temps secondaires. Les mammifères tertiaires et l'Homme préhistorique seront pour un tome II à paraître. Mais dès maintenant l'on est émerveillé de la sûreté scientifique avec laquelle l'auteur, pour nous présenter une vue synthétique exacte, a su choisir, parmi l'infinie variété des formes disparues, les classes et les ordres botaniques ou zoologiques qui fournissent les exemples les plus remarquables des diverses modalités de l'évolution (53 figures) ;

Le Félibrige, par Emile Ripert, prof. de langue et littér. provençales à l'Université d'Aix-Marseille : un précis qui sera le bienvenu, car il comble une lacune. Nous avions sur le félibrige quelques bons livres, comme *La Renaissance provençale au XIX° siècle 1800-1860,* de M. Ripert aussi (mais à 15 f., Paris, Champion), *L'Anthologie du Félibrige,* d'Armand Praviel et J.-R. de Brousse (Paris, Nouv. Libr. Nationale), *Les Maîtres du Félibrige,* du P. Cornut, S. J. (études sur Jasmin, Roumanille, Mistral, Verdaguer, etc. ; Paris, Téqui), le *Mistral* de Pierre Lasserre (Payot), le *Mistral* de José Vincent (Beauchesne), etc. Mais rien de tout cela ne remplaçait un précis, dont la nécessité se faisait d'autant plus sentir que les historiens de notre littérature sont en général muets sur le Félibrige, sous prétexte que c'est un mouvement qui ne fait point partie de la littérature française. Tout de même il s'est développé en terre française, sur une partie importante du territoire français. Aussi lira-t-on avec délices le tableau qui nous est tracé de sa brillante carrière, depuis ses origines, brièvement rappelées (découverte des troubadours dans la seconde moitié du XVIII° siècle, grâce aux travaux de La Curne de Sainte-Palaye † 1781), jusqu'à son organisation et son épanouissement : Frédéric Mistral († 1914), puis les amis et les disciples de Mistral, la littérature félibréenne hors de la Provence (Languedoc, Gascogne, Périgord et Limousin, Auvergne, Velay et Dauphiné), son influence sur la littérature française, sur le régionalisme, sur l'idée latine [1].

IX. — *Eclaircissement théologique sur le signe de la Croix,* par le P. Lemonnyer, O. P., dans *Vie spirituelle* de mars. Pour bien comprendre le signe de la Croix, il faut le regarder comme étant par lui-même et du moins en premier un acte *inaugural,* c.-à-d. le geste naturel de qui commence de prier ou d'agir.

Dans l'usage liturgique, — étant mis de côté les cas, du reste nombreux, où il appartient à un rite de bénédiction, — c'est bien avec ce caractère inaugural qu'il nous apparaît le plus ordinairement. Les Heures de l'Office commencent par une formule, *Deus in adjutorium,* qu'un signe de Croix accompagne. En revanche, nul signe de Croix ne les conclut. S'il arrive que le signe de la Croix soit prescrit au cours des Heures, c'est au *début* de quelque formule plus solennelle de prière, comme le *Magnificat,* le *Benedictus.* Les exceptions que l'on peut alléguer sont plus apparentes que réelles :

[1] *Correspondant* du 10 avril, travail de M. Praviel sur *Le VI° centenaire du Gai Savoir,* autrement dit, le 600° anniversaire des concours poétiques que des textes indiscutables nous montrent organisés en 1324 par sept Troubadours ou Docteurs du Gai Savoir, et qui depuis se sont continués sans interruption, sauf aux temps révolutionnaires, avec des titres et des succès divers, jusqu'à l'actuelle Académie des Jeux Floraux, conservant fidèlement leurs caractères originaires essentiels : culte de la poésie et de l'idéal, louange de Notre-Dame, et, avec le concours des pouvoirs publics, récompense des poètes au moyen de fleurs d'or et d'argent liturgiquement bénites par l'Eglise en la fête de l'Invention de la Sainte Croix.

M. Praviel, lui-même Maître ès-Jeux et Mainteneur de l'Académie des Jeux Floraux, cite ces vers, assurément touchants, de son ami le poète J.-R. de Brousse :

Les autres villes ont chacune leurs richesses :
L'une fond des canons ; l'autre, douce aux paresses,
Vend ses golfes d'azur embaumés de jardins ;
L'une vend de la soie et l'autre vend des vins...
Ici, nous n'avons rien. Pauvre, mais non jalouse,
La ville est la Cité d'Isaure ; et c'est Toulouse,
Verger du Gai Savoir, où ne poussent jamais
Que les strophes, ces fleurs divines des sommets...

par exemple, l'*Adjutorium nostrum* de la fin de Prime, avec le signe de Croix qui l'accompagne, ne sont pas là pour clore Prime, mais pour inaugurer le labeur du jour commençant : les moines, avant de partir aux champs, venaient demander la bénédiction de l'Abbé. De même si les Complies ne semblent pas s'inaugurer par le signe de la Croix, mais par la *Lectio brevis*, c'est que cette *Lectio* ne faisait pas partie d'abord des Complies : elle représente tout ce qui nous reste de l'ancienne *Collatio*, lecture ou conférence spirituelle de l'après-vêpres. Cette *Collatio* avait lieu au chapitre, tandis que l'Office des Complies devait se célébrer au chœur. Quand elle était terminée, le président donnait le signal du départ pour le chœur par l'*Adjutorium* accompagné du signe de la Croix. Si la *collatio*-conférence a été ensuite rattachée à Complies et s'est faite au chœur, c'est probablement à l'époque où le *potus* qui d'abord s'intercalait entre la *Collatio* et Complies, s'est agrémenté d'un léger repas ; et l'on sait comment ensuite c'est à ce repas sommaire qu'est resté attaché le nom de *collatio*.

De même, pour ce qui est de l'usage privé, le signe de la Croix y apparaît plus naturellement et avec une signification plus évidente au début qu'à la fin de la prière et de l'action : « De soi, il est vraiment l'acte par où l'on commence quelque chose. »

Pourquoi ? La prière s'adresse proprement à Dieu. Il faut donc que nous nous mettions en présence de Dieu. C'est par un acte de foi que nous le ferons. Arrivés ainsi en présence de Dieu, avec le dessein audacieux de lui adresser la parole, de lier conversation avec Lui, Dieu nous regarde, Dieu attend. Comment allons-nous nous faire connaître ou reconnaître de Dieu ? Quels titres déclinerons-nous à être reçus, à trouver accueil, à être écoutés de Dieu ? Qui va nous présenter ?

La présentation idéale, n'est-ce pas le signe de la Croix ?

La face de Dieu interroge : « Qui es-tu, toi qui montes de la terre, ô créature ? » Et voici que, surmontant notre émoi, graves, nous disons le mot, le grand mot : Au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Ce mot, auquel nous prenons à peine garde, stupides que nous sommes, parmi la routine de notre vie pieuse, c'est le mot caché que nulle créature, fût-elle angélique et plus qu'angélique, ne pourrait savoir si Dieu lui-même ne le lui avait révélé. C'est l'inaccessible mystère de la vie divine. C'est la suprême confidence de Dieu à ses amis, à ses enfants. — « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître. Je vous ai donné le nom d'amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai confié. » Il leur a dit tous ses secrets, qui sont ceux du Père. Or il n'y en a pas de plus intime que celui-là, que ce mystère du Père engendrant éternellement son Fils, de l'Esprit-Saint procédant éternellement du Père et du Fils dont il est le mutuel Amour. Ceux donc qui savent cela et le disent, se révèlent amis de Dieu, ses fils et ses filles chéris. Le regard de Dieu s'est attendri soudain et nous accueille. Nous sommes de la maison et de la famille. Nous avons le mot.

Et en même temps que nous prononçons ce mot, nous traçons sur nous, d'un geste large, le signe de la Croix. Que signifie ce signe... ? Que nous faisons profession d'être chrétiens ? Oui ; mais beaucoup plus que cela. — Que nous nous réclamons de Jésus-Christ, « en qui nous avons, par la foi en Lui, la hardiesse de nous approcher de Dieu avec confiance » (Eph. III, 12) ? Oui ; mais beaucoup plus encore. — Il signifie que nous appartenons à Jésus-Christ, en qui, comme chrétiens et dans l'ordre de la grâce, « nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Act. XVII, 28), ne faisant avec lui qu'un seul Christ mystique, dont il est la tête et nous les membres. Par ce signe, nous nous configurons à lui dans son grand acte rédempteur, dans son attitude caractéristique qui est la nôtre aussi : — « Je suis cloué avec le Christ en la croix. » — Et ainsi, d'un simple geste, nous évoquons devant Dieu la chère vision de son Fils crucifié, avec lequel nous protestons ne faire qu'un, et tout le grand dessein que l'amour de ce Fils chéri lui a inspiré : — « Car ceux qu'il a distingués d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils pour qu'il soit un premier-né parmi un grand nombre de frères. » Et ainsi :

Même pécheurs, nous demeurons des frères de Jésus-Christ qui, par le signe de la Croix, ont pris soin de se couvrir du beau sang vermeil par lequel toutes les souillures sont lavées. Nous pouvons, maintenant, parler à Dieu, tout dire et ne rien taire de notre misère et de notre détresse. Nous pouvons lui rendre nos devoirs et, ce qui est le comble, oser même lui dire notre amour. Il sait qui nous sommes ; ce n'est pas sa Majesté, c'est son cœur de Père qui nous écoute.

Voilà quelle est la valeur incomparable du signe de la Croix comme rite inaugural de la prière.

A l'issue de la prière, la liturgie ne le prescrit pas, mais la piété des fidèles aime à le tracer de nouveau. Et alors on peut lui attribuer la signification du salut par où l'on prend congé, d'un geste d'adieu ; mieux encore, en faire un acte d'espérance : de même que la vertu de ce signe nous a valu, au début, la bienveillante audience de Dieu, de même nous pouvons espérer qu'en le renouvelant, nous l'inclinerons à nous exaucer.

Il y a les cas aussi, avons-nous dit, où la liturgie nous l'impose au cours de la prière, au moment de dire ou d'entendre lire quelque pièce plus solennelle et sacrée : alors, « l'on serait bien tenté d'y voir l'influence d'un sentiment analogue à celui qui s'affirme dans la formule d'introduction au *Pater* de la Messe : *Præceptis salutaribus... audemus dicere.* Nous réveillons en nous-mêmes la pensée de ce que nous sommes et nous le rappelons à Dieu. »

Le peuple chrétien enfin aime à sanctifier par le signe de la Croix les diverses actions de la journée. Il a alors la valeur d'une direction d'intention. Toutes nos actions doivent être pour Dieu : le problème est de leur assurer une intention suffisamment explicite et actuelle. Or, pour y arriver, le signe de la Croix est l'idéal du moyen court et efficace. — *Au nom du Père...* : cela signifie bien, en premier lieu, que nous allons agir de la part des trois Personnes divines et pour leur compte : c'est une affirmation claire et énergique de notre

intention d'offrir notre travail pour la gloire de Dieu. — *Au nom du Père... :* c'est encore un acte d'espérance, puisque cela veut dire que nous allons agir par l'autorité des trois Personnes divines et avec leur puissance souveraine, donc avec confiance. Et nous avons besoin de confiance pour agir. Agir, en effet, c'est toujours, dans une mesure quelconque, nous jeter dans la mêlée des forces naturelles avec la prétention de faire prévaloir notre propre force, dans le conflit aussi des volontés humaines discordantes avec l'intention de faire triompher la nôtre. Sur qui devons-nous compter pour y réussir ? Sur Dieu ; et c'est ce qu'affirme notre formule : *Au nom du Père...*

A la formule s'unit le signe lui-même, le signe du Christ crucifié, affirmation de notre appartenance au Christ, de sa vie en nous qui sommes ses membres, de notre vie en Lui qui est notre tête. *Vivo ego, jam non ego...* Tracé sur nous, ce signe est une déclaration formelle que nous voulons agir par la grâce du Christ et l'engager à fond dans l'entreprise, petite ou grande, à laquelle nous nous portons. C'est l'affirmation que nous allons faire acte de membre du Christ, de membre qui ne fait qu'un avec son Chef ; que, en nous et par nous, c'est Jésus-Christ qui va agir.

Voyez maintenant si le P. Lemonnyer est fondé à nous parler, en terminant, de « la valeur inouïe du signe de la Croix pour la prière et pour l'action. » Qu'en faisons-nous cependant en pratique ? et comment le faisons-nous ?

Lorsque, sur le point d'entreprendre quelque action distincte et notable, il siérait de préciser notre intention et de créer en nous une atmosphère surnaturelle propice, qui de nous, en dehors des cas tout à fait graves ou que la routine a déterminés, qui de nous songe à s'en servir ?

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Comment accorder avec les canons 1391 et 1399-5° l'approbation donnée à certains livres de piété où l'on trouve, *sans aucune annotation,* la traduction en langue vulgaire de l'évangile et de l'épître du dimanche ? Ces livres ne tombent-ils pas sous la loi de l'*Index ?*

R. — Le can. 1391 exige pour l'impression des « versions des Saintes Ecritures en langue vulgaire » ou bien l'autorisation apostolique, ou bien que l'impression en soit faite sous la surveillance des Evêques *et* avec des annotations accompagnant le texte, annotations qui doivent être tirées des Pères de l'Eglise ou des œuvres des savants catholiques.

L'autorisation pontificale n'est soumise à aucune condition, et cela se comprend, puisque le Pape a la suprême autorité, qu'il l'exerce par lui-même ou par les Congrégations, Offices ou Tribunaux de la Curie Romaine.

Si l'autorisation apostolique n'existe pas, il faut que les Evêques aient surveillé l'impression, ce qui est une garantie de la pureté de ce texte, au point de vue catholique. Il est nécessaire, *en plus* [1], que, pour éclairer le texte, on l'accompagne de notes explicatives. Ces notes doivent être empruntées, soit aux commentaires écrits par les Pères, soit aux travaux faits par des savants, écrivains d'une science sûre et d'une orthodoxie reconnue.

Si ces conditions ne sont pas remplies, ces versions ou traductions des livres saints sont prohibées *ipso jure,* c'est-à-dire, sans qu'il soit besoin qu'aucune autorité ecclésiastique intervienne pour en défendre la lecture et l'usage. Ceci de par le c. 1399-5°.

Cette législation est très claire.

Mais les livres dont vous parlez, où se trouve, sans annotations, la traduction en langue vulgaire de l'épître et de l'évangile des dimanches, ne sont pas visés par le c. 1391, ni par conséquent par la prohibition du c. 1399-5°.

D'abord les termes mêmes du c. 1391, « *versiones Sacrarum Scripturarum,* » *les versions des saintes Ecritures,* indiquent qu'il s'agit de la traduction, sinon de l'Ancien Testament ou du Nouveau en entier, au moins d'une partie considérable et formant un tout, comme un livre de l'Ancien Testament, un Evangile, une Epître, dans sa teneur complète. Cela indique aussi des morceaux choisis, si les passages sont tellement nombreux qu'ils forment un tout considérable qui constitue un livre, même une brochure déjà importante : tel est du moins notre sentiment. Ces termes ne peuvent donc pas s'appliquer aux traductions des cinquante-deux épîtres et évangiles des dimanches de l'année.

De plus et surtout, ces traductions dont vous parlez se trouvent dans des livres spéciaux, et ces livres auxquels vous faites allusion, sont, ou bien des Paroissiens, ou bien des Evangéliaires ou des Epistolaires. Mais précisément ces livres sont des livres liturgiques ; le canon qui les vise, c'est donc le c. 1390, et non pas le c. 1391.

Il est requis pour ces livres liturgiques la seule attestation, donnée par l'Ordinaire du lieu de l'impression, ou l'Ordinaire du lieu de la publication, qu'ils sont bien conformes aux éditions approuvées par l'Eglise pour être ses livres liturgiques, aux éditions typiques.

Il n'est donc plus question ici de notes. On peut, par conséquent, imprimer en langue vulgaire, des missels, paroissiens, livres d'heures, quel que soit le nom qu'on leur donne, contenant les Epîtres et Evangiles soit des dimanches, soit de tous les jours de l'année, et de même des parties du Missel, comme l'Evangéliaire ou l'Epistolaire, ou tous les deux réunis, sans que les passages de l'Ecriture Sainte qui se trouvent traduits dans ces livres soit accompagnés des notes patristiques ou autres, exigées par le c. 1391, mais pour des livres d'un genre tout à fait différent.

[1] Cf. la réponse de la Commission du Code, 20 mai 1923, § VIII (*Ami* 1924, p. 238, col. 1.)

Q. — D'après le can. 709, les femmes ne peuvent être agrégées aux Confréries que pour gagner les indulgences.

L'*Ami* pourrait-il nous dire comment doit se faire cette agrégation pour les Confréries du Saint-Sacrement ? Il ne peut être question ni d'habit, ni de voile, ni d'insigne quelconque.

R. — Vous avez la réponse à votre question au § 2 du c. 709 : « Les femmes peuvent seulement *être inscrites* dans les confréries pour le gain des indulgences et des grâces spirituelles concédées aux membres des confréries. »

Inscrivez-les donc sur les registres de votre confrérie, sans autre forme de procès ou de solennité. Et c'est ainsi que cela se pratique partout.

Q. — N'y a-t-il pas contradiction entre la doctrine exposée dans votre n° du 29 nov. 1923, p. 760, 1re col., ad I, et celle de votre n° du 10 janvier 1924, p. 24, 2e col., ad II ?

Il s'agit du jeûne eucharistique à observer par le prêtre. Votre 1re interprétation dans le conflit entre le jeûne eucharistique et l'obligation pour les fidèles d'assister à la messe le dimanche ou un jour de fête me semble bien dure et je préfère de beaucoup la seconde. Deux lignes de l'*Ami* suffiront à ma tranquillité.

R. — L'apparence de contradiction qui vous a frappé disparaîtra, si vous voulez bien remarquer que, dans le 1er article par vous allégué, le cas qui vous intéresse est surtout envisagé et résolu par rapport au *décret* du St-Office, tandis que dans le second, c'est la seule solution générale de *théologie* morale commune qui est en jeu.

Il était à craindre, ainsi que le prouve la question de notre correspondant (1er art.), qu'on ne tirât du décret des déductions qui n'y étaient point contenues, et qu'on ne voulût s'appuyer sur son autorité pour renforcer l'opinion large dont il est fait état dans la seconde réponse. Aussi a-t-on répondu tout d'abord en comparant la lettre et l'esprit du décret avec l'opinion sévère, « *probabilior* » pour ne pas dire plus, qui considère la loi du jeûne eucharistique comme étant de plus grave importance et obligation que le précepte de l'assistance à la messe pour les fidèles un jour en passant.

Néanmoins, puisque nous parlions « théologie » et non plus « décret » dans le second article, nous devions, en narrateur fidèle tout au moins, signaler l'existence de l'opinion, aujourd'hui devenue probable, qui excuse *a jejunio*, sous certaines expresses réserves (surtout le *scandale*), dans la circonstance que visait le cas proposé.

Le gros danger de cette opinion saute aux yeux. C'est une porte ouverte à des abus *faciles* et *multiples*, qui pourraient vite atteindre, dans l'esprit du prêtre, et dans la mentalité générale des fidèles, la loi du jeûne eucharistique ; et cette atteinte ne serait pas sans aboutir, par contre-coup inévitable, à une diminution de la foi en la présence réelle, nous voulons dire à l'atténuation d'un argument rituel liturgique précieux pour la meilleure conservation privée et publique de la foi à la présence réelle.

C'est ce qui nous a toujours empêché de nous montrer franchement favorable à cette opinion « *large*, » dans le cadre doctrinal d'enseignement public de nos colonnes. Nous ne voulons ni ne pouvons condamner le prêtre qui, en circonstance absolument exceptionnelle, urgente, et *secrète*, se formerait la conscience sur ce point-là conformément au sentiment « *benignior*, » et cela, sans en souffler mot à *personne*, même pas à un confrère quelconque. Mais nous sommes bien davantage disposé à féliciter celui qui garderait toujours au fond de la pensée l'intention prédominante de rester fidèle à la loi « *précieuse* » du jeûne eucharistique.

Q. — On m'a présenté dernièrement au baptême un enfant dont le nom sur le bulletin de naissance était : *René*. Je le baptise, croyant baptiser un garçon, et quelques jours après j'apprends qu'il y a eu erreur à la mairie, et que le prétendu garçon était une fille. Le baptême est-il valide ?

R. — Comme il est probable que vous n'avez pas mis à la collation du sacrement une condition comme celle-ci par ex. : *si tu es un garçon*, tranquillisez-vous. Vous aviez l'intention de rendre chrétien le petit être humain que l'on vous présentait. Faites seulement les changements nécessaires au registre.

Mais que devient le Rituel dans tout ceci ? Ne pose-t-on pas dans votre diocèse une question dans le genre de celle-ci : « Quel enfant présentez-vous à l'Eglise ? » Si la question existe, comme c'est probable, avez-vous des motifs suffisants pour vous abstenir de la poser ? Que le bulletin de la mairie vous serve à mieux transcrire les noms des père et mère, très bien. Mais l'Eglise n'a pas encore admis que ce bulletin puisse faire foi au point de dispenser le ministre du sacrement des questions que le Rituel impose.

Q. — Un prêtre qui vient d'être obligé de porter un dentier complet, a cherché dans la collection de l'*Ami* et n'a pas trouvé la réponse au doute que voici :

Quand on reprend son appareil dentaire (qui a trempé dans l'eau toute la nuit) le matin avant la messe, je crois qu'il n'est pas nécessaire de l'essuyer pour le sécher avant de l'introduire dans la bouche, l'eau qui y reste adhérente n'étant pas prise *per modum potus*, mais pouvant être considérée à l'instar de ce qui reste d'eau adhérente à la bouche après qu'on se l'est rincée à l'eau fraîche avant la messe. Ai-je raison ?

R. — Votre solution est exacte. L'eau adhérente au dentier n'est pas plus un obstacle au jeûne eucharistique que celle qu'on introduit dans la bouche pour le nettoyage ordinaire des dents à la brosse, opération parfaitement permise, sous la réserve, bien entendu, qu'on s'abstienne d'en avaler, ce qui réaliserait le *per modum potus*.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 21 maii 1924.
Eug. LINDECKER, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LAGNY. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNÉE (5e série) N° 22 29 MAI 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Bulletin d'Écriture Sainte

Sommaire

I. Le problème de la composition de l'Evangile selon S. Matthieu *(suite)* [1]. — 2° L'Evangile araméen de S. Matthieu et les autres Synoptiques : *a)* L'Evangile araméen de S. Matthieu et l'Evangile de S. Marc ; *b)* L'Evangile araméen de S. Matthieu et l'Evangile de S. Luc ; *c)* Les arguments mis en avant par la critique interne n'imposent pas la priorité de l'Evangile de S. Marc sur celui de S. Matthieu.
II. La traduction grecque de l'Evangile de S. Matthieu et les deux autres Synoptiques.
III. Compte rendu bibliographique : Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique.*

§ 1er. — *Le problème de la composition de l'Evangile selon S. Matthieu* (suite)

D'après les données traditionnelles les plus dignes de foi, l'Evangile selon S. Matthieu a été composé en Palestine [2] pour les croyants venus du Judaïsme [3]. L'examen d'ensemble ou de détail de cet Evangile, le but poursuivi par son auteur, son appel constant aux prophéties de l'Ancien Testament confirment parfaitement ces données de la tradition. Et si l'on tient compte du caractère très spécial de cet Evangile, de son absence de toute préoccupation judaïsante, du milieu dans lequel il a été rédigé, il semble bien que plus on rapproche sa date de composition des origines de l'Eglise et plus le livre devient intelligible jusque dans ses moindres détails. Entre les deux dates 45-50 et vers 60 que les catholiques assignent d'ordinaire à sa rédaction, nous serions donc nettement enclin à préférer la première [4]. C'est dire assez combien nous accordons à l'Evangile de S. Matthieu sur l'Evangile de S. Marc une priorité chonologique absolument incontestable.

En avons-nous le droit maintenant encore, et les témoignages traditionnels dont nous croyons pouvoir nous autoriser gardent-ils toute leur valeur en dépit des études de critique interne qui ont eu constamment pour but, ces dernières années, dans un certain camp, de résoudre toujours le problème synoptique en faisant de l'Evangile de S. Marc notre premier évangile écrit, celui qui servit de source historique commune aussi bien à l'Evangile de S. Matthieu qu'à l'Evangile de S. Luc ? — Pour répondre à cette question, nous allons examiner s'il y a eu dépendance littéraire directe entre les évangiles de S. Matthieu et ceux de S. Marc et de S. Luc. Nous verrons ensuite quelle est la valeur des arguments de critique interne mis en avant pour établir l'antériorité de l'Evangile de S. Marc sur l'Evangile de S. Matthieu.

1° L'Evangile araméen de S. Matthieu et l'Evangile de S. Marc

Qu'il y ait des traits communs de ressemblance pour le fond et pour la forme entre l'Evangile araméen de S. Matthieu [1] et l'Evangile de S. Marc, c'est l'évidence même. Il y a longtemps déjà qu'on les a signalés. On a fait remarquer, et cela fort justement, qu'à l'exception de quelques versets tout l'Evangile de S. Marc se trouvait à peu près intégralement contenu dans celui de S. Matthieu, et qu'alors qu'une cinquantaine de versets seulement étaient communs à Marc et à Luc, on n'en trouvait pas moins de 170 à 180 communs à Mc. et à Mt. sur un nombre total respectif de 677 et 1070 versets. A côté des traits communs on a relevé aussi les traits particuliers, et l'on a eu soin de noter qu'un tiers environ du premier Evangile (330 versets sur 1070) lui appartenait en propre sans avoir son équivalent soit chez Marc soit chez Luc [2]. En ce qui concerne l'ordre des récits, on a également constaté qu'il y a disparité entre Mc. et Mt. jusqu'au chap. XIII de Mt. inclusivement. Toutefois, dans cette première section de l'Evangile de Mc. où l'ordre de Mt. n'est pas suivi, on rencontre des blocs de récits qui, tout en n'étant pas mis à la même place par les deux Evangélistes, sont néanmoins groupés de la même façon par l'un et par l'autre [3]. A partir du chap. XIV du premier Evangile, au contraire, et jusqu'à la fin l'ordre des récits est sensiblement le même chez Mt. et chez Mc. Enfin, il y a parfois entre les deux Evangélistes des ressemblances verbales vraiment frappantes [4].

Comment expliquer ces ressemblances et ces différences ? Faut-il, pour en rendre compte, recourir

[1] Voir *Ami* du 20 mars 1924, p. 177-182.
[2] C'est l'opinion qu'adoptèrent MM. Mangenot, Fillion, Brassac, Jacquier, les PP. Cornély, Lagrange, etc., etc.
[3] Cf. Irénée, *P. G.* VII, 1244 ; — Origène, *P. G.* XIII, 829 ; — Eusèbe, *P. G.* XX, 581 ; — S. Jérome, *P. L.* XXIII, 613.
[4] Cf. Allen dans l'*Expository Times,* 1911, p. 350, 351.

[1] Nous n'avons pas l'original araméen de S. Matthieu ; nous ne le connaissons que par sa traduction grecque, qui lui est substantiellement identique.
[2] Cf. Matth. I ; II ; III, 7-10 ; IV, 3-11 ; V-VII ; VIII, 5-13 ; 19-22 ; IX, 27-34 ; X, 24-XI, 1 ; XI, 2-19 ; 20-30 ; XII, 33-45 ; XIII, 16, 17 ; 24-30 ; 33 ; 36-52 ; XV, 29-31 ; XVI, 17-19 ; XVII, 24-27 ; XVIII, 10-35 ; XX, 1-16 ; XXI, 14-16 ; 28-32 ; XXII, 1-14 ; XXIII, 1-36 ; 37-39 ; XXIV, 26-28 ; 37-51 ; XXV ; XXVII, 3-10 ; 19 ; 62-66 ; XXVIII, 2-4.
[3] Cf. Mt. III, IV et Mc. I ; — Mt. IX, 1-27 et Mc. II, 1-22 ; — Mt. XIII et Mc. IV, 1-41 ; etc., etc.
[4] Qu'il nous suffise de citer à titre d'exemples : Mt. IV, 18-22 et Mc. I, 16-20 ; Mt. XV, 32-39 et Mc. VIII, 1-9 ; Mt. XXVI, 36-38 et Mc. XIV, 32-34.

à une dépendance littéraire directe de S. Marc vis-à-vis de S. Matthieu? Nous ne le pensons pas.

Ces ressemblances et ces différences ont, semble-t-il, leur raison d'être dans la catéchèse orale dont nos Evangélistes synoptiques ont été très largement tributaires [1], et dans des documents écrits qu'ils ont utilisés en pleine indépendance selon leur but et le genre de lecteurs auxquels ils s'adressaient. De cette catéchèse adaptée aux besoins des lecteurs juifs, romains ou grecs, de ces documents écrits auxquels fait allusion S. Luc (I, 1) utilisés par eux suivant les exigences du milieu, proviennent vraisemblablement tous ces traits communs ou divergents, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer une dépendance directe de S. Marc vis-à-vis de S. Matthieu.

Quand on envisage le Problème synoptique dans son ensemble, on fait, d'ordinaire, exception pour S. Luc que l'on dit dépendre littérairement de S. Marc. Dans son commentaire sur S. Luc, le P. Lagrange s'est tout particulièrement appliqué à mettre cette dépendance en évidence. Mais si c'est là l'opinion admise par le plus grand nombre de critiques, il s'en faut de beaucoup qu'elle n'ait pas rencontré d'opposants. En 1922, dans l'*Ami*, p. 322, nous nous permettions de formuler quelques objections. Nous constatons que M. Levesque, en 1923, dans la réédition de son excellent livre *Nos quatre Evangiles*, est tout aussi catégorique qu'il l'avait été en 1917 contre la dépendance littéraire de S. Luc à l'égard de S. Marc [2]. Nous n'avons pas, d'ailleurs, dans ce Bulletin, à traiter cette question, et ce que nous en disons suffit pour montrer comment peut se résoudre le problème des rapports de S. Luc et de S. Marc. Ici nous ne nous intéressons qu'à S. Matthieu et à S. Marc, et nous croyons vraiment qu'une dépendance littéraire directe de S. Marc vis-à-vis de notre premier évangile araméen se heurte à des raisons de critique interne qu'il convient d'examiner mûrement. Ces raisons sont : l'indépendance de Marc dans la disposition de ses récits, l'originalité de ces récits eux-mêmes, enfin la part si restreinte faite par lui à l'enseignement de Jésus. Examinons ces divers arguments.

Pour une partie notable de son œuvre (jusqu'au chap. VI) Marc est indépendant dans la disposition de ses récits. Si ensuite il marche sensiblement d'accord avec Matthieu, il ne faut pas pourtant s'exagérer cet accord. Dans Mc. VI-IX et Mt. XIV, 1-XVIII, 9, l'accord n'existe guère que pour Mt. XIV-XVII, il cesse avec XVIII, 1, et le P. Lagrange serait disposé à l'attribuer, en partie du moins, à l'action du traducteur grec du Matthieu araméen subissant en cet endroit l'influence de Marc [1]. En tout cas, même pour Mt. XIV-XVII, Marc ne suit pas le premier Evangile d'une façon assez étroite pour que l'on doive nécessairement conclure de leur rapprochement à une dépendance littéraire directe. La disposition de ses récits peut parfaitement provenir, comme l'a insinué la tradition en la personne de Papias, de la prédication de Pierre, écho particulièrement autorisé de cette catéchèse orale qui avait, dès l'origine, mis un certain ordre dans le récit des faits et dits de Jésus. De cet ordre dû aux Apôtres on ne devait pas sensiblement s'écarter. Quant aux récits de la Cène et de la Passion, les seuls dans lesquels la ressemblance littéraire soit frappante, recourir pour eux et pour eux seuls à un document écrit, utilisé indépendamment par l'un et l'autre de nos Evangélistes, n'est certes pas faire une hypothèse invraisemblable. De même qu'avant de manger l'Agneau pascal on lisait le récit de l'Exode, peut-être aussi, avant de renouveler la Cène du Seigneur, en lisait-on le récit. Cet épisode de la vie de Jésus est, ne l'oublions pas, celui auquel S. Paul fait le plus longuement allusion, le seul sur lequel il fournisse des détails circonstanciés (I Cor. XI, 23-34). Comme le récit de la Cène était indissolublement uni à celui de la Passion, on peut, semble-t-il, supposer qu'il exista très anciennement dans l'église de Jérusalem, et bien avant le départ de Pierre de la Palestine, une sorte de récit officiel des derniers instants de la vie de Jésus [2]. C'est de cette catéchèse hiérosolymitaine consignée par écrit que Marc et Matthieu dépendraient dans la dernière partie de leur œuvre.

Cette indépendance de Marc vis-à-vis de Matthieu se traduit encore par l'originalité de ses récits et la vivacité de son style qui trahissent si souvent en la personne de S. Pierre le témoin oculaire. Ce fut pour conserver sa catéchèse, ainsi que l'affirme la tradition [3], que S. Marc écrivit. Le fait qu'un recueil des principaux événements et des enseignements les plus importants de Notre-Seigneur existait déjà, rédigé en araméen par l'apôtre S. Matthieu, n'enlevait nullement, ainsi qu'on l'a insinué, toute raison d'être au récit de S. Marc sur Jésus Fils de Dieu. Il importait grandement de conserver par écrit la prédication du chef du Collège apostolique, et puisque S. Matthieu avait eu en vue avant tout les Juifs convertis, il n'y avait pas à craindre de faire double emploi, même en ne donnant pas beaucoup d'inédit, en rédigeant un récit où serait mise en pleine lumière pour des païens, non pour des Juifs, la *divinité* et non la *messianité* de N.-S. Jésus-Christ.

Enfin, si S. Marc a utilisé l'Evangile araméen de S. Matthieu, comment expliquer qu'il ait fait aux discours de Jésus une part aussi restreinte? On

[1] Levesque, *Nos quatre Evangiles*, chap. I, p. 5-33 (3e édit.).

[2] « On prétend assez généralement que S. Luc s'est servi de l'Evangile de S. Marc. Qu'il ait connu la catéchèse romaine, rien de plus vraisemblable, puisqu'il a séjourné à Rome durant la première captivité de S. Paul. A-t-il connu le second Evangile lui-même? c'est probable ; mais ce ne fut pas avant d'avoir composé le sien, s'il le fit durant la captivité de S. Paul à Césarée. Quant à affirmer que S. Luc s'est directement servi du second Evangile comme source pour la composition de son œuvre, c'est plus que douteux. » (*Op. cit.*, p. 50, n. 3). Il conviendrait d'ajouter aux raisons alléguées par M. Levesque dans sa note contre cette dépendance de Luc à l'égard de Marc, l'omission par S. Luc d'une part notable du second Evangile (on a vu qu'il n'avait de commun avec lui qu'une cinquantaine de versets), et tout un ensemble de cas où dans des récits communs Luc et Matthieu s'accordent contre Marc soit d'une façon positive dans le choix d'un certain nombre d'expressions, soit d'une façon négative dans l'omission de tel trait particulier, de tel détail caractéristique.

[1] Cf. *S. Matthieu*, p. XLVII.

[2] Cf. Lagrange, *ibid.*, p. XLI-XLII ; XLIX.

[3] Cf. Irénée. *P. G.* VII, 844 ; Clément d'Alexandrie dans Eusèbe, *H. E.* lib. II, c. XV ; lib. VI, c. XIV.

pourra alléguer sans doute que de nombreux traits dans ces discours visaient des discussions légales sans intérêt pour des chrétiens d'origine païenne ; néanmoins, même en tenant compte aussi largement que possible de ces controverses locales, on est étonné, et à bon droit, croyons-nous, que Marc n'ait pas davantage glané dans le premier Evangile araméen, s'il l'avait vraiment sous les yeux.

Nous concluons donc à une indépendance littéraire complète de S. Marc vis-à-vis de l'œuvre originale de S. Matthieu.

2° L'Evangile araméen de S. Matthieu et l'Evangile de S. Luc

Les rapports de S. Luc et de S. Matthieu constituent l'un des problèmes les plus complexes de la critique néo-testamentaire. Rappelons-en les données en quelques mots.

Matthieu et Luc ont tous les deux des parties qui leur sont communes avec Marc ; mais on remarque que l'ordre dans lequel sont disposés les récits dans Luc, à l'exception de la dernière prédication du Christ et du récit de la Passion, diffère généralement de l'ordre dans lequel les mêmes récits sont disposés dans Matthieu. On remarque également que pour le style et le vocabulaire Matthieu et Luc sont plus grecs que Marc, que Matthieu se rapproche plus souvent de Marc que Luc, et que le plus grec des trois est incontestablement Luc. Des parties nombreuses et importantes, principalement des discours du Christ, de brèves sentences et quelques récits de miracles, ne se trouvent que dans Matthieu et dans Luc et manquent tout à fait dans Marc [1]. Or, à peu d'exceptions près, et bien que ces parties soient communes, on ne les trouve pas toujours disposées dans le même ordre dans les deux Evangélistes. Si, dans ces parties communes, on considère le style et le vocabulaire, on constate à côté de grandes concordances de nombreuses divergences [2]. Enfin, les parties évangéliques entièrement propres à S. Luc sont bien plus importantes que celles qui sont propres à S. Matthieu ; elles constituent à elles seules près de la moitié de son Evangile : 541 versets sur 1158.

Pour rendre compte de ces faits, certains ont admis une dépendance de Luc vis-à-vis de notre Matthieu araméen ou même encore vis-à-vis de sa traduction grecque. Nous avons peine à nous rallier à cette thèse, pour les motifs suivants. Si l'on considère l'ordre des faits, Luc et Matthieu ne sont jamais d'accord contre Marc ; si Luc avait connu notre premier Evangile, comment concevoir que toujours, et comme de parti pris, il ait sans cesse donné la préférence à l'ordre de Marc sur celui de Matthieu ? Si maintenant l'on considère la substance des faits, comment s'expliquer l'omission chez Luc d'incidents ou de sentences qui cadraient si parfaitement parfois avec le thème et le but de son Evangile, v. g. l'adoration des Mages ? Comment justifier la présence chez lui d'un évangile de l'Enfance appartenant à une tout autre tradition et créant par la diversité des généalogies, par la difficulté de faire concorder certains événements, des difficultés d'interprétation ? Comment légitimer l'absence, dans ses récits de la Résurrection, de toute apparition galiléenne, alors que dans Mt. XXVIII, 9 Jésus avait fait donner à ses Apôtres par les Saintes Femmes l'ordre de se rendre en Galilée ? Si vraiment S. Luc s'était servi de S. Matthieu, n'aurait-il pas dû, à tout le moins, conduire son récit de manière à éviter toute apparence de contradiction ?

Mais alors comment expliquer la présence dans Luc et dans Matthieu de parties communes si importantes ? Pour celles qui sont d'une étendue peu considérable, qui revêtent le caractère de sentences ou de proverbes, ou dont la ressemblance est peu étroite, on peut se contenter d'invoquer l'influence de la catéchèse orale. Mais cette explication risque bien de devenir tout à fait insuffisante quand on est en présence de sentences mises dans des contextes différents, et surtout quand on se trouve en présence de groupes de récits disposés de la même façon dans Matthieu et dans Luc bien qu'ils ne soient ni précédés ni suivis des mêmes faits. Dans son commentaire sur S. Luc, le P. Lagrange a étudié avec un grand soin tous ces groupements, au nombre de treize, et il a conclu de leur examen détaillé à un rapprochement littéraire entre Luc et Matthieu d'après un texte grec. Mais d'après quel texte grec ? Est-ce d'après notre premier évangile canonique ? Peut-être. Contre cette dépendance le R. P. ne voit pas d'argument absolument décisif. Pourtant ses préférences iraient plutôt vers une autre solution : « Si l'on veut tenir compte de tous les aspects de la situation, dit-il, le mieux est peut-être de supposer que Luc n'a pas eu sous les yeux notre Matthieu canonique, mais qu'il en a connu au moins des extraits en grec comprenant les discours dans leur ordre actuel et tels qu'ils sont, sauf quelques retouches, dans le texte de Matthieu [1]. » Cette solution, à laquelle le texte fameux de Papias ne donne, à notre avis, qu'un appui extrêmement fragile, est aussi celle à laquelle s'est arrêté M. le chan. Camerlynck dans la nouvelle édition de sa *Synopse :* « Ob magnam horum locorum parallelorum concordiam, probabilis visa est dependentia tertii Evangelii ab evangelio aramaico Matthæi vel potius ab aliqua hujus evangelii græca interpretatione forte fragmentaria [2]. » On remarquera, toutefois, avec quelle réserve est présentée cette solution et par le R. P. Lagrange et par M. Camerlynck. En une question aussi délicate, ils ont bien soin de se garder l'un et l'autre de transformer leur suggestion en une

[1] Mt. III, 7-10 et Luc III, 7-9 ; Mt. IV, 1-11 et Luc IV, 1-13 ; Mt. V-VII et Luc VI, 20-49, XI-XIII ; Mt. VIII, 5-13 et Luc VII, 1-10 ; Mt. VIII, 19-22 et Luc IX, 57-60 ; Mt. X, 24-39 et Luc XII, 2-9 ; Mt. XI, 2-19 et Luc VII, 18-35 ; Mt. XI, 20-24 et Luc X, 13-15 ; Mt. XI, 25-27 et Luc X, 21-22 ; Mt. XII, 38-42 et Luc XI, 29-32 ; Mt. XII, 43-45 et Luc XI, 24-26 ; Mt. XXII, 1-14 et Luc XIV, 16-24 ; Mt. XXIII, 23-37 et Luc XI, 37-52 ; Mt. XXIII, 37-39 et Luc XIII, 34, 35 ; Mt. XXIV, 26-27, 37-41 et Luc XVII, 23-37 ; Mt. XXIV, 45-51 et Luc XII, 42-48 ; Mt. XXV, 14-30 et Luc XIX, 12-27.

[2] Citons, à titre d'exemples : Mt. III, 7-10 et Luc III, 7-9 ; et Mt. VI, 9-13 et Luc XI, 2-4.

[1] Cf. *Evangile selon S. Luc,* p. LXXXV.

[2] *Synopsis,* 3a edit. 1921, p. LXXV.

affirmation catégorique. On aurait pu penser que le P. Lagrange, après l'étude d'ensemble des trois Synoptiques, aurait trouvé quelque argument nouveau pour renforcer une hypothèse à laquelle il s'était déjà arrêté en 1896 [1]. Il n'en est rien. Est-ce illusion de notre part? Mais le R. P. nous semble même être moins catégorique dans son commentaire sur S. Matthieu qu'il ne l'était dans son commentaire de S. Luc. Il écrit en effet : « Sur les rapports de S. Luc avec S. Matthieu nous n'avons rien à ajouter à ce que nous avons dit au commentaire de S. Luc. Matthieu ne dépend pas de Luc, cela est toujours aussi clair. Quelle est la dépendance de Luc et d'où provient-elle? C'est ce qui est toujours aussi obscur ; une dépendance indirecte demeurant plus vraisemblable que la connaissance du Matthieu grec qui est le premier évangile canonique [2]. »

On sait ce que le P. Lagrange, si nous ne nous trompons pas, entend par dépendance « indirecte » : il vise par là des extraits grecs de Matthieu substantiellement identiques pour l'ordre et le contenu à ceux que nous lisons maintenant dans notre Evangile canonique. Son opinion n'est pas sans soulever quelques difficultés. Aux cas de divergences déjà signalés concernant l'ordre des faits et leur substance, il convient d'ajouter l'invraisemblance du rôle que dans cette hypothèse S. Luc aurait joué vis-à-vis des discours de Matthieu qu'il aurait eus pourtant, selon le P. Lagrange, dans leur ordre et leur teneur actuels. Et en formulant cette objection nous pensons tout naturellement à son attitude à l'égard du Sermon sur la Montagne (Mt. v-vii) ou de la diatribe contre les Scribes et les Pharisiens (Mt. xxiii). En rapprochant dans ces deux cas son texte de celui de Mt., nous préférons supposer que Luc n'a pas eu sous les yeux ces discours tels que nous les lisons dans le premier Evangile. Et pourtant de ces deux discours le premier, surtout, était assez important pour que l'on puisse en toute assurance, semble-t-il, faire jouer en sa faveur l'hypothèse d'extraits fragmentaires mise en avant par le P. Lagrange et M. Camerlynck.

Et force nous est de revenir toujours à notre hypothèse de l'utilisation indépendante par S. Matthieu et par S. Luc de documents écrits fragmentaires concernant des faits et des dits de Jésus, sans aller jusqu'à la connaissance directe par S. Luc de notre Matthieu araméen. Oh certes ! cette hypothèse, à laquelle nous nous sommes toujours arrêté [3], n'est pas pleinement satisfaisante et nous convenons volontiers qu'il est souvent plus facile de montrer les points faibles d'un système que d'en édifier soi-même un qui soit à l'abri de tout reproche ; mais, à tout prendre, nous préférons avec le P. Calès, « sur ce point spécial des rapports entre Matthieu et Luc, supposer des sources écrites indépendantes, présentant entre elles tout à la fois nombre de différences accidentelles parce qu'adaptées à divers milieux, et d'étroites affinités parce qu'issues d'une même catéchèse primitive et fixant des parties plus ou moins considérables de la prédication apostolique. » Et le P. Calès poursuit, caractérisant (à notre avis d'une façon fort heureuse, parce que très nuancée) ces sources indépendantes et les diverses réactions qu'elles purent subir avant de parvenir à S. Luc : « L'influence de la catéchèse araméenne de S. Matthieu ou des essais de traduction grecque de cette catéchèse serait reportée non pas directement sur S. Luc lui-même, mais plutôt sur les documents dont il s'est servi. Ces documents auraient subi avant lui une certaine adaptation aux milieux hellénistes par l'élimination de traits qui étaient d'une couleur tout à fait juive : ainsi cette atténuation de couleur palestinienne que les critiques ont notée dans le troisième Evangile, ne serait pas à attribuer à S. Luc seul, mais, pour une part aussi, à ceux qui l'ont précédé et dont il a utilisé les écrits [1]. »

[1] Le P. Lagrange écrivait alors dans la *Revue Biblique*, à propos du texte de Papias concernant Matthieu : « Evidemment, il s'agissait d'abord d'interprétations orales, mais ne dut-on pas bientôt les fixer par l'écriture? Ces interprétations c'étaient celles des prédicateurs de l'Evangile ; elles portaient naturellement sur les paroles du Christ beaucoup plus que sur ses actions. Ce sont ces fragments de traductions ou ces catéchèses orales mais désormais fixées et stéréotypées par un modèle écrit auquel on pouvait recourir pour se rafraîchir la mémoire que Luc a pu avoir sous les yeux, dont il a dû se servir avant que la traduction grecque fût commencée. »

[2] Cf. *Evangile selon S. Matthieu*, p. ii.

[3] Cf. *Ami* 1922, p. 322.

3° Les arguments mis en avant par la critique interne n'imposent pas l'antériorité de l'Evangile de S. Marc sur l'Evangile araméen de S. Matthieu.

Jusqu'ici nous avons toujours discuté les rapports possibles de S. Matthieu avec S. Marc ou avec S. Luc en nous plaçant au point de vue de l'ordre traditionnel de composition de nos Evangiles synoptiques. De nos jours un grand nombre de critiques s'inscrivent en faux contre cet ordre de composition ; ils prétendent, au nom de la critique interne, que l'Evangile de S. Marc a été composé le premier de nos trois Synoptiques et qu'il a servi de source aux deux autres. Voyons successivement les principaux arguments par lesquels on essaie d'établir la priorité de l'évangile de S. Marc.

1° Marc a été écrit le premier, dit-on, puisque toute la substance de son Evangile à l'exception de 12 péricopes, en tout 68 versets [2], se retrouve dans les récits de S. Matthieu et de S. Luc.

Or sur ces douze péricopes qui ne sont pas communes aux trois, Luc en a retenu 7. Si Matthieu avait écrit après Marc, pourquoi les aurait-il toutes omises? Et s'il avait écrit en grec, comme l'affirment certains, un évangile qui, de ce chef, devait avoir une large diffusion, pourquoi Marc aurait-il écrit à son tour un récit qui devait contenir si peu d'inédit? Si, au contraire, on retient les données de la tradition affirmant la rédaction par Matthieu d'un évangile araméen, on comprend parfaitement que Marc venant après lui ait rédigé en grec la catéchèse de Pierre, même alors que cette catéchèse

[1] Cf. *Recherches de Science religieuse*, février 1924, p. 88.

[2] Ces 12 péricopes sont : i, 23-28 ; 35-38 ; iii, 20, 21 ; iv, 26-29 ; v, 18-20 ; vi, 12, 13 ; 30 ; vii, 32-37 ; viii 22-26 ; ix, 38-40 ; xii, 41-44 ; xiv, 51-52.

ne devait renfermer que peu d'inédit et, comme il ne dépend pas littérairement pour le fond du Matthieu araméen, on n'a pas lieu d'être étonné qu'il ait mis dans son évangile si peu de discours.

2° Les doublets nombreux de l'évangile de S. Matthieu seraient dus à l'influence de S. Marc.

La liste de ces doublets a été dressée par Hawkins et reproduite par le P. Lagrange (p. XLIX-LVIII). La voici : Sentences du Seigneur : Mt. v, 29, 30 et XVIII, 8, 9 ; — v, 32 et XIX, 9 ; — VII, 16-18 et XII, 33-35 ; — X, 15 et XI, 24 ; — X, 22 et XXIV, 9 ; — X, 22 et XXIV, 13 ; — X, 38 et XVI, 24 ; — X, 39 et XVI, 25 ; — XII, 39 et XVI, 4 ; — XIII, 12 et XXV, 29 ; — XVII, 20 et XXI, 21 ; — XIX, 30 et XX, 16 ; — XX, 26, 27 et XXIII, 11 ; — XXIV, 42 et XXV, 13. — Passages narratifs : Mt. IV, 23 et IX, 35 ; — IX, 27-31 et XX, 29-34 ; — IX, 32-34 et XII, 22-24 ; — XII, 38-39 et XVI, 1-2 ; — III, 2 et IV, 17 ; — III, 10 et VII, 19. Tous ces doublets, affirme-t-on, proviendraient de l'utilisation de S. Marc par S. Matthieu. Sous l'influence de son guide, S. Matthieu aurait répété une sentence ou un détail narratif sans se souvenir qu'il l'avait déjà donné.

En soi, cette argumentation est des plus contestables. Il y a aussi des doublets, en quantité bien moindre, certes, dans le quatrième Evangile (Jo. XV, 12 et XIII, 34 ; XV, 14, 17) ; il y en a aussi dans S. Marc (IX, 34 et X, 43-44), et il ne vient à l'esprit de personne de les attribuer à un évangile antérieur. En outre, peut-on affirmer que Notre-Seigneur n'ait jamais répété, en des circonstances différentes, une sentence identique (v. g. Mt. X, 39 et XVI, 25) ? Enfin quelques-uns de ces doublets ne peuvent-ils pas avoir été voulus par S. Matthieu, désireux de rapporter une parole de Jésus à sa place chronologique et de la répéter ensuite en un autre endroit dans un cadre artificiel pour éclairer ou compléter un enseignement doctrinal [1] ?

Ceci dit, si nous examinons attentivement chacun de ces doublets, nous constatons aussitôt que pour la très grande majorité d'entre eux, c'est-à-dire 16 sur 20, Marc ne peut pas être mis en cause. Il n'y en a que trois ou quatre (Mt. v, 29-30 et XVIII, 8, 9 ; — X, 38 et XVI, 24 ; — XIII, 12 et XXV, 29 ; et, peut-être, XVII, 20 et XXI, 21) pour lesquels on pourrait à la rigueur supposer son influence. Or, ces doublets si peu nombreux, au lieu d'impliquer nécessairement la priorité de composition de l'Evangile de S. Marc, n'ont-ils pas pu être ajoutés à l'œuvre originale de l'apôtre Matthieu par son traducteur grec sous l'influence évidemment du second Evangile ? Emettre cette hypothèse n'est nullement, semble-t-il, aller à l'encontre des directives données par la C. B. à l'exégète catholique. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir un peu plus loin sur cette importante et délicate question de l'influence que le second et le troisième Evangiles auraient pu exercer sur la traduction grecque de notre premier Evangile.

Tous les autres doublets ne proviennent pas de l'influence de Marc, mais du souci bien compréhensible de conserver dans leur intégralité les paroles du divin Maître, de l'habitude de répéter ces paroles dans la catéchèse orale en les plaçant parfois à des moments différents de la vie de Jésus ; peut-être aussi, des circonstances qui accompagnèrent la rédaction de notre premier Evangile. Un tel écrit n'a pas été rédigé en une seule fois ; l'apôtre Matthieu a dû s'y remettre à plusieurs reprises, et il n'est nullement surprenant qu'il ait pu citer la même parole ou raconter le même détail en deux endroits différents de la même manière ou à peu près. On ne manque donc pas de raisons plausibles pour justifier la présence dans son Evangile de ces nombreux doublets sans qu'il soit pour cela nécessaire d'imposer la rédaction du second Evangile avant celle du premier.

3° Les abréviations de S. Matthieu par rapport à S. Marc auraient été faites sous l'influence de S. Marc pour ne pas reproduire des détails déjà donnés par celui-ci.

Voilà, certes, un argument de nature à surprendre ! D'ordinaire, la dépendance d'un auteur vis-à-vis d'un autre s'affirme non par des omissions, mais par des reproductions de passages, surtout dans un contexte qui ne les réclame pas. Mais n'est-ce pas le cas ou jamais de le dire : ici, on veut faire flèche de tout bois ? Matthieu abrège, c'est sous l'influence de Marc ; il développe, c'est encore sous l'influence de Marc ! Ne prétend-on pas par exemple, à l'occasion de passages de Mc. omis à l'endroit parallèle dans Mt., dire que si le premier Evangéliste a fait cette omission, c'est parce qu'il se souvenait de les avoir déjà placés ailleurs, comme si l'on pouvait avec quelque vraisemblance imaginer un auteur de ce temps composant avec de telles préoccupations ! Ainsi que le fait si excellemment remarquer le P. Lagrange (p. LX et LXI), il est bien plus vraisemblable d'expliquer de telles abréviations, — qui sont des déplacements plutôt que des abréviations proprement dites, qui visent des sentences séparées, non des péricopes importantes par leur étendue, — en faisant intervenir encore une fois la catéchèse orale. On y est même d'autant mieux autorisé que dans tous les cas signalés la sentence est mieux à sa place dans Mt. que dans Mc. C'est donc la catéchèse orale qui a guidé Mt., qui lui a fait assigner à la sentence telle place plutôt que telle autre, et cela avant que Mc. n'écrivît à son tour.

Les autres abréviations de S. Matthieu n'ont pas davantage à intervenir pour fixer l'époque de sa composition. Certaines sont en harmonie avec son style et son but ; pour les mêmes faits, il donne beaucoup moins de détails que n'en donne S. Marc ; en cela il est lui-même et voilà tout. Quelques autres lui sont imposées par son genre de lecteurs. S'adressant à des Juifs, il était superflu de sa part de donner les détails rituels sur les purifications que Mc. donne à ses lecteurs romains (VII, 3, 4). Et ainsi de suite. Aussi, plutôt que de perdre notre temps à épiloguer sur des cas d'espèce où l'on

[1] Cf. Prat, *Les doublets et la critique des Evangiles : Rev. Biblique*, 1898, p. 541-543.

n'est pas plus autorisé à dire que c'est Mt. qui a abrégé qu'on ne le serait à dire que c'est Mc. qui a amplifié, préférons-nous attirer l'attention sur les omissions parfaitement invraisemblables qu'aurait faites S. Matthieu si réellement S. Marc avait écrit avant lui et s'il avait eu son texte sous les yeux. Comment expliquer, v. g., qu'il ait omis l'exécution de la mission des Apôtres et l'indication de leur retour (Mc. VI, 12, 30) ; que lui, qui tenait tant à montrer la responsabilité des chefs de la nation juive dans le rejet de Jésus et dans son procès, n'ait pas relevé dans Marc, pour se les approprier, les traits si nombreux qui mettaient en lumière l'enthousiasme des foules vis-à-vis de Jésus et accentuaient l'odieux de l'attitude des Dirigeants ? Le peuple avec son bon sens avait deviné juste, mais il avait été égaré par ceux qui avaient mission de le conduire. Si l'on veut que Mt. ait eu Marc sous les yeux pour l'abréger ou l'amplifier afin de le suivre dans des détails souvent de peu d'importance, comment expliquer qu'il s'en soit séparé pour appeler l'apôtre publicain « Matthieu » (Mt. XI, 9) et non Lévi, fils d'Alphée (Mc. II, 14), pour parler de deux possédés (VIII, 28) là où Marc ne parle que d'un (V, 2), d'une Cananéenne (XV, 22) et non d'une Syro-phénicienne (VII, 26), du pays de Magadan (XV, 39) et non de Dalmanoutha (VIII, 10), de deux aveugles (XX, 30) et non d'un seul (X, 46), de deux témoins (XXVI, 60) et non de quelques faux témoins (XIV, 57) ? Voilà tout un ensemble de faits singulièrement éloquents pour montrer que Mt. n'a pas écrit en ayant Mc. sous les yeux.

4° On dit, — et l'argument, s'il était vrai, serait évidemment très grave, tant au point de vue historique qu'au point de vue théologique : — Ce qui prouve bien l'antériorité de S. Marc sur S. Matthieu, c'est la façon dont il est parlé dans le premier Evangile de Notre-Seigneur et des Apôtres. Dans Mt. les côtés humains du Christ sont estompés, et à la façon dont il est parlé des Apôtres, on devine déjà quelle place ils tiennent dans l'estime et l'affection des chrétiens de la primitive Eglise.

Y a-t-il vraiment entre les deux Evangélistes une différence aussi nette et aussi tranchée qu'on le prétend et qu'on l'affirme ? Nullement !

Sans doute, S. Matthieu a noté moins souvent que ne l'a fait S. Marc toutes les émotions éprouvées par Jésus (Marc, I, 41, 43 ; III, 5, 21 ; VIII, 12 ; X, 14, 21 ; XIV, 33) ; mais il ne les a point passées complètement sous silence. N'indique-t-il pas la compassion du Sauveur à la vue de la foule sans pasteur (IX, 36) et sans pain (XIV, 14 et XV, 32) ? Ne montre-t-il pas la pitié agissante de Jésus à l'égard des aveugles de Jéricho (XX, 34) et son indignation courroucée à l'égard des Pharisiens (XXIII) ? S'il ne montre pas les émotions du Christ dans toutes les circonstances où le fait S. Marc, c'est tout simplement parce que la marche de son récit ne le demandait pas. D'ailleurs, il s'en faut de beaucoup que ce critère des émotions notées ou non soit décisif, en critique interne, pour juger de l'ancienneté d'un texte évangélique, car si l'on voulait accepter son verdict, il faudrait faire de l'Evangile de S. Jean le plus ancien de nos Evangiles.

Les questions posées par Jésus, dit-on encore, sont plus nombreuses en S. Marc (Mc. V, 9, 30 ; VI, 38 ; VII, 12, 23 ; IX, 12, 16, 21, 33 ; X, 3 ; XIV, 14) qu'en S. Matthieu ; et l'on voit tout naturellement dans ce fait en S. Marc un indice de moindre science attribuée au Christ.

C'est encore une erreur ! Les questions posées par Jésus étaient en harmonie avec la méthode d'enseignement très en honneur à cette époque, et leur reproduction avait en outre l'avantage de cadrer parfaitement avec le style si vivant du second Evangile. Elles s'accordaient moins, au contraire, avec le but poursuivi et le genre littéraire adopté par S. Matthieu. Mais la meilleure preuve que ces questions ne sont dans Mc. que parce qu'elles furent réellement posées par le divin Maître, c'est qu'elles se trouvent aussi dans Mt. en certaines occasions (VIII, 26 ; XIV, 31 ; XVI, 8, 15 ; XVII, 25 ; XIX, 17 ; XXII, 20). Et ces interrogations n'impliquent pas plus chez lui qu'elles n'impliquent chez S. Marc, qu'elles n'impliquaient chez les Rabbins de ce temps, de la part du Christ un défaut de science.

Est-on plus heureux, quand on prétend que S. Matthieu est postérieur à S. Marc parce qu'il a essayé de faire disparaître les atténuations au pouvoir de Jésus que l'on trouvait dans le second Evangile ? L'incident que l'on met en avant pour établir cette thèse est celui de Jésus à Nazareth en rapprochant Mt. XIII, 58 (« Et il ne fit pas beaucoup de miracles en ce lieu à cause de leur incrédulité ») de Mc. VI, 5 (« Et il ne put faire là aucun miracle »). Il nous semble pourtant que l'on ferait beaucoup moins état de ce texte si on ne le citait pas trop souvent en le tronquant. Marc ne dit pas seulement : « Il ne put faire là aucun miracle ; » mais il dit : « Il ne put faire là aucun miracle, *si ce n'est qu'il guérit quelques malades en leur imposant les mains.* » L'impuissance de Jésus n'a donc pas été radicale et, somme toute, il n'y a pas entre ces deux textes de divergence réelle. Mt. dit que Jésus *ne fit pas beaucoup de miracles*, Mc. qu'il *guérit quelques malades :* n'est-ce pas affirmer absolument la même chose en termes différents ? Nous ne croyons donc pas qu'il soit nécessaire de recourir ici à une correction voulue de la phrase de S. Marc par le traducteur grec de Matthieu dans le but d'éviter que Marc ne soit plus tard mal interprété [1].

Tous les autres textes invoqués pour prouver que Mt. a fait disparaître les atténuations au pouvoir de Notre-Seigneur que nous rencontrerions dans Mc. ne sont pas probants. Jésus n'est pas plus obéi dans Mt. des aveugles qu'il a guéris (IX, 30) qu'il ne l'est dans Mc. des possédés qu'il a délivrés. Au chap. XIII, 54-58, le premier Evangile reproduit les remarques peu bienveillantes faites par la foule au

[1] Cf. Lagrange, *Evangile selon S. Matthieu*, p. LXV.

sujet de l'origine de Notre-Seigneur, et l'on ne voit pas que Jésus soit davantage placé dans la sphère divine dans Mt. qu'il ne l'est dans Mc. Le récit de la Transfiguration ne se trouve-t-il pas reproduit par l'un et par l'autre? (Mt. XVII, 2-8 ; Mc. IX, 2-8). Ne voyons-nous pas dans l'un et dans l'autre Jésus exiger pour le suivre le renoncement le plus absolu (Mt. XVI, 24 et Mc. VIII, 34), et annoncer aux disciples les persécutions qu'ils devront affronter par amour pour lui ? (Mt. X, 17-21 et Mc. XIII, 9-13). Si, à Césarée, la confession de Pierre, telle qu'elle est rapportée par Mt. (XVI, 17-19), semble dépasser en portée celle que nous lisons dans Mc., il ne faut pas oublier que cette confession dans Mt. se trouve dans un texte tout empreint d'expressions sémitiques et manifestement ancien, et avant de tirer un argument de ce que, dans Mc., S. Pierre se serait borné à un simple aveu de messianité, pour conclure de ce chef à la postériorité de Mt., il convient de ne pas oublier que la démonstration de la filiation divine de Jésus est précisément le thème du second Evangile et la croyance que nous y trouvons inscrite dès la première ligne. Somme toute, la catéchèse consignée dans Mt., en ce qui concerne le Christ, ne diffère pas réellement de celle consignée dans Mc., et l'on ne peut pas dire que la façon dont Mt. a parlé de la personne de Jésus soit autre que celle dont en a parlé Mc., pour affirmer la postériorité de rédaction de Mt. par rapport à Mc.

On ne peut pas davantage prouver que le portrait des Apôtres soit substantiellement différent dans le premier et dans le second Evangile. Evidemment, Mt. met moins souvent en relief que Mc. l'inintelligence des disciples (Mc. IV, 13 ; VI, 52 ; IX, 10 ; XIV, 40) ; mais il ne la passe point tout à fait sous silence (Mt. XIII, 36 ; XVI, 9, 12). Par ailleurs, le portrait qu'il trace des disciples est loin d'être flatteur. Qu'on en juge : quand la tempête s'élève sur le lac, Jésus leur reproche de manquer de foi (VIII, 26) ; une autre fois leur incrédulité les met dans l'impossibilité de délivrer de son démon le possédé qu'on leur présente (XVII, 20) ; leur dévouement à Jésus est loin d'être désintéressé : leurs disputes entre eux (XX, 24), la demande de la mère des fils de Zébédée étalent au grand jour leurs ambitions (XX, 20) ; ils veulent connaître quel sera le plus grand d'entre eux dans le royaume des cieux (XVIII, 1) ; par l'intermédiaire de Pierre, leur chef, ils réclament quelque compensation substantielle pour l'abandon qu'ils ont fait de tout pour suivre Jésus (XIX, 27). Le manque d'énergie des trois privilégiés à Gethsémani (XXVI, 38, 40, 43), la lâcheté des Douze lors de l'arrestation de Jésus (XXVI, 56) ne sont pas davantage passés sous silence. Bien que chef du Collège apostolique, Pierre n'est pas épargné ; on signale son manque de foi quand il veut marcher sur les eaux pour aller à la rencontre de Jésus (Mt. XIV, 28-32), les reproches si mérités que lui fait N.-S. pour son inintelligence de la Passion (XVI, 23), son triple reniement au prétoire (XXVI, 69-75). Si donc l'intelligence des disciples est moins souvent mise en relief en Mt. que dans Mc., si leur familiarité avec le Divin Maître est décrite en termes moins expressifs, il faut y voir le résultat du caractère général de l'Evangile de S. Matthieu, non celui d'une idéalisation voulue et tardive de la physionomie historique des Apôtres. Et si Mc. a sur S. Pierre des détails qu'ignore Mt., il y a longtemps que la tradition en a indiqué la source quand elle a fait du second évangile l'écho fidèle de la prédication de Pierre.

5° Il y a enfin, dit-on, des expressions caractéristiques de Marc que nous retrouvons dans Matthieu, et ces expressions permettraient de conclure à une dépendance littéraire de Mt. vis-à-vis de Mc. La liste de ces expressions a été dressée avec le plus grand soin par Hawkins [1]. Le P. Lagrange s'est livré à leur sujet à un examen détaillé, auquel nous renvoyons [2]. Contentons-nous ici de formuler à propos de ces expressions les remarques suivantes, d'ordre général : nous avons examiné une à une ces expressions, il s'en faut de beaucoup qu'elles permettent toujours de conclure à une dépendance littéraire certaine. Avant de se prononcer, il faut voir si la ressemblance ne peut pas provenir d'ailleurs, surtout quand il s'agit d'un ou de deux mots isolés : v. g. de la catéchèse orale ou d'une source écrite indépendante. Enfin, comme Mt. a été traduit en grec, quelques-unes de ces expressions sur lesquelles on s'appuie pour prouver sa dépendance et sa postériorité vis-à-vis de Mc. peuvent avoir été introduites par le traducteur grec sous l'influence du second Evangile, et dans ce cas leur présence dans notre premier Evangile canonique ne peut infirmer en rien la thèse traditionnelle de l'antériorité de notre Matthieu araméen sur l'évangile de S. Marc.

De tous les arguments mis en avant pour prouver l'antériorité de S. Marc sur S. Matthieu, aucun donc ne se révèle à l'examen comme étant absolument péremptoire ; en conséquence, les positions généralement adoptées par les catholiques au nom de la tradition peuvent être intégralement maintenues.

§ 2. — *L'Evangile araméen de S. Matthieu et sa traduction grecque*

Jusqu'ici, nous avons toujours discuté le problème de la composition de S. Matthieu en prenant pour base son texte original supposé contenu dans notre premier évangile canonique, traduction substantiellement identique à l'œuvre primitive. Il nous reste à dire maintenant comment les critiques catholiques ont entendu cette identité substantielle de la traduction grecque de Mt. avec l'original araméen, et à indiquer si les Evangiles de S. Marc et de S. Luc, vraisemblablement antérieurs à cette traduction grecque, ont pu exercer sur elle quelque influence.

Si la Commission Biblique, dans les directives

[1] *Horæ Synopticæ*, p. 67.
[2] *Op. cit.*, p. LXXI-LXXVI.

qu'elle a données le 19 juin 1911 et le 26 juin 1912 aux exégètes catholiques pour la solution du problème synoptique, a fixé un certain nombre de points (authenticité et intégrité des trois synoptiques, identité substantielle du Matthieu grec avec le Matthieu araméen, date et ordre de rédaction des trois Synoptiques et pour ces diverses raisons rejet de l'hypothèse dite « des deux sources »), elle a néanmoins laissé une certaine latitude pour la solution de divers autres problèmes d'ordre purement critique. C'est ainsi qu'elle a déclaré le 26 juin 1912 (art. 5) qu'on pouvait, sans aller contre l'ordre chronologique traditionnel, supposer que le 2e et le 3e Evangile avaient été composés avant la traduction grecque du premier [1]. Permettre cette supposition n'était-ce pas indiquer par le fait même que la traduction grecque de Mt. avait pu subir dans une certaine mesure l'influence de S. Marc et peut-être aussi de S. Luc, à condition toutefois, que cette influence ne soit pas allée jusqu'à mettre en péril l'identité substantielle de la traduction grecque avec l'original araméen ?

Les catholiques, naturellement, n'ont pas manqué de profiter de cette latitude qui leur était laissée. Ils ont souligné avec soin les expressions employées par la C. B. Elle a parlé seulement, ont-ils dit, d'une *identité substantielle ;* elle n'a pas déclaré purement et simplement *authentique* le texte grec de Mt. comme l'a fait le concile de Trente pour la Vulgate. On est donc autorisé, dit le P. Lagrange, à « alléguer entre le grec connu et l'araméen inconnu à tout le moins autant de différences qu'il y en a entre les textes originaux et la Vulgate. Et personne ne prétend que la traduction grecque, dite des LXX, que S. Augustin tenait pour inspirée n'est pas identique en substance avec la Parole de Dieu [2]. » Il y a donc une certaine marge dans la façon de concevoir l'identité substantielle du Mt. grec avec le Mt. araméen, et nous n'aurons pas lieu d'être surpris s'il n'y a pas sur ce point accord parfait entre les commentateurs. S'appuyant aussi sur ce fait, relevé d'ailleurs avec soin par la C. B., que tous les Pères et les Ecrivains ecclésiastiques, aussi loin qu'il est possible de remonter dans les origines de l'Eglise, se sont uniquement servis du texte grec de l'évangile de S. Matthieu et s'en sont servis comme d'un *texte canonique,* les exégètes ont fait remarquer que l'auteur, quel qu'il soit, de cette traduction ne devait pas être confondu avec un traducteur ordinaire, avec l'un des LXX ou avec S. Jérôme. Dès lors que son œuvre avait toujours été considérée *comme canonique,* le Mt. grec était un texte inspiré, et de fait les catholiques l'ont toujours considéré ainsi. Enfin, la large diffusion, dès la plus haute antiquité, de cette traduction, son utilisation par les Pères apostoliques imposent pour sa composition une date assez reculée, les environs de 75-85, une époque par conséquent où S. Jean, le dernier des Apôtres, vivait encore et où n'était pas close l'ère de la Révélation [1]. On ne doit donc pas être surpris si, en vertu de ces diverses considérations, des auteurs catholiques, très fermement résolus à rester dans les limites imposées à leur critique par la C. B., supposent que le traducteur de Matthieu, jouissant, en raison de son inspiration, d'une indépendance qui faisait défaut aux LXX ou à S. Jérôme, a pu en user dans sa traduction soit pour modifier l'ordre des récits, emprunter aux Evangiles existants des expressions ou des détails caractéristiques, soit pour ajouter à l'œuvre originale des doublets ou même, d'après quelques-uns, des péricopes que Sickenberger ne craint pas de qualifier de considérables [2].

Avant de prendre parti dans cette controverse, voyons si la trad. grecque de S. Matthieu a subi l'influence de S. Marc et de S. Luc, et, dans le cas où cette influence se révélerait, voyons dans quelle mesure il est possible de l'admettre sans mettre en péril l'identité substantielle entre le Mt. grec et son original araméen, affirmée par la tradition et rappelée par la Commission Biblique.

1. — Commençons par S. Luc, pour lequel le problème de son influence sur la trad. grecque de Mt. se pose d'une façon bien moins aiguë.

Hawkins [3] a signalé vingt cas dans lesquels il prétend que Mt. et Luc s'accordant contre Marc dans l'expression de la pensée accusent, de ce chef, une influence du 3e Evangile sur la trad. grecque du 1er. Une critique minutieuse des exemples cités a permis au P. Lagrange d'en éliminer 11 sur 20 et de n'en retenir que neuf [4], i. e. : Luc v, 37 et Mt. ix, 17 ; Luc viii, 10 et Mt. xiii, 11 ; Luc viii, 44 et Mt. ix, 20 ; Luc ix, 7 et Mt. xiv, 1 ; Luc ix, 11 et Mt. xiv, 13 ; Luc ix, 34 et Mt. xvii, 5 ; Luc ix, 41 et Mt. xvii, 17 ; Luc xxii, 62 et Mt. xxvi, 75 ; Luc xxii, 64 et Mt. xxvi, 68.

Or, il s'en faut de beaucoup que ces 9 exemples constituent tous des preuves absolument indiscutables de l'influence possible de S. Luc sur la trad. grecque de S. Matthieu. — Trois exemples, en tout premier lieu, sont à éliminer : Luc viii, 10, 44 et xxii, 62 ; la leçon donnée par les manuscrits étant douteuse, on peut se demander si les mots sur lesquels on s'appuie sont bien authentiques et s'ils n'ont pas été ajoutés au texte original du 3e Evangile par des copistes ayant présent à l'esprit le texte de Mt., bien plus connu autrefois que celui des deux autres Synoptiques. — Luc v, 37 est également suspect : car il était bien difficile, si l'on voulait exprimer la pensée d'une façon précise, de recourir à un autre terme que le terme ἐκχέω. — Pour Luc ix, 7 et ix 34 nous concédons

[1] « Utrum quoad ordinem chronologicum Evangeliorum, ab ea sententia recedere fas sit, quæ, antiquissimo æque ac constanti traditionis testimonio roborata, post Matthæum, qui omnium primus Evangelium suum patrio sermone conscripsit, Marcum ordine secundum et Lucam tertium scripsisse testatur ; aut huic sententiæ adversari vicissim censenda sit eorum opinio, quæ asserit Evangelium secundum et tertium ante græcam primi Evangelii versionem esse compositum ? — Resp. *Negative ad utramque partem.* »

[2] *Op. cit.,* p. xxxiv.

[1] C'est ce que note avec soin M. le chan. Camerlynck *(Synopsis,* p. lxxvii) montrant que l'hypothèse d'additions faites par le traducteur grec de Mt. sous l'influence de Mc. ne va pas contre la proposition 21 du décret *Lamentabili.*

[2] *Kurzgefasste Einleitung in das N. T.,* 2e édit., p. 60.

[3] *Horæ Synopticæ,* p. 210 et ss.

[4] *Evangile selon S. Luc,* p. lxx, lxxi.

volontiers que Mt. grec serait plutôt l'emprunteur. — Mais pour Luc IX, 11, 41 et XXII, 64, la ressemblance signalée pourrait fort bien ne provenir que de la catéchèse orale. Les VINGT exemples de Hawkins se réduisent donc sans doute à DEUX : Luc IX, 7 et 34.

Le P. Lagrange à son tour a signalé les neuf passages suivants qui décéleraient, selon lui, une influence du 3e Evangile sur notre Mt. grec : Luc V, 12 et Mt. VIII, 2 ; Luc V, 18 et Mt. IX, 2 ; Luc V, 25 et Mt. IX, 7 ; Luc V, 26 et Mt. IX, 8 ; Luc V, 36 et Mt. IX, 16 ; Luc VI, 1 et Mt. XII, 1 ; Luc VI, 4 et Mt. XII, 4 ; Luc XXII, 60 et Mt. XXVI, 74 ; Luc IX, 3 et Mt. IX, 10. Ici encore une élimination semble possible : Luc IX, 3 et XXII, 60 ont contre Marc un accord qui peut ne provenir que de la catéchèse orale. Il en faut dire autant de Luc V, 26 et VI, 1. Il n'y a guère que V, 25, 36 et VI, 4 qui puissent dénoter une influence possible du 3e Evangile sur notre Mt. grec. Nous éliminons, en effet, Luc V, 12 et 18. L'emploi de la locution sémitique καὶ ἰδοὺ, inusité chez Mc. et rencontré chez Mt. et chez Luc, plus souvent d'ailleurs chez Mt. que chez Luc (Mt. 22 fois ; Luc : Evangile 14 fois ; Actes des Apôtres 6 fois), trahit dans notre 1er Evangile l'influence de son original araméen et ne peut pas être mis en avant pour prouver une dépendance du Mt. grec à l'égard de S. Luc. Nous restons donc, tout au plus, en présence de *cinq* cas (Luc IX, 7 et 34 ; Luc V, 25, 36 ; VI, 4) dans lesquels, selon nous, on pourrait peut-être alléguer une influence du 3e Evangile sur la trad. grecque du 1er. On avouera que c'est bien peu pour tirer une conclusion de critique littéraire aussi importante.

Et c'est pour cela que nous préférons ne pas profiter, en ce qui concerne S. Luc, de la latitude que nous laisse la Commission Biblique. Le P. Lagrange lui-même ne s'est pas départi dans ses conclusions de la plus sage réserve. Bien qu'il ait dit que le mieux était peut-être de supposer, pour tenir compte de tous les aspects de la situation, que Luc n'avait pas eu sous les yeux notre Matthieu canonique, mais qu'il n'en avait connu que des extraits en grec, il écrit un peu plus loin : « D'autres préfèrent admettre que la traduction grecque, notre Matthieu actuel, étant d'une époque antérieure à celle où Luc a composé, il l'a connue telle quelle et s'en est servi... Peut-être est-ce ainsi qu'il faut s'expliquer que Luc, après avoir dessiné les grandes lignes de son ouvrage, et même écrit certaines parties d'après Marc, a ouvert ensuite Matthieu pour l'usage duquel il avait réservé des sections. Au lieu de les tenir ouverts tous deux sous ses yeux et ne possédant pas de synopse, il passait de l'un à l'autre, semblant à certains moments ne connaître que l'un d'eux et subordonnant l'usage de Matthieu à son propre plan conçu surtout d'après Marc » [1]. Les deux alternatives lui semblent donc également possibles.

2. — Passons maintenant à l'Evangile de S. Marc, et nous verrons que quelques-uns des faits qui ont été allégués pour conclure à son antériorité sur Mt. trouvent une explication satisfaisante dans l'hypothèse où le second Evangile a exercé une influence sur la trad. grecque de l'Evangile de S. Matthieu.

Généralement d'ailleurs cette influence a été admise par les auteurs catholiques, même par les plus conservateurs, au moins pour tout ce qui a trait au vocabulaire, au style et à la manière de raconter. On suppose que l'auteur de la trad. grecque de Mt., qui jouissait d'une certaine liberté dans l'accomplissement de sa tâche, a recouru au second Evangile pour faire plus commodément sa traduction et sous son influence a adopté certains termes, modifié l'ordre de quelques récits (Mt. XIV-XVII et Marc VI-IX ; Mt. XXI, 23-XXIII, 36 et Marc XI, 27-XII, 40), ajouté quelques doublets (Mt. V, 29, 30 ; XVIII, 8, 9 d'après Marc IX, 43, 45, 47 ; Mt. X, 38 ; et XVI 24 d'après Marc VIII, 34 ; et peut-être Mt. XVII, 20, XXI, 21 d'après Marc XI, 23), ramené au texte des LXX les citations de l'Ancien Testament qui se trouvaient également dans Marc, peut-être encore ajouté quelques détails comme Mt. XVIII, 8, 9 et XXII, 33, ou encore, selon le P. Lagrange, atténué une phrase qui, dans Marc, pouvait prêter à équivoque à propos du séjour de Jésus à Nazareth (Mt. XIII, 58) [1]. Ceux qui tiennent avant tout à ne pas compromettre l'identité substantielle du Matthieu grec avec le Matthieu araméen en restent généralement là.

D'autres pourtant, tout aussi soucieux que les premiers de ne pas compromettre cette identité substantielle, croient qu'ils doivent aller plus loin pour tenir compte de tous les éléments du problème. Remarquant, en effet, que la dépendance du Matthieu grec vis-à-vis de Marc ne s'affirme pas seulement par le style, mais qu'elle se trahit encore jusque dans les récits eux-mêmes, ils pensent qu'il faut admettre aussi que le traducteur du Matthieu araméen a pu emprunter aussi au second Evangile des péricopes d'une certaine étendue. De cet avis sont M. Sickenberger, le P. Lagrange et M. le chan. Camerlynck. Voici quelles seraient, d'après le P. Lagrange, les additions faites au Mt. grec sous l'influence de S. Marc : Mt. VIII, 1-4 d'après Marc I, 40, 41 ; — Mt. X, 2-4, XII, 46-50, XIII, 53-58, XIV, 22-27 d'après Marc VI, 45-50 en partie ; — Mt. XV, 32-38, XVI, 9, 10 d'après Marc VIII, 19, 20 ; — Mt. XXIV, 29-31 d'après Marc XIII, 24-27. Enfin probablement deux ou trois

[1] *Evangile selon S. Luc*, p. LXXXVI. Est-il besoin d'ajouter que le procédé de composition auquel il est fait allusion ici, nous paraît pour cette époque des plus invraisemblables ? Dans sa *Synopse*, Camerlynck s'est contenté d'indiquer les données du problème difficile sans y insister outre mesure, concluant en ces termes : « Non juvat quæstionem hanc perdifficilem longius protrahere » (p. LXVI).

[1] « Quum tamen inter utrumque Evangelium tanta sit similitudo expressionum ut dependentia litteraria admitti debeat, concludendum est auctorem Matthæi græci usum esse secundo Evangelio græco, saltem ut commode versionem institueret. Et quum satis raro habeatur versio omnino litteralis, nihil vetat quominus auctor ille, sive Matthæus, sive alius, aliqua libertate usus fuerit. Nullum principium catholicum tali methodo non dico impingi, sed ne tangi quidem per se patet. » (Camerlynck, *Synopsis*, p. LXXVIII).

doublets. « C'est bien peu de chose, poursuit le P. Lagrange, et sûrement cela n'atteint pas la substance. Peut-être faudrait-il même dans ces cas parler de retouches plutôt que d'additions. Peut-être, au contraire, faudrait-il regarder comme des additions des indications de changement de scène. L'esprit critique lui-même impose une grande discrétion [1]. » Il ne faudrait pas, en tout cas, selon le même auteur, considérer comme des additions du traducteur grec à l'œuvre originale les chap. I et II de notre Matthieu canonique. Ces chapitres faisaient certainement partie du livre araméen de l'apôtre Matthieu. Pour se guider dans le choix de ces passages supposés ajoutés, en dehors de toute indication provenant de manuscrits ou de la littérature primitive qui, en l'espèce, fait naturellement totalement défaut, il faut se contenter d'étudier avec grand soin les endroits parallèles, de noter les moindres nuances et ne se prononcer, d'après un ensemble de probabilités, qu'avec une extrême circonspection et une très grande réserve [2].

Terminons cette question particulièrement délicate de la dépendance littéraire de notre premier Evangile canonique vis-à-vis de Marc en citant ces lignes qu'écrivait en février dernier un recenseur particulièrement autorisé, le P. Calès, dans les *Recherches de Science religieuse* (p. 93). Il visait l'explication du P. Lagrange dont nous venons de parler et il en disait :

« Outre qu'elle (cette explication) sauvegarde les données de la tradition, elle a plus de chance d'imiter la plasticité du réel qu'une hypothèse rigide. La prédication chrétienne, à ses débuts, a dû connaître quelques tâtonnements, des essais d'écriture plus ou moins réussis, des actions et des réactions de ces essais les uns sur les autres. Pierre, le chef des Douze, a eu une influence décisive sur le plan général de la première catéchèse, sur la mise en relief des moments principaux de la vie du Christ. Matthieu, le comptable, était tout désigné pour jouer un rôle important dans la fixation par écrit de cette première catéchèse. Mais rien ne s'oppose à ce qu'il l'ait d'abord rédigée par parties, avant de constituer un Evangile complet. Marc a pu connaître tel ou tel de ces fragments, peut-être déjà traduit en grec, par exemple, l'histoire de la Passion. D'autre part, comme c'était tâche assez délicate de traduire de l'araméen en grec l'Evangile de S. Matthieu, il est assez vraisemblable que le traducteur, dont l'Eglise a définitivement accueilli la version, se soit inspiré de l'Evangile grec de S. Marc pour s'aider dans son travail de traduction et peut-être lui emprunter quelques compléments accidentels. Tout cela n'est pas simple, reste d'une fluidité qui se laisse difficilement ramener à des schémes géométriques, mais semble mieux répondre au texte de Luc (I, 1) sur la multiplicité des tentatives d'histoire évangélique et au témoignage de Papias sur les essais de traduction du Matthieu araméen, que la réduction de la littérature évangélique primitive à deux documents : l'Evangile de S. Marc et un recueil de discours. »

[1] *Op. cit.*, p. CXLVI.

[2] Voici en quels termes le fait M. Camerlynck : « Nonne admitti posset auctorem Matthæi græci identidem breviasse narrationem Marci, quam suo operi inserebat, aut etiam addidisse relationem alicujus *facti* quod traditione fide digna didicerat, quodque temporis adjuncta Evangelio inserendum opportune suaderent ? Profecto sub Spiritus Sancti inspiratione et diu ante clausum ævum apostolicum scribebat. Unde principia catholica in hac explicatione in tuto posita apparent. — Cæterum hujusmodi retractationes operis aramaici Matthæi non debent sine ratione excogitari neque, quod apprime notandum, ita possunt multiplicari, ut primum Evangelium græcum, prout nunc exstat, jam non valeat dici cum opere aramaico substantialiter identicum.

« Supradictæ conclusiones de relatione inter duo priora Evangelia nullatenus ut omnino *certæ proponuntur* nec ut tales quæ Synopticam Quæstionem undequaque solvant. At vero quia ab una parte principia catholica sarta tecta servant et ab alia parte graves difficultates vitant et rationibus haud spernendis fulciuntur, illas in tam intricata et difficili Quæstione modeste et hæsitanter proponimus, nihil magis optantes quam ut peritiores Quæstionem Synopticam in tota sua amplitudine examinare faveant. » (*Synopsis*, p. LXXVIII-LXXIX).

§ 3. — *Compte rendu bibliographique*

Joüon, **Grammaire de l'hébreu biblique.** — Un vol. de VIII-543 p., et un fascicule des Paradigmes et Index de 80 p., 75 lires. Rome, 1923. Institut Biblique Pontifical (Piazza della Pilotta, 35).

Les bonnes grammaires élémentaires sur l'hébreu sont assez nombreuses un peu dans toutes les langues, et, chez nous, l'éloge de celle qu'a publiée, à la librairie Gabalda, M. Touzard, de la Cie de St-Sulpice, professeur d'Ecriture Sainte et d'hébreu à l'Institut catholique de Paris, n'est plus à faire. Tous ceux qui ont eu l'occasion de s'en servir en ont apprécié la méthode, la clarté, et les élèves qui se sont pliés à la discipline des différents exercices qui y sont indiqués ont fait rapidement dans l'étude et la connaissance de l'hébreu des progrès surprenants. Pour nos Grands Séminaires, pour les Cours élémentaires de nos Universités catholiques, on ne saurait adopter de meilleur manuel.

Mais il nous manquait une grammaire développée, purement scientifique, qui permît aux maîtres d'approfondir leur connaissance de la langue hébraïque. Sur ce point nous restions toujours tributaires des Allemands, de Gesenius-Kautzsch. Notre amour-propre le plus légitime de savant catholique et français en souffrait à juste titre, et il faut savoir gré à l'Institut Biblique Pontifical d'avoir comblé si heureusement cette lacune, malgré les graves difficultés du temps présent.

Avant de professer à Rome, le P. Joüon avait été longtemps chargé de l'enseignement de l'hébreu à la Faculté orientale de l'Université St-Joseph de Beyrouth. Il a visé à écrire un livre intermédiaire entre les grammaires du genre de celle de M. Touzard et les ouvrages monumentaux comme celui de König. Pour la mesure à garder et pour la manière d'exposer, il a eu en vue notamment la catégorie de plus en plus nombreuse des étudiants qui sentent la nécessité de dépasser le stade de la connaissance purement empirique et qui veulent se rendre capables de résoudre les multiples difficultés du texte massorétique au lieu de sauter tout simplement par dessus. Ces étudiants trouveront dans cette grammaire non seulement toutes les notions essentielles, mais encore la plupart des particularités d'importance secondaire. Seulement, les menus détails n'ont guère été examinés que lorsqu'ils étaient de nature à projeter un peu de lumière sur quelque point obscur. Il y a, pour ce motif, dans la grammaire du P. Joüon, maintes particularités non signalées par Kautzsch ; par contre, divers détails donnés par celui-ci ont été, on le sent, délibérément omis.

En évitant l'excès dans les détails, l'auteur a pu faire plus large la part de l'explication. Ceux même qui ont l'esprit peu ouvert à la grammaire scientifique trouveront qu'une forme expliquée et comprise se fixe mieux dans la mémoire. Une solide initiation à la phonétique permet de retrouver facilement et exactement une forme oubliée et préserve des vocalisations fautives. Pour ceux surtout qui commencent l'étude de l'hébreu un peu tardivement, l'explication rationnelle est un auxiliaire indispensable de la mémoire.

Sur des points assez nombreux (par exemple, la qualité et la quantité des voyelles, la valeur des diverses formes temporelles), l'auteur s'est écarté de certaines vues généralement admises, quand un examen sé-

rieux lui a montré qu'elles n'étaient pas suffisamment exactes. Aussi bien ne comprendrait-on guère qu'un livre de ce genre se bornât à un travail de compilation, d'agencement ou de mise au point, et n'apportât pas un peu de nouveau. Certains de ces points nouveaux avaient du reste été traités par le P. Joüon dans les *Mélanges* de la Faculté orientale de Beyrouth et dans *Biblica*. Nous avons eu l'occasion de signaler récemment ces derniers articles [1].

La Syntaxe, cette partie trop négligée de la grammaire hébraïque, a reçu les amples développements auxquels elle a droit : 248 pages contre 288 consacrées à la phonétique et à la morphologie. Le P. Joüon a tâché d'en rendre la lecture plus aisée en donnant beaucoup d'exemples *in extenso* et traduits, au lieu d'accumuler de simples références au texte biblique.

Pour la commodité de l'étudiant, les Paradigmes de la grammaire et les copieux *Indices* sont publiés en un fascicule à part avec une pagination propre. Ce fascicule ne se vend pas séparément.

Le prix de la Grammaire pourrait sembler, à première vue, plutôt élevé. Il paraîtra modique à quiconque est au courant des difficultés spéciales de la composition typographique de l'hébreu vocalisé et accentué. L'Institut Biblique Pontifical, en vendant le livre à un prix bien inférieur à son prix de revient, a voulu en faciliter la diffusion, conformément à son but qui est de contribuer de tout son pouvoir aux légitimes progrès de la science biblique. Et de cela encore il doit être remercié.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* nº 5, du 1er mai)

Actes de S. S. Pie XI

I. Motu proprio *Poichè ogni ragione* du 25 mars 1924 établissant l'*Oratoire de St-Pierre* comme centre des œuvres de jeunesse pour les deux sexes des paroisses du Transtévère. L'Oratoire a été fondé et doté par les Chevaliers de Colomb, et inauguré en présence des deux nouveaux cardinaux américains.

II. Motu proprio *Bibliorum scientiam* du 27 avril 1924, *De disciplinæ biblicæ magisteriis :*

Bibliorum scientiam quanti Ecclesia Dei perpetuo fecerit, vel scripta testantur, a christianæ religionis primordiis usque adhuc, ad fidem docendam tuendamque edita. Libris enim sacris, altero divinæ revelationis fonte, haud secus ac traditis sine scripto doctrinis, quicquid de Deo, de Christo hominum Redemptore, de nativa Ecclesiæ constitutione deque morum disciplina scimus, innititur id omne ac fulcitur. Quamobrem rei biblicæ studia tanto plus viguerunt, quanto oportuit acrius aut veritatem inlustrare aut errores inimice infesteque in Christi divinitatem inque Ecclesiam prolatos refellere ; acatholicis autem et rationalistis eo usque temeritatis audaciæque progressis, ut ipsam Scripturæ Sanctæ auctoritatem atque ab errore immunitatem appeterent, jam nostris necesse fuit, magna sane eruditionis copia instructis, in certamen descendere, ut divinum Cælestis Sapientiæ donum a falsæ scientiæ commentis defenderent. In qua quidem palæstra si omnes ex utroque clero alumni, per sacrorum studiorum cursum, graviter institui atque exerceri debent, at plenissimam tamen incorruptamque rei biblicæ cognitionem ii percipiant oportet, qui ad ejusmodi disciplinam aut in Seminariis studiorumve Universitatibus tradendam aut scripto tractandam peculiari quadam ingenii sui propensione allici et reseri videantur : qui si tantulum ab Ecclesiæ sensu aberrarint, jam apud plures alios integritas fidei in periculum discrimenque vocabitur. Rei hujusce momenta cum proximi decessores Nostri provido intentoque animo ponderassent, Commissione, ut aiunt, Purpuratorum Patrum et Instituto item Biblico conditis, datisque haud semel, ut Sacræ Scripturæ studia proveherent, ad universos etiam catholici orbis Antistites, Litteris, inter alia id quoque edixerunt, magistros ejus disciplinæ esse caute prudenterque deligendos, et alumnos optimæ spei, qui nati apti ad Bibliorum studia viderentur, ad promerenda etiam hujus disciplinæ insignia excitari adjuvarique debere, quibus aliquando divinarum Litterarum magisteria committerentur. Quæ quidem hortamenta et jussa sapientissimorum Pontificum magno sane emolumento fuere ; verumtamen ut eadem, additis per Nos præscriptis atque incitamentis, quæ temporum condicio postulat, uberiores solidioresque afferant utilitates, placet hæc, quæ sequuntur, auctoritate Nostra decernere :

I. Gradus academici, apud Commissionem Biblicam vel Institutum Biblicum, facto scientiæ periculo, impetrati, eadem pariant jura eosdemque canonicos effectus, ac gradus in sacra theologia vel in jure canonico a quibusvis Pontificiis Athenæis et Catholicis Institutis conlati.

II. Beneficium, in quo canonice insit onus Sacræ Scripturæ populo explanandæ, ulli ne conferatur, nisi, præter alia, sit is licentia aut laurea in re biblica potitus.

III. Nullus item Sacrarum Litterarum disciplinæ in Seminariis tradendæ doctor esto, nisi, confecto peculiari ejusdem disciplinæ curriculo, gradus academicos apud Commissionem Biblicam vel Institutum Biblicum adeptus legitime sit. Volumus autem ut baccalaurei titulus iis ab Instituto Biblico tributus, qui ibidem primum alterumque curriculi annum — graviores nempe doctrinas percipiendo — peregerint, satis sit cum ad rem biblicam docendam, tum ad beneficium, de quo n. II, assequendum, incolumi tamen jure eos anteferendi qui licentia laureave aucti sint.

IV. Summi Ordinum regularium Sodalitatumque religiosarum moderatores id velle Nos sciant, ut quos ex alumnis suis, aut Romæ aut alibi sacrarum disciplinarum curriculum agentibus, ad divinarum Litterarum studia aptiores deprehenderint, si non omnes at saltem eorum aliquem, post exactum theologiæ cursum, Scholas Instituti Biblici frequentare jubeant.

V. Id ipsum catholici orbis Episcopis sanctum ac sollemne esto, qui, præterea, rem Nobis pergratam facturi sunt, si annuam pecuniam constituerint, constituendamve aliorum liberalitate curarint, uni vel pluribus e sua cujusque diœcesi sacerdotibus Romæ alendis, ea de causa, ut Instituti Biblici scholas celebrent ibique gradus academicos adipiscantur. Quos autem Episcopi, hujus rei gratia, in Urbem miserint, iis excipiendis hospitia profecto non deerunt.

VI. Ut, quod postremo loco hortati sumus, id exemplo confirmemus Nostro, ducenta libellarum italicarum millia largimur, quarum annuum reditum in sacerdotes duos, ut supra, Romæ alendos per Sacram Congregationem Seminariis studiorumque Universitatibus præpositam erogaturi sumus : cui quidem Sacræ Congregationi omnia, quæ superioribus quinque capitibus decrevimus, ad effectum deducenda ac pro prudenti arbitrio moderanda attribuimus.

Divinam interea Sapientiam rogamus incepto faveat Nostro, quocum maximum religionis bonum cohæret profecto ac conjungitur.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum, die XXVII mensis aprilis anno MDCCCCXXIV, Pontificatus Nostri tertio.

PIUS PP. XI.

III. Lettre apostolique du 4 décembre 1923, accordant des indulgences et des privilèges liturgiques à l'église métropolitaine de Bamberg (Bavière), à

[1] Voir *Ami* du 20 mars 1924, p. 187.

l'occasion du 9e centenaire de la mort de S. Henri (14 juillet 1024). De plus, la fête de S. Henri est élevée au rite *double* pour toute l'Allemagne, et la cathédrale de Bamberg est érigée en basilique mineure.

IV. Lettres du Pape. — 1° 21 janvier 1924. Au R. P. Dom Hollmann, Maître général des Pères Croisiers, à l'occasion de ses noces d'argent comme Général. — 2° 10 avril. Au cardinal Dubois, archevêque de Paris, à propos de l'Institut de chant grégorien [1] :

Institutum novum, gregorianis concentibus altius excolendis, te, haud ita pridem, in ista honoris tui amplissima sede, feliciter condidisse, magno quidem cum animi solatio comperimus. Namque omnino postulat sacrarum ædium majestas ut omnia ibidem venerabili mysteriorum ritu digna sint : quemadmodum igitur ceteræ pulcritudinis formæ, clarorum hominum arte ingenioque inventæ, locum sanctum condecorant, ita in liturgia sacra is cantus præsertim adhibendus est, qui, uti edixit per decretum *Motu proprio* latum f. r. Pius X, ad Deum animos elevans, aptior sit ad pietatem populi fovendam. Hujusmodi cantus, ut jam peritissimo cuiquam videtur, profecto ille est qui a decessore Nostro S. Gregorio magno nomen traxit, quemque recens ad venustatem pristinam restituere Patres Solesmenses tam diligenter nisi sunt. Valde igitur tibi, dilecte fili Noster, de studio gratulamur, quod ipse, varias moderans deinceps diœceses, in musicam sacram provehendam sollerter impendisti, etsi multis rebus distentus ; nec minorem tibi laudem tribuimus quod in Parisiensi Instituto ipsorum Solesmensium Patrum magisterio egregie uteris, qui, cum sint omni numero instructi, affabre admodum eleganterque hoc musicæ genus interpretantur. Futurum confidimus ut plurimi quidem ex tota Gallia, maximeque sacri ordinis homines, Institutum istud frequentent ; ita enim gregorianus cantus, qui est tamquam liturgiæ lingua, fusius per novas scholas propagatus, lætissimos afferet religionis fructus ; quandoquidem eo sunt cæremoniæ sacræ augustiores, quo frequentior fidelis populus pie canendo easdem participat. Quod restat, bonis omnibus tam frugiferum opus vehementer commendatum volumus : atque, in cælestium donorum auspicium itemque in peculiaris benevolentiæ Nostræ signum, tibi, dilecte fili Noster, singulisque præceptoribus et alumnis Apostolicam benedictionem amantissime impertimus.

3° 10 avril. Au cardinal Michel Lega, à propos de la translation des reliques de S. Apollinaire de sa basilique *in Classe*, faubourg de Ravenne, dans la cathédrale de cette ville.

S. C. du Concile

12 janvier 1924.

SANCTI SEVERI [2], *Funerum*

SPECIES FACTI. — Quidam juvenis, nomine Vincentius, in parœcia sancti Joannis Baptistæ civitatis Sancti Severi domicilium fovens, a. 1912 uxorem Annam duxit ex parœcia cathedralis. Bello flagrante idem ad castra profectus est ac gravissime vulneratus obiit anno 1918 in castrensi valetudinario intra fines diœcesis Bellunensis, ibique, exsequiis de more peractis, sepultus est. Nuntio mortis accepto vidua Anna ad suos rediit in parœcia cathedralis, domumque conjugalem divendidit. Cum itaque nuperrime datum esset exuvias in bello interfectorum domum repetere, Anna, hac usa facultate, funus celebrari solemniter voluit adstante Capitulo in ecclesia cathedrali, cujus parochus cadaver ex viæ ferreæ statione levavit die 10 augusti 1923. Familia autem Vincentii non omisit clerum quoque parœciæ Sancti Joannis Bapt. ad funus vocare ; sed parochus hujus ecclesiæ prætendit ad se integrum funus et funerandi jus in casu spectare, et recursum de re apud Episcopum interposuit ; qui obtentis utrimque deductionibus, maluit rerum seriem ad Sacram Congregationem exponere, eique controversiam deferre. Quæritur igitur : *An funus defuncti Vincentii spectet ad parochum Sancti Joannis Baptistæ in casu ?*

VOTUM CONSULTORIS. — Ad rectam solutionem controversiæ inter parochum S. Joannis Baptistæ et parochum ecclesiæ cathedralis diœcesis S. Severi ortæ, hæc sunt animadvertenda :

1. Lex canonica districte jubet omnes baptizatos sepultura ecclesiastica donandos esse, nisi eadem a jure expresse priventur (can. 1239 § 2, 1240 ; Rituale Rom., tit. VI, cap. 1, n. 18), ita quidem ut fideles christiani, quamvis renuntiare possint ecclesiasticæ sepulturæ cum *pompa* faciendæ, tamen *omnem* sepulturam ecclesiasticam pro suo arbitrio nullatenus *excludere* valeant. Agitur sane de jure publico, quod ex privatorum voluntate nequaquam mutari potest. Nam sacræ cæremoniæ et ritus, quibus ex antiquissima traditione et Summorum Pontificum institutis sancta mater Ecclesia utitur in filiorum suorum exsequiis, destinantur in refrigerium et honorem defunctorum, in solatium atque ædificationem vivorum, in signum ecclesiasticæ communionis (Rit. Rom., *l. c.*, n. 1 ; c. 22 § 1, C. XIII, q. 2).

Sepultura ecclesiastica autem consistit in cadaveris translatione ad ecclesiam, exsequiis super illud in eadem celebratis, illius depositione in loco benedicto seu legitime deputato fidelibus defunctis condendis (can. 1204). Gravi de causa omittitur quandoque translatio cadaveris ad ecclesiam, v. g. tempore pestis, belli, etc. ; nec semper, attentis peculiaribus adjunctis, totus ordo exsequiarum quæ in probatis liturgicis libris describuntur, persolvitur (cf. can. 1215).

2. Sepultura ecclesiastica i. e. exsequiarum ordo *semel* tantum ex præscripto Ecclesiæ fieri debet. Unde, ubi agitur de translatione cadaveris *jam humati* in aliam sepulturam, necesse non est ut justa funebria iterum persolvantur, si hæc peracta fuerint in prima tumulatione. Id evidenter confirmatur legibus liturgicis, quæ statuunt Sacrum, quod celebratur « *in translatione cadaveris jam humati in definitivam sepulturam,* » non gaudere « *privilegiis Missæ exsequialis ut in die obitus seu depositionis.* » S. R. C. 16 jun. 1922 (*Acta Apost. Sedis,* XIV, p. 393) [1].

At quamvis non præscribantur ritus sacri in translatione cadaveris ab uno in alium locum sepulturæ, profectu adhiberi possunt, ut liquet ex responsione S. R. C. *Sancti Jacobi de Venezuela,* 11 aug. 1888 (*Decreta auth.* n. 3693), et decet eos adhiberi. Quo in casu, cum non agatur de ritu exsequiarum proprie dicto, non urgent præscripta Codicis (can. 1215 ss.), quæ *primam* sepulturam *ecclesiasticam* seu stricte sumptam, de qua in can. 1204, respiciunt, non vero *alteram* i. e. translationem cadaveris, *jam humati* cum sacris cæremoniis ac ritibus, in aliam sepulturam.

3. Ubi prima tumulatio facta fuerit ad normam juris, scil. justis funebribus persolutis, in translatione cadaveris ad aliam sepulturam tum Missa *de Requie* tum alii ritus sacri peragi possunt, de jure *communi,* a *quocumque* sacerdote legitime requisito a familia defuncti vel ab amicis aut ab extraneis.

4. Itaque, in casu translationis cadaveris ex uno cœmeterio, v. g. castrensi, in aliud, videndum est, utrum, occasione primæ tumulationis, exsequiæ i. e. ritus sepulturæ ecclesiasticæ persoluti fuerint, an non. Si hoc *alterum,* justa funebria sunt peragenda, et

[1] Inauguré solennellement le 5 décembre 1923.

[2] San Severo, prov. de Foggio, Italie méridionale. — On lira avec intérêt les « considérants » de cette affaire de funérailles, car la question ne cesse pas d'être à l'ordre du jour entre bien des curés.

[1] *Ami* 1922, p. 521.

quidem ad normam Codicis (can. 1216 ss.); si *primum*, necesse non est, stricte loquendo seu ex juris præscripto, ut functiones funebres (translatio cadaveris ad ecclesiam, Missa *de Requie*, depositio cum ritu sacro) peragantur; opportune tamen fieri possunt. Cum in hoc casu non applicetur jus commune sive Codicis (can. 1215 ss.), quod nonnisi ordinem exsequiarum proprie dictum præscribit, jus illas functiones peragendi non pertinet *per se* (i. e. salvo jure *peculiari)* ad parochum proprium, neque ad parochum ecclesiæ cathedralis, neque, hac deficiente, ad rectorem parœciæ in qua situm est cœmeterium. Addo : nec præscriptum can. 1230, § 7 in casu applicari debet, quia, ut evidenter liquet ex verbis ipsis atque ex toto contextu, respicit translationem cadaveris *nondum humati*, quod e parœcia, ubi mors acciderit, in aliam mittitur.

Proprie loquendo, *jus* sacros ritus in præfato casu peragendi *nemini* competit, deficiente lege, unde ipsum derivetur; hinc est, quod *officium* ex parte familiæ sive propinquorum aut aliorum non existit, procurandi nempe ut iidem peragantur.

5. Cadavera eorum qui, bello durante, diem supremum obierunt in pugna seu in bellica regione, sepeliri consueverunt ritu sacro, ut scimus, i. e. exsequiis, quantum fieri licuit, persolutis a cappellano militari, qui munere parochi pro militibus fungebatur. (Cf. S. C. C. in *Vercellen.*, 7 jul. 1915, *A. A. S.*, VII, p. 388). Neque in casu, de quo agitur, occurrit applicatio can. 1237 § 2, ut liquet ex allegatis documentis, quia nempe non agitur de funebri *intra mensem* a die tumulationis.

Quibus mature perpensis, propositum dubium negativa responsione dimittendum puto. Quare, etc.

Resolutio. — Die 12 januarii 1924, in plenario conventu Sacræ Congregationis Concilii, habito in Palatio Apostolico Vaticano, Emi Patres ad propositum dubium respondendum censuere :

Negative.

Facta autem de præmissis SSmo Dno Nostro Pio PP. XI relatione per infrascriptum Sacræ Congregationis Secretarium, in audientia diei 14 subsequentis, Sanctitas Sua datam resolutionem approbavit et confirmavit.

† Julius Serafini, Episcopus Lampsacen.,
Secretarius.

S. C. des Religieux

I

Approbations

1° Approbation *définitive,* le 6 février 1924, des Sœurs de St-Joseph de Tarentaise; — le 6 avril, des Servantes de Jésus, à Varsovie, et des Sœurs de Ste-Elisabeth, au diocèse de Breslau.

2° Approbation *pour sept ans,* le 6 février, des Sœurs Pallottines, à Rome; des Sœurs franciscaines des affligés, à Varsovie; — le 2 mars, des Sœurs franciscaines de la Pénitence et de la Charité, à St-Francis, diocèse de Milwaukee (Wisconsin, Etats-Unis); des Sœurs de Ste-Catherine de Sienne, à Voorschoten, diocèse de Harlem.

II

6 février 1924.

INSTRUCTION SUR LA CLÔTURE DES MONIALES A VŒUX SOLENNELS [1]

Dès la publication par cette Sacrée Congrégation du Décret du 23 juin 1923 concernant « les moniales en France et en Belgique, » de nombreux monastères de ces pays s'employèrent avec empressement à obtenir la faculté pour leurs moniales d'être admises à l'émission des vœux solennels, priant instamment cette S. Congrégation de leur donner des instructions exactes sur la loi de la clôture papale qui suit cette concession.

Considérant que la loi de la clôture reçue dans le Code de Droit Canonique était prise de l'ancien Droit, qu'elle était observée depuis le temps de S. Pie V, qu'elle était confirmée par de nombreuses réponses des Sacrées Congrégations et éclaircie par les enseignements des Docteurs, cette S. Congrégation a jugé opportun de promulguer une Instruction qui puisse être comme une règle pour tous les monastères de moniales, où sont émis des vœux solennels.

En conséquence, après mûr examen, la Congrégation a décrété les prescriptions suivantes touchant la clôture papale :

I. Les moniales, en vertu de leur profession et de la loi ecclésiastique, contractent l'obligation :

a) de demeurer toujours dans l'enceinte de leur propre monastère, de telle sorte que, sans un indult spécial du Saint-Siège, il ne leur soit pas permis d'en sortir, hors des cas spécifiés plus loin (can. 601);

b) de n'admettre dans cette même enceinte aucune personne de quelque qualité, condition, sexe ou âge que ce soit, sans la permission du Saint-Siège, à moins que cette personne ne soit exceptée par le droit, comme il sera dit ci-dessous (can. 600).

Telle est la loi et l'obligation de la clôture papale, et elle atteint les monastères, si réduit que soit le nombre des moniales.

II. Le monastère donc, avec ses jardins et vergers adjacents (can. 597, § 2), doit être clos de telle façon que, autant que possible, on ne puisse voir de l'intérieur, ni être vu de l'extérieur (can. 602).

1° Si des fenêtres donnent sur la voie publique ou sur les maisons voisines ou permettent la communication avec des étrangers, elles devront être munies de vitres opaques ou de volets (persiennes) qui empêchent la vue d'un côté comme de l'autre.

2° Si le chœur a des grilles permettant aux moniales de voir l'autel, ces grilles devront être disposées de manière que les fidèles ne puissent, de la place qui leur est réservée, voir les moniales.

3° Le confessionnal devra être disposé de telle façon, que le confesseur soit en dehors de la clôture et les pénitentes à l'intérieur.

4° L'endroit où les moniales reçoivent la sainte Communion devra être fermé par une porte ou par un rideau, pour que les moniales ne puissent être vues des fidèles.

5° Près de la porte du monastère, dans la sacristie et partout où cela paraîtra nécessaire, on placera dans le mur un tour par lequel on pourra faire passer les objets nécessaires. Rien n'empêche qu'il y ait dans ce tour une petite ouverture laissant voir les objets qu'on y introduit.

6° L'église publique ainsi que la sacristie attenante ne sont pas comprises dans les limites de la clôture papale; les moniales n'y peuvent donc pas aller sans un indult du Saint-Siège.

III. La clôture papale peut être violée de deux façons : ou *par la sortie indue des moniales* hors de l'enceinte du monastère, sous quelque prétexte que ce soit et même pour peu de temps (can. 601), ou *par l'entrée indue de toute autre personne* sans la permission du Saint-Siège.

1° *La sortie* du monastère sans la permission du Saint-Siège n'est permise aux moniales après leur profession que dans le cas d'un péril imminent de mort ou d'un autre mal très grave. Ce péril doit être reconnu, si le temps le permet, par un écrit de l'Ordinaire du lieu (can. 601).

a) De tels périls sont : l'incendie, l'inondation, l'écroulement de la maison, les terreurs de la guerre, l'invasion des soldats et autres dangers semblables. Ils

[1] Traduction officielle donnée par les *Acta* du texte latin que nous avons reproduit le 10 avril, p. 233.

peuvent provenir aussi de la part d'une moniale qui serait atteinte, par exemple, d'une folie dangereuse ou d'une maladie contagieuse. Dans ce cas cette moniale doit sortir de la clôture pour mettre la communauté religieuse à l'abri de tout danger. Si on a le temps de recourir à lui, l'Ordinaire du lieu devra sur la prière des moniales reconnaître par écrit cette nécessité et la raison suffisante de sortir de la clôture.

b) Sans la permission du Saint-Siège une moniale ne peut donc pas être transférée d'un monastère à un autre, fût-ce du même Ordre et pour peu de temps, ni sortir pour faire une fondation nouvelle, pour remplir la charge d'abbesse, de supérieure ou de maîtresse des novices, pour soigner sa santé ou veiller à l'édification d'un nouveau monastère. Toutefois, pour de justes causes et dans des conditions déterminées, la S. Congrégation accorde d'ordinaire ces permissions.

c) S'il y a une terrasse sur le toit, les moniales pourront y aller à condition que cette terrasse soit suffisamment protégée par des grilles de tous côtés.

d) Comme le soin de la maison de Dieu exige très souvent que les moniales veillent par elles-mêmes à ce que l'église extérieure se distingue par l'éclat de sa propreté, et que, surtout aux fêtes principales, elle reçoive une ornementation convenable, le Saint-Siège accorde à la supérieure des monastères qui en font la demande, la faculté de désigner, en nombre suffisant, des moniales qui, pendant qu'il n'y a personne dans l'église et qu'elle est soigneusement fermée, puissent y descendre et faire tout ce que requièrent l'entretien et la propreté de l'église.

e) Bien que pendant le temps de leur postulat les aspirantes à l'habit religieux soient soumises à la loi de la clôture (can. 540 § 3), elles peuvent cependant en toute liberté et sans permission du Saint-Siège sortir du monastère quand de leur plein gré elles se décident à rentrer dans le monde ou sont renvoyées par les Supérieurs ; et il faut en dire autant des novices et des professes des vœux temporaires à l'expiration de leurs vœux ou quand elles sont légitimement renvoyées.

2° *L'entrée* dans le monastère est, en vertu du can. 600, permise sans l'autorisation du Saint-Siège aux personnes suivantes :

a) L'Ordinaire du lieu, le Supérieur régulier visitant le monastère ou tout autre visiteur délégué par eux, peuvent entrer dans la clôture mais seulement pour cause d'inspection, et en ayant soin de se faire accompagner au moins par un clerc ou par un religieux d'âge mûr (can. 600, 1°).

b) Il n'est donc permis au visiteur d'entrer dans la clôture que pour la visite des *locaux*. La visite des *personnes* doit se faire à la grille en dehors de la clôture. Il n'est permis ni à l'Ordinaire, ni au Supérieur régulier, ni au visiteur d'entrer dans la clôture en dehors de la visite dont ils sont chargés.

c) Pour l'examen que doit faire passer l'Ordinaire du lieu ou son délégué avant la vêture et chacune des deux professions, comme pour l'élection de la Supérieure, ni l'Ordinaire du lieu, ni son délégué ne doivent pas entrer dans la clôture (can. 506 § 2, 552 § 2).

d) Si l'Evêque ou un autre prêtre préside la vêture ou la profession d'une moniale, il ne leur est pas permis d'entrer dans la clôture ; il n'est pas permis non plus à la postulante ou à celle qui doit faire profession d'en sortir.

e) Le visiteur qui doit entrer dans la clôture pour cause d'inspection doit être accompagné au moins par un clerc ou un religieux, même convers, d'âge mûr. Celui-ci ne quittera pas le visiteur pendant tout le temps qu'il restera dans le monastère.

f) Le confesseur ou son remplaçant peuvent, avec les précautions nécessaires, entrer dans la clôture pour administrer les Sacrements aux infirmes ou assister les mourantes (can. 600, 2°). Ont ce pouvoir le confesseur ordinaire du monastère ou son remplaçant, auxquels, d'après le can. 514 § 2, incombe l'administration des Sacrements et l'assistance des mourantes dans les monastères des moniales. A leur défaut tout autre prêtre peut entrer dans la clôture.

g) Peuvent entrer dans la clôture, chaque fois qu'ils sont demandés, pour recevoir la confession des malades, non seulement le confesseur ordinaire, mais encore le confesseur extraordinaire ou le confesseur adjoint, ou tout autre confesseur qui est demandé par une malade gravement atteinte, selon la disposition du can. 523.

h) Les précautions à prendre pour *l'administration de la Communion* sont exposées dans le décret de la S. Congrégation des Religieux du 1er septembre 1912 : « Il faut que quatre religieuses d'âge mûr, si possible, accompagnent le prêtre depuis son entrée dans la clôture, jusqu'à sa sortie. Le prêtre doit porter le saint Ciboire contenant plusieurs hosties consacrées, administrer la sainte Communion, revenir à l'église et replacer le saint Ciboire en observant les rubriques du Rituel Romain pour la Communion des infirmes. »

i) Pour entendre les confessions, les prescriptions suivantes doivent être observées : deux moniales accompagnent le confesseur à la cellule de la malade, l'attendent devant la porte ouverte de cette cellule, pendant qu'il entend la confession, afin de l'accompagner de nouveau quand il retourne à la porte du monastère.

k) Chaque fois qu'un prêtre entrera dans la clôture pour exercer les fonctions mentionnées ci-dessus, il devra dès que son ministère sera terminé sortir aussitôt du monastère.

l) Si la parole de Dieu ne peut être commodément prêchée à la grille, il faut demander au Saint-Siège une permission, qu'il ne refuse pas lorsqu'il y a de sérieux motifs, afin que les prédicateurs puissent entrer dans la clôture et prêcher soit dans le chœur soit dans la salle capitulaire ; mais il faut observer les précautions indiquées ci-dessus pour l'entrée des confesseurs.

m) Ceux qui détiennent actuellement le pouvoir civil souverain, leurs épouses et leur suite peuvent entrer dans la clôture ; de même les Cardinaux de la Sainte Eglise Romaine (can. 600, 3°).

n) C'est à la supérieure de permettre, en prenant les précautions voulues, l'entrée du monastère aux médecins, chirurgiens et aux autres personnes dont les services seraient necessaires. Elle demandera d'abord la permission au moins habituelle à l'Ordinaire du lieu. Dans les cas urgents, si l'on n'a pas le temps de demander cette permission, elle est suppléée par le droit (can. 600, 4°).

o) La supérieure peut donc, en vertu du pouvoir que par cette loi même le Saint-Siège lui accorde, permettre l'entrée du monastère à toutes les personnes dont les services sont nécessaires à l'intérieur. Elle doit cependant au préalable obtenir l'approbation au moins habituelle de l'Ordinaire du lieu. Ainsi il est d'usage que les moniales au commencement de chaque année inscrivent sur un registre *ad hoc* tous ceux dont il faudra à l'ordinaire solliciter le concours pour le monastère, au jardin, dans les offices situés à l'intérieur de l'enceinte (médecins ou autres personnes nécessaires pour le soin des malades ; ouvriers pour le jardin, la cave, les étables ; artisans et autres personnes de même genre). Ce registre sera présenté à la signature de l'Ordinaire pour obtenir cette approbation habituelle. Dans un cas exceptionnel d'urgente nécessité et où l'on n'aurait pas le temps de recourir à l'Ordinaire pour demander son approbation, elle est légitimement présumée, c'est-à-dire que la loi ratifie cette présomption.

p) Il est enjoint, dans tous les cas, à la supérieure d'employer les précautions nécessaires. Elles consistent en ceci : on s'assurera par des renseignements puisés à bonne source, que ceux qui pénètrent dans la clôture soient des personnes d'excellente réputation et de mœurs irréprochables ; ils seront accompagnés de deux religieuses des plus graves jusqu'à l'endroit où ils sont nécessaires ; il ne sera permis à aucune mo-

niale de leur parler, exception faite pour celles qui doivent traiter avec eux de leurs services.

IV. Les clefs de la clôture seront gardées, le jour et la nuit, chez la supérieure, qui les donnera aux religieuses désignées chaque fois que besoin en sera.

La supérieure ou toute autre qui introduirait ou simplement admettrait dans le monastère une personne quelconque, sans permission légitime, non seulement pécherait gravement, mais encore encourrait par le fait même l'excommunication simplement réservée au Saint-Siège (can. 2342, 1°).

Les aspirantes à l'habit religieux entrent dans la clôture, en vertu de l'autorisation de l'Ordinaire. Il n'est pas permis d'admettre dans le monastère, sans la permission du Saint-Siège, des jeunes filles, soit pour leur éducation soit pour toute autre œuvre pie.

V. Au parloir où les moniales peuvent, dans les limites prescrites par les constitutions de chaque famille religieuse, recevoir les personnes du dehors, il doit y avoir deux grilles distantes entre elles de vingt centimètres environ et fixées dans le mur de telle façon qu'elles ne puissent pas s'ouvrir. Si les constitutions le permettent, il pourra y avoir également un tour au parloir. Pour tout le reste qui concerne le parloir, en particulier pour la surveillance continuelle de ce qui s'y fait ou de ce qui s'y dit, on observera exactement les constitutions de chaque monastère.

VI. La clôture des moniales, même de celles qui sont soumises aux réguliers, est placée, pour son exacte observance, sous la vigilance de l'Ordinaire du lieu. Il peut, par des peines et des censures, corriger après un délit les délinquants, y compris les réguliers, et prévenir les violations. La garde de la clôture des moniales soumises à un Supérieur régulier est aussi confiée à celui-ci, qui peut également infliger des peines aux moniales ou à ses autres sujets, s'ils viennent à manquer à ce point (can. 603).

Relation ayant été faite de toutes ces choses à Notre Très Saint Père le Pape Pie XI dans l'audience accordée au soussigné P. Secrétaire de la S. Congrégation des Religieux, le 6 février 1924, Sa Sainteté a approuvé la présente Instruction et ordonné qu'elle soit observée par tous.

Donné à Rome, à la Secrétairerie de la S. Congrégations des Religieux, le jour, le mois et l'an ci-dessus.

C. Card. Laurenti, *Préfet.*

Maur. M. Serafini, Abb. O. S. B., *Secrétaire.*

S. C. des Rites

I

26 mars 1924, *Rome.* — Il était de tradition immémoriale que, sauf à certains jours solennels ou privilégiés, on pouvait célébrer quotidiennement la messe votive des SS. apôtres Pierre et Paul dans le sanctuaire souterrain de la Prison Mamertine, à Rome. Toutefois, aucun document authentique ne subsistait, attestant l'existence d'une concession pontificale à cet effet. Sur la demande du Recteur actuel de ce sanctuaire vénéré, Pie XI vient de confirmer et d'augmenter encore la faveur traditionnelle. Désormais, tout prêtre directeur de pèlerinage ou pèlerin, célébrant à l'un quelconque des deux autels dudit sanctuaire, pourra, chaque jour, dire comme messe votive la messe du jour octave des SS. Pierre et Paul (6 juillet), avec *Gloria* et *Credo*. Sont exceptés seulement : les doubles de 1re ou de 2e classe ; les dimanches et fêtes de précepte ; les féries et vigiles privilégiées, et les octaves privilégiées du 1er ou du 2e ordre.

II

26 mars 1924, *Harlem* (Hollande). — L'église de la nouvelle paroisse de Wassenaar a pour vocable ou titulaire le *Bon Pasteur*. Or, jusqu'à présent, il n'y avait ni office ni messe sous ce titre. Cédant aux prières du curé de cette paroisse et à celles de Mgr l'Evêque d'Harlem, Pie XI a décidé que la fête du titulaire de ladite église serait célébrée chaque année le 2e dimanche après Pâques, dimanche du *Bon Pasteur*, sous le rite double de 1re classe avec octave commune. L'office et la messe seront ceux de ce même dimanche ; et le 3e dimanche après Pâques, on fera mémoire du jour octave du Bon Pasteur par les antiennes et oraisons du 2e dimanche.

S. Rote Romaine

24 avril 1924. Le sieur George Ewbank Edmundson, de domicile inconnu, est cité à comparaître devant la Rote (palazzo della Dataria, via della Dataria, 94) le 23 juin 1924, à 11 heures, pour le procès en nullité de son mariage avec la demoiselle Suarez.

LITURGIE

Q. — Je suis aumônier. Dans mon couvent, il y a une chapelle principale, où je dis la messe, et une chapelle secondaire pour les malades, avec le privilège de la sainte Réserve, et où un prêtre vient célébrer la messe une fois la semaine. Chaque jour, je donne la sainte communion dans les deux chapelles avec leurs ciboires respectifs.

Un jour, les hosties consacrées manquent dans la chapelle des malades, et le prêtre auxiliaire ne peut venir que dans deux ou trois jours. Puis-je laisser dans le tabernacle de cette chapelle quelques hosties pour la sainte Réserve, et me servir du ciboire de la chapelle principale pour distribuer la communion à l'autel de la chapelle secondaire, comme s'il s'agissait d'une table ordinaire dans une chambre de malade ?

R. — En pareil cas, vous pouvez fort bien, pour distribuer la sainte communion, vous servir du ciboire que vous venez d'apporter *ad hoc*, de la chapelle principale de la communauté, sur l'autel de la chapelle secondaire [1]. Ce qui ne serait pas permis, ce serait d'emprunter quoi que ce fût au rite particulier de la communion des infirmes à domicile [2] : v. g., de bénir à la fin l'assistance avec le saint ciboire. (S. R. C., 26 janv. 1793, n. 2543 ; 23 mai 1835, n. 2725, ad 1). Alors même que, pour une cause légitime, celui-ci se trouverait encore sur la table de l'autel, la bénédiction finale ne devrait être donnée que de la main, et avec la formule *Benedictio Dei omnipotentis etc.* ; il faudrait toutefois auparavant faire la génuflexion, puis se retirer un peu du côté de l'évangile.

Rien ne s'oppose à ce que vous déposiez quelques saintes hosties dans le ciboire vide. Mais, cela fait,

[1] Il n'y a pas pour cela plus de difficulté que si l'on avait eu à transporter le St-Sacrement d'un autel à un autre dans la même chapelle.

[2] La salutation initiale « Pax huic domui, et omnibus *habitantibus* in ea » et l'aspersion du lieu serait évidemment ici hors de propos.

pourquoi ne serait-ce pas ce ciboire que vous reporteriez à la chapelle principale, après avoir enfermé l'autre dans le tabernacle de la chapelle secondaire ? Ainsi la présence de la sainte Réserve serait assurée dans les deux chapelles [1] ; il vous serait loisible de procéder vous-même le lendemain, en célébrant la messe, au renouvellement des saintes Espèces ; enfin vous n'auriez pas chaque jour, en attendant la venue du prêtre auxiliaire, à transporter le Saint-Sacrement d'une chapelle à l'autre.

Q. — Est-il permis d'allumer, soit pendant la messe et seulement pendant ce temps, soit pendant les vêpres et la bénédiction du Saint-Sacrement, des cierges ou un cierge *sur* un autre autel, v. g. sur l'autel de la Sainte Vierge ? J'ai trouvé cette pratique et je l'ai fait cesser, ai-je eu tort ?

Il ne s'agit pas de cierges que l'on fait brûler par reconnaissance ou pour obtenir des grâces.

R. — Pendant que le Saint-Sacrement est publiquement exposé au maître-autel, il est permis, v. g. à l'occasion de la fête d'un saint, d'exposer des reliques de celui-ci à un autel latéral (S. R. C., 17 juin 1900, n. 4059, ad 2), et, par conséquent, d'allumer à cet autel au moins deux cierges, comme il est prescrit pour toute exposition de reliques (S. R. C., 23 janv. 1701, n. 2067, ad 9 ; 12 août 1854, n. 3029, ad 13 ; cf. 20 mars 1869, n. 3204). On peut donc de même, par dévotion, faire brûler des cierges sur un autel latéral, v. g. à celui de la Sainte Vierge, durant la célébration d'une fonction liturgique au maître autel.

A vrai dire, il serait étrange de n'y faire alors brûler qu'un cierge. En tout cas, il y aurait abus à mettre des bougies de stéarine ou des ampoules électriques sur la table de l'autel ou sur le gradin qui la surmonte [2]. Mais rien de cela ne serait répréhensible en dehors de l'autel lui-même.

Q. — Dans ma paroisse, les vêpres terminées, célébrant et acolytes rentrent à la sacristie, et, pendant ce temps, le chœur commence complies.

Le célébrant ne peut y prêter attention, car il doit parler au sacristain, aux enfants ; aussi, de retour au chœur, récite-t-il ce que l'on a chanté. Un de mes confrères soutient que le célébrant n'est point obligé d'agir ainsi, mais qu'à son retour il peut commencer complies là où en est le chœur. Le contraire me paraît certain, puisque ce prêtre doit réciter *toute* l'heure de complies.

Que vous en semble ? J'ai vainement cherché dans la théologie ; et, bien que nullement scrupuleux, je désirerais connaître votre avis.

R. — I. Suivant l'opinion commune et assez probable, ceux qui ont à accomplir au chœur, pendant la célébration publique de l'office divin, quelque action ou fonction prévue par le cérémonial ou du moins relative à l'office lui-même, et les empêchant, durant un temps plus ou moins long, de prendre une part active au chant ou à la récitation, ne sont pas tenus de suppléer ce qu'ils ont ainsi omis. Le chœur, auquel ils n'ont pas cessé d'être moralement unis, a prié en leur lieu et place. (S. Alphonse, Ferraris, D'Annibale, etc. ; cf. S. C. C., 9 juillet 1921, *Lincien.*, ad 1 [1]).

Rien de semblable dans votre cas. Tant que celui qui a présidé les vêpres reste à la sacristie, il ne saurait être censé faire partie du chœur, ni concourir à la récitation de complies. Il devra donc, à un moment ou à l'autre, réciter en son particulier les parties de l'office chantées en son absence.

II. — Où et quand faire cette récitation complémentaire ?

Il ne conviendrait pas qu'elle eût lieu au chœur pendant le chant de complies : ce serait contraire à l'esprit de la liturgie. (Cf. *Cérém. des Ev.*, liv. I, ch. v, n. 4).

Le prêtre pourra, s'il le juge opportun, s'en acquitter avant de sortir de la sacristie.

Sinon, dès son arrivée à sa stalle, il se conformera au chœur pour la psalmodie, remettant à plus tard le soin de suppléer *privatim* les parties omises. Voilà peut-être ce qu'a voulu dire votre confrère. Quoi qu'il en soit, une telle interversion est certainement licite dans la circonstance. (S. Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, lib. v, n. 170 ; Gury-Dumas, *Comp. theol. mor.*, t. II, *Tract. de stat. partic.*, part. II, n. 78 ; Haine, *Theologiæ mor. Elem.*, t. II, p. 284, qu. 30, etc.).

Q. — Le canon 409 lie-t-il tellement un évêque que celui-ci ne puisse accorder à un doyen dispense de la défense de porter ses modestes insignes dans un diocèse étranger ?

R. — Comme vous le savez, le canon 409, § 2, réglemente *ex professo* le port du costume canonial. Il interdit aux chanoines de porter, sauf dans les cas expressément indiqués, leurs insignes en dehors du diocèse où se trouve le Chapitre auquel ils appartiennent, et cela, *reprobata contraria consuetudine* [2].

Donc *a fortiori* un costume choral de doyen, si légitime qu'on le suppose, n'est pas un article d'exportation, et un évêque ne saurait, de sa propre autorité, étendre les limites de la concession particulière dont ledit costume aurait été l'objet. C'est ainsi que les insignes choraux accordés par Pie X, le 5 juillet 1909, aux chapelains de la basilique de Lourdes peuvent être portés par les chapelains titulaires dans tout le diocèse de Tarbes et Lourdes, mais seulement là, et par les chapelains honoraires uniquement dans la basilique de Lourdes.

[1] Pour répondre à notre lointain consultant, nous nous sommes placé dans l'hypothèse d'une concession très spéciale du Saint-Siège ; car, en droit, l'autorisation accordée à une communauté d'avoir la sainte Réserve ne vaut que pour la chapelle principale (*Codex*, can. 1265, § 1, 2° ; can. 1267).
[2] Voir *Ami* 1923, p. 206 et 682 ; 1924, p. 256.

[1] Voir l'*Ami* de 1921, p. 606.
[2] Cette année même, S. E. le Cardinal-Archevêque de Paris a rappelé ce point de discipline ecclésiastique aux prédicateurs du Carême. (*Sem. Rel.* de Paris, 1er févr. 1924).

IMPRIMATUR
Lingonis, die 28 maii 1924.
Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNEE (5e SÉRIE) N° 23 5 JUIN 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Pourrais-je vous demander d'éclaircir la question des mauvais journaux, qui font beaucoup de mal ? Ceci rendrait grand service, je pense, à bien des confrères qui se trouvent dans les mêmes difficultés.

J'ai chez moi un journal foncièrement mauvais, regardé par l'autorité ecclésiastique comme un des plus pernicieux, attendu que, outre son esprit antireligieux, il renferme, aux annonces, des invitations au vice. Puis-je le dénoncer au risque d'avoir un procès ? Je ne parle pas de la conduite à tenir au confessionnal ; c'est une autre question. Mais, publiquement, que faire ?

Vu le mal immense causé par les mauvais journaux à l'heure actuelle, ne pensez-vous pas qu'il y a lieu d'user plutôt de sévérité ?

Je vous serais bien reconnaissant d'aborder cette question infiniment pratique pour nous.

R. — L'*Ami* a souvent traité la question des mauvais journaux. Elle se réduit, en somme, à l'application des principes de théologie morale bien connus concernant le scandale et la coopération. Le mauvais journal est un scandale, car *præbet ansam peccato,* il induit au mal celui qui le fréquente et, de façon générale, il est pour ses lecteurs une *occasio peccandi*. D'autre part, l'abonné, l'acheteur au numéro, le rédacteur, le vendeur, etc., contribuent à la vie du journal et par là-même participent au mal que produit sa diffusion.

Ainsi envisagé du point de vue abstrait des principes, le problème est simple et de résolution facile. Il n'en va pas de même en pratique, où ce n'est plus *le* mauvais journal, ni *le* lecteur qui sont à considérer, mais *tel* journal et *tels* lecteurs, en *telles* circonstances concrètes données, très variables d'un cas à un autre. Le jugement qu'il faut porter alors dépend de détails particuliers dont la théorie morale *du* mauvais journal ou *des* mauvaises lectures est bien obligée de faire abstraction, puisque son rôle est de généraliser, de formuler des règles à portée universelle.

Cela ne veut pas dire que la théorie est à négliger, parce que soi-disant inutile. Non, certes, et bien au contraire. Elle est le fil conducteur, et le seul qui soit sûr, vers les conclusions justes. Mais il faut savoir s'en servir. Tout se tient en théologie morale. Un cas individuel se réfère presque toujours, dans sa caractéristique dominante d'ensemble, à un certain chapitre déterminé de la morale. Ce serait une erreur, cependant, de prétendre le résoudre avec les seules règles énoncées dans ce chapitre particulier. Il est d'autres principes, disséminés en diverses parties de la théologie, qui s'y trouvent accessoirement, mais très réellement, intéressés, et dont il faut tenir compte, si l'on veut arriver à une solution qui soit l'exacte résultante de la comparaison relative de tous les éléments du problème, règles et exceptions, qui sont en cause.

Nous rappelons d'un mot cette observation parce qu'il n'est peut-être nulle part plus que dans les questions de coopération et de scandale, nécessaire de ne pas la perdre de vue.

N'oublions pas, non plus, la diversité des attitudes qui peuvent nous être commandées, suivant que nous avons affaire, à propos d'un point de morale, au for externe de la *doctrine* à enseigner ou au for interne du *cas de conscience* (de peccato), dans le tête-à-tête d'une consultation individuelle ou de la confession. La casuistique est précisément cette application des principes, dont nous parlions tout à l'heure, à un ensemble de circonstances concrètes, en quoi elle diffère de l'enseignement doctrinal dont le propre est de présenter en termes généraux les formules abstraites de la vérité dogmatique ou morale.

Nous ne ferons point de casuistique aujourd'hui à propos des mauvais journaux, puisque aussi bien ce n'est point ce que demande notre correspondant. Nous laisserons de côté aussi, comme bien connues et banales, les considérations morales théoriques sur les dangers de la mauvaise presse et la nécessité de s'en garder. Tenons-nous en donc aux termes du problème proposé : Quelle attitude externe, privée ou publique, en conversations ou en chaire, peut ou doit prendre un curé par rapport à tel mauvais journal qui sévit dans sa paroisse ?

Deux écueils également dangereux sont à éviter : aller au-delà ou rester en deçà de la limite apostolique et prudente qu'impose le devoir de la charge d'âmes. Comme partout ailleurs, l'exagération dans un sens ou dans l'autre ne vaut rien. Loin de remédier au mal, elle peut au contraire l'accentuer en lui fournissant par contrecoup, de manière plus ou moins indirecte, des occasions de plonger des racines plus profondes dans la mentalité publique.

C'est très bien, en principe, de partir en guerre contre une mauvaise feuille répandue dans la localité. Encore faut-il, tout de même, savoir où et

comment va porter le coup qu'on lui destine, quels lecteurs il va atteindre, au prix de quelles blessures chez les uns l'on va payer la protection des autres. Encore faut-il aussi prévoir, par jugement de solide probabilité, les chances qu'on a d'assurer cette protection des « bons, » et ne pas s'exposer à aboutir en définitive à un mal plus grand que ne l'eût été la tolérance forcée, et à cause de cela moralement légitime, d'un état de choses fâcheux, quelque regrettable qu'il soit.

Il n'y a pas que les remous dangereux de l'opinion publique avec lesquels on doive compter. La perspective du procès en diffamation vaut aussi qu'on s'y arrête, autant à cause du bruit qui en peut résulter, qu'en raison du déplorable effet que serait pour le curé le blâme infligé publiquement à sa cause, s'il venait à la perdre. Il ne serait d'ailleurs pas toujours bien sûr d'un triomphe moral appréciable sur les consciences, s'il lui arrivait de la gagner. Pour ces fortes raisons, et d'autres encore qu'on devine sans peine, il est parmi nous des tenants d'une « tendance, » nous allions dire d'une « école » qui, par peur de tomber dans ces exagérations, se laisse un peu nonchalamment aller à une sympathie marquée pour l'attitude du silence.

Voici l'autre son de cloche. Il est sans doute des circonstances exceptionnelles où il vaut mieux se taire que parler. Mais, devant l'invasion du mal, le silence n'est pas un remède. Facilement il est une lâcheté, souvent une trahison. Expédient pratique pour se tirer d'un mauvais pas au cours d'une bataille, d'accord ! Mais règle tactique de conduite devant l'ennemi qui avance, jamais ! A ce compte-là, le combat est supprimé faute de combattants pour défendre la bonne cause, puisqu'on laisse la voie libre au triomphe de la mauvaise.

Vim vi repellere, c'est un axiome de mécanique. On n'arrête la poussée d'une force que par application d'une force antagoniste au moins égale en sens opposé. Axiome de bon sens et de morale aussi. On cambriole notre religion, nos dogmes, notre vie chrétienne, notre sacerdoce, et nous n'aurions rien de mieux à faire que de rester spectateurs attristés, inertes, devant les ruines qui s'accumulent autour de nous ? Le principe sacré de la légitime défense serait à l'usage de tout homme quelconque, pour la protection de sa vie et des biens, et nous serions seuls à n'avoir point le droit ni le devoir d'en user, quand notre vie et nos biens surnaturels, quand la vie et les biens moraux de nos fidèles sont menacés, outragés, continuellement mis à mal par les audaces diaboliques de la mauvaise presse !

Qu'on relise donc un peu l'histoire de l'Eglise, et qu'on nous dise si la « combativité » n'a pas été de tout temps sa règle normale de conduite en réponse aux provocations de ses ennemis. On nous fait de jolies exhortations à la lutte sur le thème connu : *Militia est vita hominis super terram.* C'est bien. Mais, vraiment, par quelle aberration d'illogisme apeuré veut-on nous donner à entendre que ces résistances belliqueuses de la liberté aux attaques de l'erreur et de la passion sont réservées aux combats de la vie privée, au for interne de la conscience, et qu'il n'est pas prudent de transporter pareil esprit combatif sur le terrain de la vie publique, comme si l'équilibre moral de la conscience avait moins à craindre des ennemis du dehors et de leurs mauvais journaux, que des révoltes intimes de l'orgueil de la chair ou de l'esprit ?

Qu'on prenne garde de s'illusionner sur les dangers de la mauvaise presse ! Ce n'est pas seulement de morale, ou plutôt d'immoralité, qu'il s'agit ici : la foi elle-même est en jeu, et avec la foi toute l'économie sanctifiante de la vie chrétienne, et le sort éternel des âmes. Et nous resterions muets, platement résignés, devant pareil péril mortel pour la religion, dont nous sommes de par Dieu et l'Eglise les gardiens vigilants ! Jolie garde vraiment et singulière vigilance que le silence et l'inaction du berger qui laisse dévorer son troupeau, estimant sans doute que ce serait plus grand mal encore, donc à éviter, s'il s'exposait lui-même à la fureur des loups.

Oui, mais si l'on fonce sur le mauvais journal, on fera des mécontents... on accentuera des inimitiés... — Eh ! sans doute ! Le diable et ses suppôts ne sont jamais si contents que lorsqu'on les laisse tranquillement faire leur œuvre de corruption intellectuelle ou morale. Ce qui les mécontente et accentue leur inimitié, c'est la résistance, la bataille, la grêle de coups qui les blessent, et dont on les assomme... quand on le peut. C'est très bien qu'il en soit ainsi, très mal qu'il en soit autrement. Imagine-t-on chez nos soldats de la grande guerre, la crainte de mécontenter l'ennemi, d'accentuer son inimitié, de le blesser, voire de le tuer, s'il ne déposait pas lui-même les armes en temps opportun ?

C'est à prendre ou à laisser. La « charge d'âmes » est un poste de combat où *de jure divino* il est, non seulement permis, mais obligatoire, méritoire aussi, de donner des coups et de s'exposer à en recevoir, pour la sauvegarde du troupeau confié à notre sacerdoce.

Mais il y a la perspective des procès... — Eh bien ! nous aurons des procès. Evidemment ! Et après ? L'histoire entière de l'Eglise est-elle autre chose qu'une interminable série de procès, perdus devant les tribunaux civils, mais gagnés toujours par elle dans l'opinion saine de la société chrétienne et devant la suprême justice du tribunal de la conscience et de Dieu ? Tous nos saints Martyrs, Papes, Docteurs et Confesseurs, qui ont payé de leur vie la défense de la foi et de l'Eglise, sont tombés victimes de procès civils, qu'ils avaient prévus, et dont la peur n'a point figé sur leurs lèvres l'éloquence vengeresse de leurs anathèmes aux ennemis de la vérité et de la vertu chrétiennes.

Il est, du reste, un procès dans l'histoire dont la leçon est pour nous infiniment suggestive : le procès de Jésus. Perdu, celui-là, par Dieu devant le

tribunal de l'homme. Prévu pourtant, et voulu, par la Victime qui savait que son triomphe daterait de l'instant où elle aurait été clouée à la croix par la sentence inique de ses juges : *Si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.*

Voilà un procès qui a fait du bruit dans le monde, et aussi, n'est-ce pas ? beaucoup de bien. Qu'on ne vienne donc pas nous répéter l'absurde formule : « Le bruit ne fait pas de bien, le bien ne fait pas de bruit. » C'est tout justement la raison d'être d'un procès, et toute sa valeur sociale, que le bruit de sa publicité. Son rôle est d'assurer au grand jour de la société la punition du vice et la défense légale de la vertu. En matière délictueuse, criminelle ou correctionnelle, l'autorité publique du juge a intérêt majeur à ne condamner que des coupables, et donc à ne point voir amenés à sa barre des « accusés » qui s'y présentent auréolés de la sympathie et de l'estime publiques pour leur innocence, la dignité de leur vie, l'éclat de leurs vertus.

L'opinion populaire honnête, au fond, reste émue de l'antinomie flagrante qu'est pour elle le « déshonneur » d'une condamnation judiciaire tombant sur pareilles têtes ; aussi a-t-elle vite fait de laisser planer dans sa pensée un soupçon d'iniquité sur la loi, le juge et les accusateurs.

Et puis, enfin, pour tout dire d'un mot, qu'importent les considérations temporelles du succès ou de l'insuccès dans nos entreprises, quand le devoir est d'agir, dans nos discours, quand, de par Dieu et son Eglise, nous avons ordre de parler ? Etc., etc.

Ainsi raisonnent les chauds partisans de la manière forte dans l'exercice du ministère apostolique des âmes. L'autre école disait : « Gardons prudemment le silence devant la mauvaise presse ; c'est le moindre mal : nous n'avons rien de mieux à faire. » Celle-ci conclut : « Guerre ouverte, sans merci, aux mauvais journaux, en chaire, sur la place publique, au confessionnal, partout. »

Conclurons-nous, à notre tour, que le parti sage est de tenir le juste milieu, à égale distance des extrêmes ? Contrairement à ce qu'attend peut-être le lecteur, nous répondons : *non.* Il n'y a pas de milieu entre parler et se taire. Or, puisqu'il s'agit de *tendance,* c'est-à-dire de disposition ou inclination habituelle prédominante de l'esprit et de la volonté, il est tout clair qu'il n'y a point de tendance possible au néant, à un objet inexistant entre les deux termes de la contradiction.

La perfection, alors, penserez-vous, serait de n'en avoir aucune, ou plutôt de les avoir tour à tour l'une et l'autre, suivant l'opportunité des circonstances ? C'est exactement raisonné. Ainsi font les saints, nous voulons dire surtout les âmes sacerdotales de parfait équilibre, toujours aussi promptes à faire œuvre énergique d'apostolat qu'à obéir aux suggestions de la prudence surnaturelle. C'est l'idéal. Il s'en faut malheureusement qu'il soit communément réalisé. La perfection est chez nous, comme partout ailleurs, exceptionnelle. Plus ou moins consciemment, nous subissons, dans nos jugements et nos œuvres, l'entraînement de ces sortes d'inclinations préexistantes, innées ou acquises, qu'on appelle « tendances. » C'est ce qui arrive en particulier pour beaucoup d'entre nous quant à l'attitude à garder par rapport aux mauvais journaux. Le problème se pose donc de décider laquelle est la meilleure, car nous n'échappons guère, en pratique, à l'une ou à l'autre.

Puisqu'il faut opter, nous avouons très nettement que nos préférences vont à l'école de « l'action, » de la lutte au grand jour contre la mauvaise presse. Nous n'admettrions point sans réserve, surtout dans l'âpreté un peu exagérée de leur forme, tous les arguments ci-dessus présentés par les tenants de la tendance combative. La thèse cependant, au fond, est juste. Les ravages du mauvais journal sont effroyables, et l'on n'a pas tort de s'étonner de voir certains pasteurs rester silencieux et inertes devant le fléau qui dévaste tous les jours davantage leur troupeau.

Remarquez qu'il ne s'agit pas ici de la politique, où, sauf avis contraire de nos Supérieurs hiérarchiques, nous n'avons pas de raisons normales et urgentes d'intervenir. C'est la foi et la morale qui sont en cause, et voilà qui, au vu et au su de tout le monde, est bien notre domaine propre. Tout notre sacerdoce est là, toute notre raison publique et officielle d'exister. La société civile le sait parfaitement et n'en disconvient pas. Qu'elle trouve à son point de vue notre zèle exagéré, c'est possible ; mais, pour exagérée qu'elle soit, cette note même, devant les tribunaux, n'en reste pas moins « sacerdotale » : ce que l'opinion publique ne penserait et ne dirait certes point de nos ingérences ou exagérations en matière purement politique.

On corrompt l'âme de nos fidèles ; on corrompt leur foi. Nous sommes constitués gardiens « officiels » de l'une et de l'autre. On nous attaque. Nous protestons ; nous nous défendons. Nous sommes en plein dans notre rôle. Nous ne demandons pas aux mauvais journaux de nous y aider. Nous exigeons qu'ils ne nous empêchent pas de le remplir, ou plutôt nous réclamons la liberté de briser les obstacles qu'ils y mettent, la liberté de parer les coups qu'ils nous portent, le droit à la libre défense en riposte à l'attaque. Quoi de plus naturel ?

Nous disons bien : quoi de plus *naturel ?* Laissons un instant de côté le caractère surnaturel de notre droit, incontestable sans doute, mais malheureusement inopérant dans l'esprit de gens ou de juges qui n'ont pas la foi, ou n'en veulent pas tenir compte par raison de « neutralité confessionnelle. » Mais tout au moins doivent-ils admettre le droit naturel que nous avons de remplir la fonction publique dont la société civile reconnaît que nous sommes investis.

Nous reviendrons tout à l'heure sur la question des « procès. » Concluons, en attendant, de l'observation qui précède, qu'un juge simplement honnête peut toujours admettre, au point de vue purement naturel et civil, le bien-fondé de l'attitude du

prêtre qui, dans le fait de dénoncer un mauvais journal, comme tel, à ses fidèles, exerce une fonction que la société civile sait être dans les attributions de son ministère public, qu'elle croie ou ne croie pas aux raisons surnaturelles qui l'inspirent, peu importe !

Mais nous n'avons pas, nous, que des motifs d'ordre naturel pour déterminer notre conduite. C'est la vie surnaturelle des âmes qui est menacée, et par conséquent l'existence même de la société chrétienne. Quel danger secouera notre apathie, si nous restons muets devant celui-là ?

L'insuccès prévu de nos protestations est-il une raison suffisante de les taire ? Non, et cela tout d'abord parce que le silence en pareil cas mène directement, dans l'opinion populaire, à la fâcheuse interprétation : *Qui tacet consentire videtur*. C'est tout juste si on ne le prend pas pour une approbation formelle. On y voit en tout cas un aveu d'impuissance, ce qui est toujours constatation compromettante pour notre autorité. Et de bons esprits trouvent logique d'en conclure que le mal n'est pas si grand que cela, puisque le curé qui prêche contre la danse, les lectures dangereuses, les compagnies et conversations suspectes, etc., ne souffle mot du mauvais journal qui perd la paroisse. En parlant, l'on évitera ces fâcheux résultats du silence : c'est un premier succès à l'actif de la protestation. En voici un autre.

En tout état de cause, la protestation est un fait *positif* et *public* qui barre moralement la route à la prescription du mal. Eh, oui ! nous disons bien : prescription. Laissée libre dans sa marche en avant, l'erreur finit par pénétrer dans les esprits où, faute d'opposition, elle s'installe à son aise, et l'heure arrive, parfois vite, où il devient difficile de l'en déloger, non pas qu'elle acquière jamais le *droit* de s'y maintenir, mais à cause du fait prolongé de la *possession* dont elle a profité pour y enfoncer ses racines. C'est ce que nous appelons, au sens moral du mot, la prescription de l'erreur. Voilà à quoi ne songent pas les « silencieux » à outrance, qui nous disent : « A quoi bon protester ?... Cela ne mène à rien !... » Pardon ! Cela mène *toujours* à quelque chose : à empêcher le mal de prendre possession d'état, de prescrire, au sens que nous venons d'expliquer. Et n'eût-on ainsi interrompu que dans quelques âmes le cours de son œuvre dévastatrice, que ce serait encore un succès.

Au surplus, les droits sacrés de la vérité et de la vertu dépassent les limites contingentes des personnes, du temps et de l'espace. Inutile peut-être aujourd'hui, *humainement* parlant, l'hommage public rendu à la vérité de la morale ou de la foi *reste* un fait vécu, et vivant toujours, qui continue de planer sur les évolutions de l'histoire. Est-ce que l'Eglise ne bénéficie pas encore présentement de telles protestations fameuses, des Tertullien, des Chrysostome, des Ambroise, des Grégoire VII, et de tant d'autres « apologistes, » qui, certes, n'étaient point dictées alors par la prévision du « succès, » par la perspective d'un triomphe immédiat sur le mal dénoncé ?

Dans l'ordre des idées, la protestation atteint en plein cœur le mal et proclame le droit public de la vérité. A ce double effet d'ordre spéculatif, correspond pratiquement un double résultat : car, si elle frappe les auteurs du mal, elle fortifie par contre la foi et la vertu des fidèles. C'est là encore un « succès » qui vaut qu'on en tienne compte. Il peut n'être pas défendu de ménager parfois les loups ; mais, tout de même, le souci charitable des brebis avant tout ! Si nous n'avons point l'espoir de convertir nos mauvais paroissiens, encore est-ce un devoir pour nous de *prévenir* et *fortifier* nos bons fidèles contre les audaces de leur prosélytisme dangereux. C'est à quoi la protestation, soi-disant inutile, peut suffire. Les méchants continueront leur œuvre que nous ne pouvons empêcher ; nous aurons au moins la satisfaction d'en avoir limité les ravages.

A supposer, donc, dans la pire hypothèse, que nous n'arrivions pas à enrayer au moins quelque peu la propagande du mauvais journal, cette prévision « étroite » n'est pas une raison de conclure qu'une dénonciation, ou tout autre moyen de combat, restera sans bon effet, puisque le succès pratique immédiat n'est pas le seul bien qui soit à mettre en balance avec le moindre mal du silence.

Nous sommes donc d'avis, non pas qu'il faut parler toujours, n'importe quand, n'importe où et n'importe comment ; mais que, des deux *tendances* ci-dessus définies, la combative et la silencieuse, c'est la première seule qui est bien assurée de satisfaire aux exigences de notre mission apostolique et de répondre fidèlement à la pensée de l'Eglise.

Voilà pour la théorie générale des idées. Nous n'avons voulu jusqu'à présent que mettre en lumière une thèse de *doctrine* sur un point particulier d'apologétique. Parlons *pratique* maintenant, ainsi que nous y invite la question précise posée par notre correspondant.

* * *

Une remarque capitale s'impose tout d'abord. Le curé n'est pas l'évêque. Il est, si l'on peut dire, maître chez lui pour tout ce qui concerne l'exercice du ministère pastoral restreint aux limites de sa paroisse. Toute sérieuse répercussion de ses paroles ou de ses œuvres au dehors lui impose le devoir de réfléchir aux conséquences « voisines » de son attitude, de ne point poser de lui-même à la légère des causes dont les effets extérieurs échappent à l'emprise de sa direction et de son autorité. Plus clairement, et d'un mot, il a charge d'âmes pour sa paroisse, rien de plus ; et, comme tout ce qui est extra-paroissial devient juridiquement diocésain et relève de la seule autorité de l'Evêque, il doit s'abstenir de tout geste à résultantes de for externe extra-paroissial avant d'avoir pris l'avis de son Ordinaire.

Un mauvais journal sévit à X... et à Z..., pa-

roisses voisines. Le curé de X... parle ; celui de Z... se tait. Discorde, comparaisons, bataille et désordre, sur toute la ligne. C'est une affaire extra ou inter-paroissiale, qu'il ne fallait pas engager avant d'avoir consulté l'Evêque, qui a seul compétence et responsabilité pour veiller au bon ordre public du gouvernement diocésain. Ceci au point de vue de l'attitude publique du curé en chaire et dans l'hypothèse particulière, ici envisagée, d'échos bruyants à redouter dans le voisinage, comme ce pourrait être, par exemple, le cas des paroisses étroitement agglomérées d'une ville.

Il faut aussi, avant de se décider à agir, avoir une notion nette de la caractéristique qui constitue le *mauvais* journal. Il serait souverainement imprudent de partir en guerre contre un ennemi imaginaire, ou de mettre en batterie une artillerie formidable pour écraser une mouche. Le principe de la légitime défense exige que la riposte soit proportionnée à l'attaque, et, pour qu'il en soit ainsi, il faut que le danger à parer soit *réel* et *grave*.

Réel d'abord, c'est-à-dire objectif, et non pas seulement dans l'appréciation subjective de nos propres jugements. Telle feuille peut nous paraître dangereuse au point de vue particulier de nos idées et dispositions personnelles, qui en réalité ne l'est pas dans le monde auquel elle s'adresse, ou, en tout cas, se trouve en fait inoffensive dans le milieu où elle est répandue. Gardons-nous de céder trop vite à *nos* impressions. Ce serait mauvaise logique, démentie par les faits, que d'en conclure à priori l'existence d'impressions analogues chez nos paroissiens.

Et puis il y a mal léger et mal grave, mal restreint et mal commun, mal privé et mal public, mal d'erreur et mal moral. Tout cela est à distinguer, à préciser, à peser avec sang-froid dans la balance d'un solide jugement. La dénonciation publique d'un mauvais journal expressément désigné par son titre est une sorte d'excommunication, grave dans son caractère public, grave dans les conséquences morales et pécuniaires qu'elle peut entraîner pour ses auteurs. Ajoutons qu'elle est grave aussi dans l'atteinte fâcheuse qu'en reçoit le prestige du prêtre, si elle n'est pas lancée à bon escient, sur motifs et dans des circonstances qui la justifient tout au moins dans l'opinion de la partie saine de la paroisse.

Différente aussi doit être notre conduite, suivant que nous avons affaire à la presse *irréligieuse* ou à la presse *immorale*. La première est en principe la pire, la plus redoutable, puisqu'elle s'attaque à la foi et sape dans ses fondements mêmes tout l'édifice de la vie chrétienne et du salut. Malheureusement, vu l'état présent de la mentalité religieuse moyenne de nos populations, c'est la seconde, la presse immorale, qui nous offre, en fait, et pratiquement, le meilleur terrain de combat. Beaucoup de journaux sont d'ailleurs à la fois irréligieux et immoraux, ce qui nous permet, sans être obligés de le proclamer bien haut, de poursuivre par contre-coup leur irréligion en visant directement leur immoralité.

C'est ici qu'il convient de mettre au point l'exacte perspective des procès qui sont à craindre, en « diffamation » ou à but « d'indemnité » pour préjudice causé par « l'excommunication » du curé. Les principes très fermes que nous venons de rappeler ne dispensent point de la juste prudence, naturelle et surnaturelle, qu'il faut apporter dans leurs applications concrètes. Aussi est-il, de la part du curé, parfaitement sage de considérer avec grande attention cet élément particulièrement grave du problème.

S'il s'agit d'une feuille nettement *immorale*, il y a beaucoup plus de chances, disons même qu'il y a, à l'heure actuelle, toutes chances de sortir victorieux d'un procès intenté devant les tribunaux civils. Les toutes récentes annales judiciaires, notamment de ces deux dernières années, sont sous ce rapport beaucoup plus qu'autrefois satisfaisantes, encourageantes.

Nous serions civilement moins assurés du succès, si notre mise publique à l'*Index* de la paroisse n'avait pour motif que la note *antireligieuse* d'une mauvaise publication. La loi de Séparation nous a placés sous ce rapport, au point de vue « confessionnel, » en posture plus difficile, moins favorable devant la société civile.

Et pourtant, à défaut d'un texte positif de Code, un juge de conscience droite pourrait sans peine, comme nous l'avons déjà remarqué, trouver en faveur de notre cause, dans le droit naturel, une interprétation jurisprudentielle de la loi qui proclame la liberté des cultes et la liberté de conscience. Nous ne demandons pas au magistrat civil de tenir compte, dans son jugement, de notre droit surnaturel, de la Révélation, ni même de sa propre foi s'il est catholique, mais simplement de déclarer qu'un *ministre* de la religion X... (sans même viser exclusivement la nôtre), est civilement dans son droit quand il indique à ses « fidèles » ce que leur « religion » leur commande et ce qu'elle leur défend. *Prêtre* et *fidèles* ou, si l'on veut, *curé* et *paroissiens*, pour n'être pas des personnalités juridiquement existantes, sont cependant des « entités de fait » que la loi reconnaît comme telles, mieux que cela, qu'elle déclare libres d'exister et d'évoluer dans leur sphère propre, à la seule condition qu'elles n'en sortent pas pour porter atteinte aux prérogatives de la société civile.

La liberté des cultes, la liberté de conscience sont des mots vides de sens, si le ministre du culte, chez nous le prêtre, n'a pas le droit *(naturel*, encore une fois, et *civil)* de dire à ses fidèles : « Voici une publication qui est pour notre culte, vous pouvez la lire ; en voilà une autre qui est contre notre culte, ne la lisez pas. » En somme, la dénonciation du mauvais journal revient en substance à ces termes-là, et, ainsi présentée, elle n'a rien sur quoi un juge puisse baser une sentence de condamnation.

Même au sens civil très large du mot, est-ce

diffamation que dire à un groupe d'amis : « Voilà là-bas un Monsieur qui n'est pas des nôtres, je vous en préviens. Ne l'accueillez pas parmi vous. » Ou encore : « Ce journal n'est pas de notre religion, ne le lisez pas. » A moins que le journaliste trouve que c'est une diffamation d'être noté comme mauvais catholique ! Thèse qu'il ne soutiendra certainement pas et qu'aucun tribunal n'acceptera.

Indemnité ?... Pourquoi ?... S'il y a préjudice causé injustement, très bien ! Mais s'il y a préjudice causé justement, où peut être la raison de l'indemnité ? Nous disons, nous autres théologiens, préjudice *per accidens*. On dit, en procédure civile, préjudice occasionnel ou matériel, c'est la même chose. Un marchand qui vend à un client, enchanté de la différence, une douzaine d'œufs 0,50 moins cher que le marchand d'à côté, cause un « préjudice » à celui-ci ; et ainsi en est-il dans tous les cas de concurrence au rabais. Pas d'indemnité, évidemment, parce que le premier a usé de son droit, et qu'on n'est jamais injuste, ni auteur de préjudice à indemnité, quand on use de son droit. La vie sociale courante est faite d'une multitude de ces sortes de préjudices « occasionnels, » indirects, *per accidens,* qui sont la résultante inévitable de l'usage des droits particuliers, toujours quelque peu, plus ou moins, en désaccord avec les intérêts du voisin. Légalement le juge doit tout aussi bien admettre pour le curé que pour un client de commerce quelconque, qu'il dise, comme porte-paroles de son groupe « cultuel, » au journaliste : « Votre marchandise ne nous convient pas ; nous n'en voulons point. Nous avons mieux ailleurs et à meilleur compte. »

Mais, si l'on veut mettre tous les bons atouts légaux dans son jeu, il faut suivre d'aussi près que possible la ligne juridique et les formules de « dénonciation » que nous venons d'indiquer en substance. Une extrême prudence s'impose dans le choix des mots, faute de quoi le juge serait vite amené à trouver dans une « sortie » contre le mauvais journal, les éléments nécessaires et suffisants de la diffamation civile. Pourquoi s'y exposer, quand il est possible d'obtenir autrement le résultat cherché, qui est, en somme, pratiquement, de supprimer ou au moins d'atténuer la divulgation de mauvais journal en déclarant aux fidèles, au nom de la religion, de la morale, qu'ils ont le devoir de ne pas le fréquenter ?

Pourquoi, par exemple, parler de *mauvais* journal ? L'épithète, parce que vague, est dangereuse. Il suffit de constater simplement le fait, *absolument certain,* qu'il est hostile à la religion ou aux bonnes mœurs, et, là-dessus, de le mettre à l'*Index* en laissant aux auditeurs, qui n'y manqueront pas, le soin de le qualifier « mauvais. »

Point n'est besoin non plus de procéder en forme solennelle de « condamnation. » Le mot peut être mal entendu, dans un sens qui dépasse la portée, d'ailleurs suffisante, d'une simple mise à l'*Index*. Quant à indiquer les points de dogme ou de morale qui ont motivé la dénonciation, on pourra le faire devant un tribunal en cas de procès. Mieux vaut s'en abstenir en chaire, cette précision étant inutile et, de plus, dangereuse, en raison des controverses, discussions, répliques, etc., qu'elle peut occasionner.

Mais surtout, qu'on veille à s'abstenir rigoureusement d'atteindre la *personne* même des éditeurs, rédacteurs et coopérateurs variés du mauvais journal. Notre cause reste bonne tant que nous nous maintenons dans le domaine des idées et pratiques religieuses, qui est pleinement nôtre ; elle serait moins ou même pas du tout défendable devant les tribunaux civils, si nos ennemis étaient fondés à y voir une querelle où leur personne serait directement visée et atteinte par le curé.

Est-il besoin, enfin, de faire observer que la formule de dénonciation *nominale* d'une mauvaise feuille doit toujours être ÉCRITE, et lue comme elle est écrite, avec (ce qui est une bonne précaution) communication immédiate du texte écrit à quelques personnes sûres, qui pourront à l'occasion devant un tribunal certifier qu'il n'a été rien dit en chaire que ce qui est en toutes lettres consigné sur le document original ?

Restons-en là. Nous laissons à la sagesse pratique de qui de droit le soin de réaliser, en d'autres détails encore, et conformément à la variété des circonstances, la conciliation de la prudence, naturelle et surnaturelle tout à la fois, avec les exigences sacrosaintes du ministère apostolique de la « charge d'âmes. »

* * *

Une dernière suggestion pratique avant de finir. Nous n'avons, en ce qui précède, envisagé expressément que la lutte contre le mauvais journal au grand jour, devant toute la paroisse, par mode de dénonciation publique en chaire. Pour délicat que soit son emploi, ce n'en est pas moins là une arme qui a sa place légitime dans l'arsenal de nos moyens de défense contre les attaques des insulteurs de notre foi et de notre morale. Ce n'est pas la seule, cependant, ni celle à laquelle on puisse recourir trop vite ou trop souvent sans de très graves inconvénients. Disons un mot bref seulement des autres procédés de lutte qui sont à notre disposition.

Tout d'abord nous avons le moyen indirect, il est vrai, mais très puissant quand même, de la *bonne presse* dont la propagande n'est jamais sans faire sérieusement échec au prosélytisme de la mauvaise. Un curé qui s'abstient de mettre publiquement à l'*Index* une feuille dangereuse peut néanmoins la combattre utilement par son zèle énergique, inlassable, à provoquer parmi ses ouailles la diffusion des bons journaux. Sans parler de la protection particulière qu'ils assurent à leurs lecteurs « réguliers, » n'oublions pas qu'il sont lus aussi, et plus qu'on ne pense, quoique non ostensiblement, par les abonnés ou lecteurs au numéro des mauvais. De là, malgré tout, des impressions, des réflexions, des conversations, qui gênent le libre développement du mal, même en mauvais terrain. Ce n'est pas l'idéal, assurément. A défaut d'idéal,

c'est là tout de même une campagne, grandement profitable aux intérêts du vrai et du bien, et qui présente, en plus, l'appréciable avantage de n'être ni bien difficile, ni sujette aux aléas des procès en diffamation devant les tribunaux civils.

Mais cet apostolat de défense indirecte contre la mauvaise presse est-il suffisant ? Non, du moins en règle très générale. Nous pouvons et nous devons faire davantage. Entretenir, fortifier la santé de nos fidèles par des lectures saines, c'est de l'hygiène... à l'usage surtout des bien portants. Pour guérir des malades, prévenir des contagions, il faut autre chose. Il faut s'attaquer directement au mal. Or, si la dénonciation publique du mauvais journal en chaire n'est sagement ni possible, ni opportune, deux moyens de combat *direct* restent toujours à notre disposition : le moyen « privé » quoique externe encore, des conversations particulières et le moyen « secret » du confessionnal.

Du premier nous n'avons rien à dire qui ne tombe sous le sens commun et ne soit connu de tout le monde. Une simple observation, cependant. Moins compromettante que l'enseignement solennel de la chaire, la parole du prêtre en petit comité est toujours susceptible d'avoir ailleurs des échos, d'être trahie par l'inintelligence ou la malice d'un auditeur. Aussi convient-il, à propos d'un mauvais journal, de bien savoir à qui l'on parle et de surveiller son langage en conséquence, pour ne pas s'exposer aux désagréments d'un procès en diffamation.

Parfaitement libre, au contraire, est la parole du prêtre au confessionnal, mais, par contre, de moindre portée efficace, parce que restreinte à des cas individuels.

En tant que *docteur,* le confesseur peut comme il l'entend, éclairer, conseiller, admonester son pénitent, lecteur habituel d'une mauvaise feuille. En tant que *juge,* au point de vue de l'absolution, il peut, suivant les cas, user de sévérité ou d'indulgence. Notons, cependant, que le refus d'absolution n'est admissible qu'autant qu'il est justifié par les dispositions *actuelles mortellement mauvaises* du pénitent, et qu'on ne doit pas en faire un instrument de gouvernement externe, ni par conséquent l'employer comme moyen d'extirper un mauvais journal de la paroisse.

Le refus d'absolution n'a donc de raison d'être que dans le cas d'un sujet qui n'a pas *hic et nunc* l'attrition suffisante de son péché mortel « de mauvais journal, » si tant est qu'il l'ait réellement commis, ce qui n'est pas du tout à présumer à priori, mais à constater seulement après étude rigoureusement objective des états d'âme du pénitent. Etant donnée l'extrême liberté de nos mœurs présentes en matière de presse et de lectures, le péché mortel bien caractérisé « de mauvais journal » n'est point si fréquent que d'aucuns sont portés à le supposer, inspirés en cela plutôt par les délicatesses effarouchées de leur propre conscience que par une exacte appréciation objective des réalités de la vie courante vécue autour d'eux.

La casuistique a ses règles, qui ne sont pas du tout celles de l'enseignement et de la discipline externe dans la société chrétienne. Autre chose est le danger public du mauvais journal, autre chose la dose de culpabilité individuelle de ceux qui le rédigent, le soutiennent, le lisent. Aussi arrive-t-il que le curé, sévère à bon droit en tant que docteur, gardien de la foi et de la morale dans sa paroisse, ait le devoir d'agir de façon tout autre, conformément aux règles « casuistiques » de la théologie morale, quand il administre le sacrement de Pénitence. Mais c'est là un ordre de choses trés différent, où nous n'avons pas pour le moment à entrer davantage. La question posée visait l'attitude à adopter à l'égard, non pas de la mauvaise presse en général, mais d'un mauvais journal en particulier. Notre réponse devait donc tout le temps se maintenir sur le terrain du for externe.

La tendance combative, nos lecteurs le savent, n'est point note dominante à l'*Ami du Clergé.* Pour cette fois, l'on comprendra sans peine que nous l'ayons adoptée, en raison des intérêts spirituels extrêmement graves qui sont en jeu. Sans crainte de nous tromper, nous restons parfaitement assurés que les « chargés d'âmes » du clergé pastoral sont de notre avis [1].

Q. — Certains Statuts diocésains disent, à propos de l'Extrême-Onction : « Si le malade, après avoir échappé au danger, *retombe après un temps notable,* on pourra lui procurer de nouveau le secours de ce Sacrement. »

Par *temps notable,* les auteurs veulent signifier, d'ordinaire, environ un mois.

Or, de graves auteurs soutiennent que, même dans le cours de la même maladie et le danger de mort existant toujours, si un nouveau danger de mort se déclare, par exemple, si un phtisique est frappé d'apoplexie, on peut lui administrer de nouveau l'Extrême-Onction après quelques jours, v. g. *après une semaine.*

Pourquoi donc exigerait-on un laps de temps *plus notable* lorsque le malade, après avoir échappé au danger, y retombe ?

R. — Le danger de mort peut être multiple dans ses causes, mais il n'y a qu'une mort et, pour celui qui meurt, qu'une manière de mourir, celle qui de fait le mène au tombeau. Ce n'est pas au « danger » de mort, c'est au moribond, que se réfère la

[1] Puisque l'occasion s'en présente, nous voulons une fois de plus recommander chaleureusement à nos confrères la *Revue des Lectures* (fondée en 1908 sous le nom de *Romans-Revue),* éditée à Paris, 77, rue de Vaugirard (6e) ; mensuelle ; abonnements : 20 f. par an, 25 f. pour l'Etranger. Son Directeur, l'abbé Louis Bethléem, y mène avec un courage et une audace vraiment apostoliques une campagne vigoureuse contre la mauvaise presse sous toutes ses formes (journaux, revues, magazines, romans, pièces de théâtre, critique littéraire, histoire, affiches, images, etc., etc.). On trouve là sur toutes les « nouveautés, » bonnes, mauvaises, médiocres, des appréciations nettes, sévères ou indulgentes suivant les cas, toujours impartiales et inspirées par le souci d'une critique aussi objective dans son esprit que franche dans sa forme. Recueil extrêmement précieux à consulter pour les lecteurs, professeurs, confesseurs, directeurs de bibliothèques populaires de paroisses et de patronages, etc. Très à recommander aux laïques curieux de « presse » ou de « lecture » à titre quelconque. Aucun « conseiller » ne vaut pratiquement celui-là pour qui veut à bon escient, en matière de littérature, distinguer l'ivraie du bon grain.

L'abbé Bethléem a publié deux précieux volumes qui sont comme le « Guide catholique » à travers le roman et le théâtre contemporains : *Romans a lire et Romans à proscrire,* 8e édit. 1922, in-12 de 400 p., franco 7 f. 75 (Etr. 9 f.) ; et *Les pièces de théâtre,* édit. 1924, in-12 de 470 p., franco 10 f. 75 (Etr. 12 f.) ; en vente aux bureaux de la *Revue des Lectures.*

préparation sacramentelle de son âme unique, à l'unique trépas qui le menace. L'intervention du sacrement, qui est le « dernier » par définition, ne peut donc être qu'unique aussi, quelle que soit la pluralité des raisons qui concourent simultanément à le justifier. Si donc une personne est mise en danger de mort à la fois par la phtisie, une affection cardiaque, un empoisonnement, il n'y a pas lieu, c'est évident, de lui administrer trois fois de suite l'Extrême-Onction.

Lorsque le moribond échappe au danger de mort et *se relève* convalescent, l'Eglise admet alors qu'on l'extrémise à nouveau, s'il vient à retomber dans un nouveau péril de mort. Mais nous avons ici deux hypothèses, suivant que le danger se représente dans une maladie différente ou au cours d'une même maladie dont la première convalescence n'a pas empêché une rechute portant nouveau péril de mort.

Dans le premier cas, point d'embarras : la maladie est tout autre, et par conséquent tout autre aussi le danger de mort qu'elle occasionne : on donne à nouveau l'Extrême-Onction.

Point d'embarras non plus dans la seconde hypothèse, si l'on s'en tient aux termes du *Codex* : « *In eadem infirmitate hoc sacramentum iterari non potest, nisi infirmus post susceptam unctionem convaluerit et in aliud vitæ discrimen inciderit.* » (Can. 940, § 2).

Aux termes fort clairs de ce canon, la réitération du sacrement, pendant le cours prolongé d'une même maladie, n'est admissible que s'il y a deux dangers de mort successifs, séparés par une convalescence, c'est-à-dire, à notre point de vue moral, par un intervalle de temps où le premier danger aura disparu. On peut apprécier « largement » le danger de mort et la convalescence ; encore faut-il qu'il y ait convalescence et rechute en nouveau péril de mort.

Le texte des Statuts diocésains à propos duquel on nous consulte n'est donc pas incorrect, puisqu'ils visent le cas d'une rechute après cessation du premier danger. Quant à l'intervalle du temps *notable* indiqué, peut-être eût-il mieux valu n'en point parler, d'abord parce que ce temps notable est difficile à préciser, et, de plus, parce qu'il n'est pas rigoureusement nécessaire. On peut supposer très bien, en effet, que le péril de mort dû à une crise subite aiguë cesse rapidement, et pour toujours même, avec la disparition de la crise dont le médecin déclare qu'il n'y a pas à prévoir le retour. Le malade « se remet, » en effet, très vite : c'est plus que de la convalescence, c'est, apparemment au moins, la guérison. Mais voilà que, très peu de temps après, malgré les prévisions et déclarations du médecin, une crise différente également mortelle se représente. Quoiqu'il n'y ait point vérification du temps *notable*, l'Extrême-Onction pourrait être donnée une seconde fois validement au moribond.

Mais y a-t-il lieu alors de la réitérer, bien qu'elle pût être valide ? Les statuts en question ne le pensent pas, et nous sommes de leur avis. Outre qu'elle est plutôt par sa propre caractéristique un sacrement « non réitérable, » l'Extrême-Onction ne demande assurément pas à être administrée fréquemment. La Pénitence et l'Eucharistie sont là, surtout après une toute récente « extrémisation, » pour parer aux besoins spirituels du malade, lequel d'ailleurs, comme l'on sait, n'est tenu *per se* par aucun précepte *sub gravi* de la recevoir. L'intervalle d'un temps *notable* a donc sa raison d'être parfaitement prudente, nullement contraire aux enseignements de la théologie.

« De graves auteurs, dites-vous, soutiennent que, même dans le cours de la même maladie, *et le danger de mort existant toujours,* si un nouveau danger de mort se déclare, par exemple, si un phtisique est frappé d'apoplexie (?), on peut lui administrer de nouveau l'Extrême-Onction après quelques jours, v. g. après une semaine. »

De graves auteurs,... c'est vite écrit. Nous n'en connaissons pas un seul. Nous aurions aimé savoir leur nom, ne fût-ce que pour les défendre contre l'interprétation certainement inexacte que vous avez gardée de leur enseignement.

In eodem periculo perdurante, une seule Extrême-Onction est possible, et le terme *eodem* se rapporte ici à la menace objective de mort, non aux causes, peut-être multiples, de cette menace. Or, dans votre hypothèse, celle, dites-vous, de graves auteurs, *le premier danger de mort est toujours existant* lorsque survient, non pas pour le malade une mise en danger, puisqu'il y est déjà, mais une complication qui s'ajoute au premier péril, et l'aggrave, si l'on veut, sans cependant le faire naître, comme s'il n'existait pas déjà. Cette nouveauté n'a rien à voir avec l'Extrême-Onction, pas plus une semaine que quelques jours après.

Q. — Il y a quelques jours, nous discutions, X... et moi, au sujet des personnes morales reconnues par le *Codex* et susceptibles de posséder des biens temporels.

X..., s'appuyant sur l'autorité d'un Vicaire Apostolique, prétendait que nos églises n'étant pas quasi-paroisses, l'érection canonique n'ayant pas été faite, ne peuvent être propriétaires des biens temporels acquis par elles ou de ceux reçus en don.

La discussion portait sur le sens qu'il faut attacher au mot *Ecclesiæ* du c. 99. X... l'entendait dans le sens de paroisse ou quasi-paroisse. Quant à moi, me reportant au canon 1182, § 2, où il est question d'églises situées dans les limites d'une paroisse ou d'une mission, je l'entendais dans le sens d'édifice religieux, de lieu consacré au culte. Qui de nous deux avait raison ?

R. — En lisant votre consultation l'on se demande comment, pour déterminer le sens exact du mot « *église,* édifice sacré, » vous n'avez pensé, ni vous, ni votre confrère, à vous reporter au can. 1161 qui donne d'une façon très claire la définition de l'église, en disant qu'elle est : un édifice sacré dédié au culte divin, dans le but surtout qu'elle serve à tous les fidèles pour y exercer le culte public,... sans qu'il y soit le moins du monde question de paroisse.

Vous en auriez conclu que l'église étant *essen-*

liellement un *édifice consacré* au culte public et ouvert à tous les fidèles dans ce but, il importe peu qu'elle soit église *paroissiale* ou *non paroissiale* pour mériter le nom et avoir le caractère essentiel de « lieu sacré, » et donc pour pouvoir être *personne morale* et capable de posséder, de recevoir des legs pieux, etc., dès qu'elle est constituée personne morale par l'autorité ecclésiastique compétente.

Vous auriez conclu la même chose de la définition encore plus large de *lieu sacré* donnée au canon 1154 et faisant entrer dans cette dénomination : tout lieu qu'une *consécration* ou une *bénédiction* faite selon le Rituel approuvé députe au culte divin ou à la sépulture des fidèles... Or tout lieu sacré est une *personne morale* capable de posséder.

Vous auriez également trouvé une solution sans réplique en vous reportant à ce qui est dit des *bénéfices,* qui peuvent être *avec* ou *sans charge d'âmes, résidentiels* ou *simples,* etc.

Mais ce qui est encore mieux, vous auriez pu, en vous reportant à quelque canoniste, vous rendre compte que la *paroisse* en tant que telle, n'est pas personne morale, au sens canonique du mot, et qu'elle ne l'est qu'en raison de l'église. De sorte que ce n'est pas parce qu'une église est paroissiale qu'elle possède ou est capable de posséder, mais c'est parce qu'elle est un lieu sacré ; si bien que si elle cessait d'être paroissiale, pour une cause ou pour une autre, elle n'en resterait pas moins personne morale, tant qu'elle serait lieu sacré député au culte divin. (Voir Vermeersch, *Epitome,* t. II, n. 818).

Inutile d'en dire davantage sur une question si claire.

Q. — Est-il bien certain qu'il y ait analogie complète entre l'autel privilégié pour les vivants et l'autel privilégié pour les défunts ? Le *Monitore ecclesiastico,* qui avait d'abord adopté votre sentiment, s'en écarte dans son nº de février.

R. — Dans le nº du 4 octobre 1923, p. 630, col. 1, nous avons dit que par analogie nous pensions que les décrets de la S. C. des Indulgences déclarant qu'on ne pouvait appliquer qu'à un seul défunt l'indulgence de l'autel privilégié, même quand on célébrait pour plusieurs, devaient valoir aussi pour l'indulgence de l'autel privilégié pour les vivants.

Le *Monitore ecclesiastico,* dans son nº d'octobre, paru seulement au début de novembre, p. 308, a donné quelques lignes sur la question. Il ne nous citait pas, mais il semble bien que sa rédaction était simplement le résumé de notre réponse.

Mais voici que l'on fait observer au *Monitore* qu'il faisait erreur sur un point. Immédiatement, il rectifie (février 1924, p. 64), mais, cette fois, il nous restitue la paternité de l'*erreur*.

Sans nous attarder sur la délicatesse (?) du procédé, examinons ce que vaut la rectification du *Monitore*. Il y a deux choses distinctes dans ses lignes.

1. *Le motif pour lequel l'analogie ne peut jouer dans le cas.* Puisque le *Monitore* fait observer que Noldin, *De Sacramentis,* ed. XIV, p. 377, acceptant comme nous cette analogie, partage cette *erreur*, complétons l'information du *Monitore,* et disons que Beringer, *Les Indulgences,* t. I, p. 604, est également de cet avis. Nous pouvons même croire que la S. C. des Indulgences, dans son décret du 25 août 1897, n'y répugne point trop. C'est même ce décret qui nous avait décidé à accepter cette analogie.

Quel est donc ce motif ? C'est, dit le *Monitore*, « qu'il n'est pas admissible que le Souverain Pontife, à la volonté positive duquel est confié le *Trésor de l'Eglise* des indulgences, laisse *indéterminé,* en les concédant, le sujet qui *les gagne, per modum jurisdictionis,* de façon à laisser la divine volonté suppléer une telle indétermination.»

Nous avouons ne pas bien saisir, en matière d'indulgences, la valeur d'une telle raison. Lorsque le Pape accorde des indulgences, même pour les vivants, il y a toujours de sa part une indétermination. Le pouvoir de juridiction, dans ce cas, ne s'exerce pas sur une matière aussi déterminée que dans son usage ordinaire et général. Quand le Pape accorde une indulgence à gagner par les vivants, personne ne contestera, pensons-nous, que le sujet qui la gagne n'est pas déterminé aussi directement et avec la même précision que lorsque le Pape donne l'absolution au sacrement de pénitence.

Il y a toujours une part d'indéterminé. Et si c'est une question de plus ou de moins, comment le sujet qui gagnera l'indulgence serait-il moins déterminé, de la part du Pape, si on laisse à Dieu le soin de le désigner, que lorsque c'est un homme qui fait cette désignation de sa propre volonté ? Ainsi la S. C. des Indulgences, dans son décret du 22 août 1906, a accordé aux Franciscains le pouvoir de gagner pour des vivants des indulgences plénières : « L'indulgence plénière attachée à l'absolution générale donnée certains jours de l'année, aux religieux et religieuses de l'Ordre, peut être appliquée, non seulement aux défunts, mais aussi aux vivants. » (S. C. des Indulg., 22 aug. 1906, C, 1).

Voilà donc des vivants à qui le Pape accorde des indulgences *per modum jurisdictionis,* puisqu'ils sont vivants, et ces vivants qui gagnent l'indulgence sont déterminés par la volonté de chaque frère ou moniale de l'Ordre des Franciscains.

Etant donné, par ailleurs, qu'il est inadmissible qu'il n'y ait pas de détermination, il faut admettre que cette détermination, bien médiate, est suffisante.

Mais on ne voit pas bien pourquoi le choix de Dieu, la détermination faite par la volonté de Dieu, ne suffirait pas, si la détermination faite par la libre volonté d'un Frère mineur suffit.

Il paraît bien que la question devrait être étudiée avec quelque soin et assurément plus de détails que la déclaration péremptoire : « Il est inadmissible que... » Les grands théologiens qui ont

traité avec amples détails la question des indulgences, de Lugo, par exemple, ne nous ont pas habitués à des solutions si tranchées sur la matière. De plus, la question de l'autel privilégié pour les vivants, vu la rareté de la concession, est pour ainsi dire neuve, et il ne faut pas se hâter d'en décider toutes les modalités. Des théologiens avaient même déclaré que la concession était impossible, en quoi évidemment ils avaient tort. Diana se contentait de la déclarer *inouïe*, dans le traité qu'il a écrit sur l'Autel privilégié.

2. Il y a de plus, dans le *Monitore*, l'interprétation suivante : « C'est pourquoi la réponse du St-Office du 9 novembre 1922 : — Celui qui célèbre pour plusieurs agonisants doit-il déterminer à qui il applique l'indulgence plénière? Rép. *Negative* — doit s'interpréter dans le sens que *tous* ces *plusieurs agonisants,* qui sont dans les conditions voulues, se voient appliquer l'indulgence plénière (cf. S. Thomas, *in* IV *Sent.*, dist. 15, ad 3, q. 2, et le *Votum Consultoris* pour le décret cité du 28 juillet 1840, dans le *Canon. Contemp.*, III, 460 sq.), et que, partant, aucune autre détermination n'est nécessaire. »

Disons d'abord, pour plus de clarté, que nous ne pensons pas que le *Monitore* nous renvoie à S. Thomas et au *Votum* de 1840, pour que nous y trouvions l'interprétation du décret du St-Office de 1922. Précisons que nous avons cité de nous-même (le *Monitore* ne le dit point dans ce cas, puisqu'il n'y a pas d'*erreur)* les références données par le *Monitore,* et que nous avons expliqué pourquoi elles interviennent dans l'affaire *(Ami* 1923, p. 630, col. 1, n. 5). Quiconque se rapportera à cette indication comprendra la forte ellipse dont use notre rectificateur.

Remarquons que cette interprétation ne se base que sur l'inadmissibilité dont nous avons parlé plus haut : « C'est pourquoi... etc. »

Disons aussi que le mot *debeat,* du St-Office, comme nous l'avons marqué en 1923, p. 681, col. 1, n'exclut pas, d'après le style des SS. CC. Romaines, *la possibilité.*

Enfin, comme nous l'avons exposé en 1923, p. 630, col. 1, n. 5, il est possible que le Pape concède l'indulgence de l'autel privilégié pour plusieurs vivants comme pour plusieurs morts. Cependant, dans le cas concret, avant de dire, d'après le décret du St-Office, que le Pape ait fait réellement cette concession dans le cas des agonisants, nous attendrons que l'affaire soit plus clairement exprimée, soit par les termes d'une concession, soit par le St-Office. Si une explication officielle survient, nous la ferons connaître.

La question d'ailleurs est *purement théorique.* En effet, *pratiquement,* ou bien l'indulgence s'applique à un seul vivant, ou bien elle s'applique à tous ceux pour qui la messe est célébrée. Si elle ne s'applique qu'à un seul, nous l'avons montré, l'indulgence ne se perd pas parce que le prêtre n'en fait pas l'application. Si elle s'applique à tous, la détermination que le prêtre en ferait à l'un seulement, ne saurait nuire aux autres, qui, de par la volonté pontificale, gagnent aussi l'indulgence.

Notre *erreur* ne sera donc pas d'une grave conséquence pratique.

Une autre conclusion se dégage de l'affaire, à l'usage du *Monitore ecclesiastico.* Nous nous permettons de la lui soumettre, tant il paraît gêné de s'être trompé après nous : qu'il nous cite désormais, quand il nous résumera, et dès la première fois, sans attendre de découvrir que nous avons fait *erreur.* S'il ne le fait point par *esprit de justice,* qu'il le fasse du moins par *esprit de prudence,* et par crainte d'*errer.*

Q. — Peut-on donner la communion à un malade non à jeun se trouvant dans les conditions voulues (c. 858), qui aurait pris un cachet ou un comprimé? Un confrère veut que ces mots : « *per modum potus,* » se rapportent également aux médicaments. Dès lors, tout remède absorbé sous forme solide (un cachet, par exemple) empêche de communier. Qu'en pense l'*Ami?*

R. — Il n'était pas sûr du tout que cette opinion prohibitive, relativement à l'exemple que vous donnez, fût certaine, et s'imposât, même avant le Code.

Il paraissait incontestable à certains canonistes que l'absorption d'un cachet ou d'un comprimé se conciliait fort bien avec la possibilité de la communion de ces malades. Nous avons cité (1923, p. 414) le décret du St-Office du 7 septembre 1897, interprétant le terme *per modum potus :* on peut absorber avec un liquide, de la semoule, du pain grillé en miettes, etc.

Qu'est-ce donc qui eût empêché de prendre un cachet ou un comprimé?

Serait-ce la quantité de la matière absorbée? Mais il faudrait que le cachet ou le comprimé soit bien spécial pour contenir plus de matière que le mélange précité de semoule, de pain grillé, etc. On peut dire que toujours, moralement parlant, la quantité de matière absorbée restera moindre.

Serait-ce la façon d'absorber? Mais, soit le comprimé, soit le cachet, se prennent généralement avec de l'eau, qui en facilite l'absorption. Ce sont dès lors des ingrédients qui se prennent *per modum potus.*

On objectera sans doute que le liquide est ici pour faire absorber le solide. Mais, si l'on joint par exemple, de la semoule à un liquide, quel est le principal, et le *directe intentum?* De plus, mesurera-t-on les miettes? N'arrivera-t-il pas qu'elles formeront dans le liquide des conglomérats plus gros qu'un cachet ou qu'un comprimé? Serez-vous obligé de les maintenir en état de miettes? Et jusqu'à quel point du tube digestif? Où en viendrions-nous?...

Depuis le Code et le c. 858 § 2, grâce à l'adjonction des mots *aliquam medicinam* aux termes *vel aliquid per modum potus,* la doctrine est incontestable : un médicament (comprimé, cachet, pilules, pastilles, etc.) n'est pas, dans le cas prévu par le canon, un obstacle à la communion.

Il y a, dans le canon, deux choses permises : un remède, et une boisson ou assimilé. Dire que les termes *per modum potus* s'entendent à la fois de *aliquam medicinam* et d'*aliquid*, et que les deux doivent être *per modum potus*, c'est manquer à une règle précise et universellement affirmée d'interprétation. Cette règle, que nous avons déjà eu l'occasion de citer, est ainsi exprimée par les canonistes : *Verba debent aliquid operari, et non debent esse superflua*. Il faut que tous les mots d'une loi que l'on interprète trouvent une utilité, ils ne doivent pas être réputés superflus : *Verba in legibus interpretandis non debent esse superflua*. On doit donc interpréter une loi de telle sorte qu'aucun des mots du texte ne se trouve manquer d'effet : *quodcumque verbum, etiam minimum, debeat operari*, dit Barbosa (*Axiom. Jur.* CCXXII, 12), et le savant canoniste ajoute : *quod quidem verum est etiam in minima syllaba*.

Cette règle est même si importante que les canonistes n'y voient de limites que l'illicéité et l'absurde, la contradiction avec les autres prescriptions du droit (car alors on irait contre d'autres règles d'interprétation), et, dans les cas particuliers, le préjudice que subirait un innocent.

En dehors de ces cas, il faudrait plutôt s'éloigner du sens propre d'un mot que de ne pas lui en attribuer du tout : *Verba potius ad impropriam significationem trahi debent, quam ut sint superflua*. (Barbosa, *loc. cit.*, 22).

Appliquons ces principes au can. 858 § 2. Si le mot *medicinam* doit s'entendre avec le correctif *per modum potus*, ce mot sera superflu, car il ne dira rien de plus que l'*aliquid*, dans lequel, très général, toute médecine *per modum potus* entre évidemment.

Le mot *medicinam* doit donc avoir une signification. La présence même de l'*aliquid per modum potus*, montre que *aliquam medicinam* doit s'entendre du remède en général, qu'il soit solide (pilule, cachet, pastille, comprimé, etc.), ou qu'il soit liquide, comme une potion.

L'absorption de remèdes n'est donc pas limitée. Mais tout ce qui n'est pas à proprement parler « remède » n'est permis que s'il réalise la condition du *per modum potus*.

Le Code a donc élargi sur ce point la concession du décret du 7 déc. 1906, quelle que soit l'opinion que l'on adoptât sur les cachets et comprimés après le décret du St-Office de 1897.

LITURGIE

Q. — Seriez-vous assez bon de dirimer une controverse qui s'est élevée ici, au sujet de la permission de chanter des messes quotidiennes des défunts les jours de férie du Carême ? Cette question a peut-être été traitée dans les nos précédents ; mais je ne suis prêtre que depuis quelques mois, et je n'avais pas auparavant l'avantage de lire l'*Ami*.

R. — Dans les rubriques qui figuraient en tête des premières éditions du nouveau Psautier publié par ordre de Pie X, on lisait (tit. X, n. 5) : « Leges pro missis defunctorum *in cantu*, immutatæ manent. » Or, par le passé, toutes les messes de *Requiem*, — et donc *a fortiori* si on les célébrait avec chant, — étaient permises les féries de Carême, à moins que celles-ci ne fussent privilégiées [1] ou que ne s'y rencontrât un office double [2].

Cette permission a été maintenue par les nouvelles rubriques du Missel romain [3] (tit. III, n. 9) : « Missæ quotidianæ defunctorum quæ celebrantur *in cantu*, permittuntur singulis diebus in quibus non fiat officium duplex, neque occurrat dominica, licet anticipata, vel, etiam quoad officium, reposita, aut aliqua ex feriis, vigiliis vel octavis privilegiatis. »

Rien non plus n'est changé, pour le temps du Carême, à la faculté dont jouissent les églises paroissiales de certains diocèses d'avoir des messes quotidiennes chantées de *Requiem* deux ou trois fois la semaine, dans les doubles majeurs ou mineurs [4].

Q. — 1° N'y a-t-il pas une coutume permettant à tous les Réguliers de dire au chœur matines et laudes la veille, dans la soirée, v. g. vers 4 ou 5 heures ? Le P. Prümmer (*Man. juris can.*, n. 236) dit en effet : « Sufficit quidem ut istæ horæ [matutinum et laudes] recitentur [*in choro*, comme il est dit dans la question : *Qualiter recitandum sit officium divinum in choro ?*] vel vespere, vel mane. »

2° Je serais heureux de savoir si les religieux dont il est question à la p. 814 de l'*Ami* de 1922, et dont la chapelle n'est ni cathédrale ni collégiale, peuvent, au moins pour un motif raisonnable, réciter matines et laudes des morts aussitôt après les vêpres du 1er novembre (ou du 2, si la Commémoraison de tous les fidèles défunts est renvoyée au 3 novembre). Notez que l'office n'est dit qu'en présence de la communauté ; aucun étranger n'y asssiste.

R. — Ad I. Les matines sont essentiellement la prière de la nuit. Normalement, la célébration publique en devrait avoir lieu dans l'intervalle de temps qui s'écoule entre minuit et l'aurore, et il en est encore ainsi dans un certain nombre de monastères. C'est uniquement par condescendance que l'Eglise a permis à des ordres ou instituts religieux et aux chapitres des cathédrales ou des collégiales d'attendre l'aube du jour pour cette célébration. Mais, sauf indult particulier, des religieux ne sauraient licitement anticiper celle-ci la veille après complies. Or, plusieurs fois, malgré les motifs sérieux exposés dans les suppliques, le Saint-Siège a refusé d'accorder des indults de ce genre : v. g., à des Cisterciens du diocèse de Valence, en Espagne, le 10 janvier 1597, et à la Société des Prêtres du Saint-Sacrement, le 11 mars 1871. (S. R. C., n. 71 ; n. 3241, *ad postulatum*).

Aussi, il nous semble difficile que, chez les reli-

[1] Les seules féries de Carême privilégiées sont celle des Cendres et celles de la Semaine Sainte.

[2] Cf. *Ami*, 1912, p. 607 ; 1913, p. 718 et 815 ; 1920, p. 286 ; 1921, p. 654.

[3] On les trouvera dans un fascicule de 43 p. in-18 édité tout récemment par les *Ephémérides Liturgiques* (Rome, via Pompeo Magno, 21 ; prix 1 f. 50), d'après l'édition Vaticane du Missel de 1923.

[4] Cf. *Ami*, 1913, p. 300 et 718 ; 1921, p. 655.

gieux, la coutume de réciter au chœur, dès la veille au soir, les matines et les laudes du lendemain, puisse, pratiquement, réunir les conditions nécessaires pour prévaloir contre une loi à l'observation de laquelle l'Eglise attache visiblement une particulière importance.

Ad II. Non plus que les autres matines, celles de la Commémoraison de tous les fidèles défunts ne sauraient en principe être récitées au chœur la veille au soir. Toutefois, une dérogation est prévue en faveur des églises cathédrales ou collégiales : là, que l'évêque soit présent ou non, l'anticipation de ces matines est permise. (Cérém. des Ev., lib. II, c. X, n. 1 ; S. R. C., 5 juillet 1698, n. 2002, ad 15; 9 juillet 1895, n. 3864, I et II). Mais ladite permission est accordée pour un motif spécial : « ad hoc, ut populi commodius et frequentius illis interesse possint. » (Cérém. des Ev., *ibid.)* ; — motif qui n'existe pas dans votre communauté. (Cf. S. R. C., 19 janv. 1743, *Ordin. Eremit. Camaldul. Montis Coronæ,* ad 5).

Q. — Est-il défendu *sub gravi* de faire usage d'une lunule où la Sainte Hostie touche les verres ?

R. — Si l'on n'a à sa disposition qu'une lunule ainsi défectueuse, il n'y a certainement pas de faute à en faire usage tant que l'on se trouve dans l'impossibilité réelle de s'en procurer une autre, conforme, celle-là, aux prescriptions formelles de la S. R. C. (4 févr. 1871, n. 3234, ad 4; 4 sept. 1880, n. 3524, ad 6 ; 14 janv. 1898, n. 3974). Mais, par respect pour l'adorable Eucharistie, on aura à cœur de prendre tous les moyens de se mettre promptement en règle.

Où l'on serait sans nul doute en défaut, ce serait si l'on achetait une lunule qu'on sait prohibée. A quel degré de gravité pourrait alors atteindre la faute ? Il n'entre pas dans notre rôle de le rechercher ici. D'ailleurs, dirons-nous avec Piller, « viro ecclesiastico sufficere debet, mentem, voluntatem Ecclesiæ cognoscere, ut eam sequatur, quin quasi mercenarius gravitate pœnæ ad ejusdem observationem cogatur. » *(Manuale rituum,* p. 8).

Q. — Un de mes amis, que j'avais chargé d'aller un dimanche dire l'unique messe dans une annexe, à 4 kil., s'aperçoit, au moment de commencer l'office, qu'il n'a pas d'aube. Tous les assistants sont là. Revenir à la paroisse principale prendrait bien une heure de temps, et les paroissiens n'attendraient pas le retour. Que devait-il faire ? Dire la messe sans aube, après avoir pris tous les autres vêtements ? Ou bien ne pas dire la messe ?

Lui s'arrêta à une solution que j'ai trouvée... bizarre. Il se revêtit le buste d'un surplis d'enfant de chœur, et se couvrit le bas du corps d'une nappe de communion entortillée autour de ses jambes et de ses reins.

Qu'aurait-il mieux valu faire ?... Moi, j'aurais dit la messe sans aube, après explications aux paroissiens.

R. — De l'avis de tous les auteurs, l'aube est, au même titre que la chasuble, un vêtement sacré d'une importance majeure. Seule une très grave nécessité excuserait de faute mortelle un prêtre qui célébrerait sans ce vêtement [1] ; encore faudrait-il qu'il n'y eût pas danger de scandale. Le dessein de procurer la messe à une nombreuse assistance qui, sans cela, en serait privée un jour de dimanche ou de fête d'obligation, et celui de donner le saint Viatique à un moribond ne sont pas considérés comme des motifs suffisants de célébrer ainsi. (Cf. S. Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 376 et 377 ; de Herdt, *S. Liturg. præxis,* t. I, n. 164 ; Haine, *Theologiæ mor. Elem.,* t. III, p. 158).

C'est-à-dire que votre confrère eût dû s'abstenir de célébrer ce jour-là dans l'annexe. Quant à l'expédient qu'il a imaginé, il est assurément inconvenant.

Q. — Dans les églises paroissiales où il n'y a qu'un prêtre, peut-on, d'après les nouvelles rubriques, chanter (ou lire *pro pauperibus)* la messe de *Requiem*, le corps présent, les jours de fêtes de précepte supprimées ? Ces jours-là, en vertu d'un indult, nous sommes dispensés de la messe *pro populo.*

R. — Les nouvelles rubriques du Missel (tit. III, n. 12) défendent de célébrer n'importe quelle messe de *Requiem,* même celle des funérailles, lorsqu'on se trouve dans l'obligation de dire la messe paroissiale, — c'est-à-dire la messe *pro populo* (S. R. C., 28 nov. 1884, n. 3623, ad 1), — et qu'il n'y a aucun autre prêtre pour remplir cette obligation.

Beaucoup de diocèses ont obtenu du Saint-Siège un indult permettant de substituer à la messe *pro populo* des jours de fêtes supprimées une messe à une autre intention, sous la condition expresse que les honoraires en profiteront intégralement à certaines œuvres pies. Là, d'après l'*Ami* de 1920 (p. 95) et de 1922 (p. 720) et d'après Hébert *(Leçons de Liturgie,* t. II, p. 153, note 1), on pourrait au besoin, dans les églises paroissiales où il n'y a qu'un prêtre, célébrer la messe des funérailles un jour de fête supprimée [2].

Q. — Il est bien entendu que les vêpres d'une solennité renvoyée au dimanche ne peuvent, pour le bréviaire, remplacer les vêpres du jour.

Conséquence : les dimanches où l'on célèbre ces solennités, c'est-à-dire 15 ou 16 fois par an dans notre diocèse : *a)* pour me conformer à mon *Ordo,* je chante les vêpres de la solennité, non seulement une fois, mais deux fois, car je suis chargé de deux paroisses ; *b)* pour obéir au décret de la S. C. des Rites que nous rappelle l'*Ordo,* je récite en plus les vêpres du jour ; donc *trois* vêpres le même dimanche.

Pensez-vous que la S. C. des Rites ait voulu cette conséquence ?

R. — Non, il n'est jamais entré dans l'intention de la S. C. des Rites d'imposer à qui que ce soit une telle charge.

En effet, contrairement à ce que vous semblez

[1] D'après certains, il n'est pas plus permis de célébrer sans aube ou sans chasuble que de célébrer sans autel, tant, dans l'un et l'autre cas, est grande l'irrévérence.

[2] Remarquons toutefois que la décision de la S. C. du Concile (16 déc. 1914, *Papien.,* ad 3) dont on s'autorise, vise uniquement l'*application* de la messe des fêtes supprimées, et non la qualité liturgique de celle-ci. Par ailleurs, elle ne vaut que pour les diocèses qui, comme celui de Pavie, jouissent d'un indult autorisant à appliquer, les jours de fêtes supprimées, aux intentions de l'évêque la messe qui, en droit, devrait être dite *pro populo.* (Cf. *Ephem. lit.,* 1915, p. 118).

croire, on n'est nullement obligé, — pas même les dimanches où se célèbrent les solennités transférées en vertu du décret de Caprara, — de chanter les vêpres de la fête dont on fait la solennité extérieure. Il y a là une simple faveur, dont, à la condition que vous savez, on est libre d'user ; mais c'est tout. On pourrait tout aussi bien chanter les vêpres de l'office occurrent. (Cf. S. R. C., 18 mai 1878, n. 3450 ; 29 déc. 1884, n. 3624, ad 12). C'est même ce que l'on doit faire dans les églises astreintes à l'office choral, v. g. dans les cathédrales et les collégiales.

Ce que vous avez de mieux à faire dans votre cas, c'est de chanter dans l'une de vos deux églises paroissiales les vêpres de l'office du jour : vous n'aurez ainsi rien à suppléer en votre particulier.

Q. — J'ai la coutume de donner ainsi la bénédiction avec le saint ciboire :

J'ouvre la porte du tabernacle. J'encense le Saint-Sacrement. Une fois les motets terminés, je donne comme à l'ordinaire la bénédiction, sans placer le ciboire sur l'autel.

Cette méthode est-elle liturgique ?

R. — Votre exposé est trop succinct pour qu'il nous soit possible de vous répondre tout de suite par *oui* ou par *non*. Entrons donc dans quelques détails.

Nous supposons que tout d'abord six cierges de cire ont été allumés à l'autel. (S. C. E. et R., 9 déc. 1602).

Bien qu'il soit défendu de sortir le saint ciboire du tabernacle avant le moment même de la bénédiction (S. R. C., 31 mai 1642, n. 800 ; 23 mai 1835, n. 2725, ad 4 ; 16 mars 1876, n. 3394, ad 1 ; 28 avril 1902, n. 4096, ad 7 ; 16 févr. 1906, n. 4180, ad 2 ; Benoît XIV, *Instit. XXX*, § 19), il faut néanmoins, d'après les auteurs, étendre dès le début le corporal sur le milieu de l'autel [1].

L'encensement du Saint-Sacrement n'est pas requis à l'exposition privée (S. R. C., 11 sept. 1847, n. 2957 ; 5 juillet 1907, n. 4202, ad 1) ; il semble même plus conforme à la pratique romaine de l'omettre alors, du moins quand le prêtre n'est pas revêtu de la chape [2].

Les motets, cantiques et amendes honorables approuvés *ad hoc* par l'Ordinaire sont permis pendant cette exposition. Mais le prêtre ne pourrait procéder à la bénédiction elle-même avant qu'eût été chanté ou tout au moins récité le *Tantum ergo* avec le verset *Panem* et qu'il eût dit lui-même l'oraison *Deus qui nobis sub Sacramento*. (S. R. C., 7 juillet 1876, n. 3402, ad 1).

Avant de monter à l'autel pour donner la bénédiction du Saint-Sacrement renfermé dans le ciboire, le prêtre doit, nonobstant toute coutume contraire, recevoir sur les épaules un voile huméral blanc. (S. R. C., 13 juillet 1883, n. 3582, ad 1).

[1] Si la fonction ne devait pas se terminer par la bénédiction du Saint-Sacrement, il n'y aurait pas lieu de déplier le corporal.

[2] « Observandum est quod, etsi omissio hujus incensationis, in casu, conformior sit Ecclesiæ praxi, si tamen officium faciens pluviale indueret, thuris usus requireretur. » (De Amicis, *Normæ theoretico-practicæ*, p. 29).

Etant monté à l'autel, il fait la génuflexion, prend le saint ciboire, le dépose sur le corporal et le recouvre des extrémités du voile huméral. (S. R. C., 23 févr. 1839, n. 2786, ad 1 ; 12 juillet 1892, n. 3780, ad 1 ; 21 févr. 1896, n. 3888, ad 3). Il donne ensuite la bénédiction comme à l'ordinaire.

Après cela, il dépose le saint ciboire sur le corporal [1], et, pendant qu'il fait la génuflexion, on lui enlève le voile huméral. Il met alors le ciboire dans le tabernacle, fait une nouvelle génuflexion [2], ferme la porte du tabernacle, replie le corporal et le replace dans la bourse, puis descend de l'autel.

Voyez vous-même, d'après ces indications, s'il n'y a pas quelque chose à modifier dans votre manière de donner la bénédiction avec le saint ciboire.

Q. — Durant une longue période de binage à une distance de 6 kil., pour gagner du temps, je bénissais l'eau pour l'aspersion chaque dimanche au moment de la distribution de la communion avant la messe. Or, plusieurs confrères blâment cette pratique ; ils prétendent que la bénédiction de l'eau doit précéder immédiatement la messe, c'est-à-dire se faire lorsque le prêtre s'est habillé jusqu'à l'étole inclusivement. *Quid ?* Qui a raison ?

Je suis actuellement libéré du binage. Sans avoir le même motif, pourrais-je continuer, ou mieux reprendre, la pratique qu'on m'a fait abandonner ?

R. — Prescrite chaque dimanche [3] en vue de l'aspersion [4], la bénédiction de l'eau se fait soit immédiatement avant la messe principale, soit plus ou moins longtemps auparavant. A quelque moment qu'elle ait lieu, elle n'est nullement réservée au célébrant [5] ; mais, même aussitôt avant cette messe, elle peut être accomplie par n'importe quel prêtre. (Missel, *Ordo ad fac. aquam bened.* ; cf. Rituel, tit. VIII, c. 2, n. 1).

Si le célébrant lui-même bénit l'eau immédiatement avant l'aspersion et la messe principale, il le fait à la sacristie [6], après s'être revêtu de l'amict, de l'aube, du cordon et de l'étole croisée, celle-ci de la couleur qui convient à la messe, mais sans avoir pris le manipule. (Missel, *ibid.*). Dans tout autre cas, on aurait seulement à prendre à cet

[1] D'après le R. P. Hægy (*Manuel de Liturgie*, t. I, p. 575), le Saint-Sacrement pourrait être replacé directement dans le tabernacle. Le prêtre n'aurait alors qu'une génuflexion à faire.

[2] S'il y avait à dire les invocations : *Dieu soit béni, etc.*, ce serait à ce moment que le prêtre descendrait se mettre à genoux pour les réciter. Après quoi, il remonterait à l'autel, ferait la génuflexion et fermerait le tabernacle. (De Amicis, *loc. cit.*).

[3] Il faut excepter toutefois les dimanches de Pâques et de la Pentecôte pour les églises qui possèdent des fonts baptismaux. (Missel, *Ordo ad fac. aquam bened.*). — On peut en outre bénir l'eau, soit à l'église (v. g. pour remplir les bénitiers), soit à la sacristie, toutes les fois qu'il en est besoin. (Rituel, tit. VIII, c. 2, n. 1).

[4] Voir l'*Ami* du 8 mai 1924, p. 304.

[5] Il n'en est pas de même pour l'aspersion : celle-ci ne peut être faite que par le célébrant de la messe qu'elle précède. (Missel, *Ordo ad fac. aquam bened.* ; Rituel, tit. VIII, c. 2, n. 4 ; Cérém. des Ev., lib. II, c. XXXI, n. 3 ; S. R. C., 27 nov. 1632, n. 595 ; 16 nov. 1649, n. 926, ad 1 ; 20 sept. 1681, n. 1679 ; 12 nov. 1831, n. 2684, ad 11 ; 29 nov. 1856, n. 3039, ad 5 ; 11 juillet 1857, n. 3055 ; 14 déc. 1889, n. 3718).

[6] Envisageant la bénédiction de l'eau en général et pour un jour quelconque, le Rituel, il est vrai, dit : *In ecclesia vel in sacristia*. « Mais, remarque le P. Hægy (*Manuel de Liturgie*, t. I, p. 396, note), la rubrique du Missel, qui parle exclusivement de la bénédiction de l'eau le dimanche avant la messe, indique qu'elle se fait à la sacristie. En aucune circonstance cette bénédiction ne doit avoir lieu à l'autel. » (Cf. Cavalieri, de Herdt, Martinucci, Coppin et Stimart, Hébert, etc.).

effet le surplis et l'étole violette. (Missel, *ibid.*; Rituel, *ibid.*).

Votre ancienne pratique, supposé que vous y ayez observé par ailleurs toutes les prescriptions liturgiques, n'était donc pas fautive, et il vous est loisible de la reprendre.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

L'œuvre de Pasteur, par Charles Richet, de l'Acad. des Sciences. In-12 de 120 p., 6 f. Paris, Alcan. — **Le Savant**, par le même. In-16 de 128 p., 6 f. Hachette. — **L'Avocat**, par Henri-Robert, de l'Acad. Française. In-16 de 128 p., 6 f. Hachette. — **Le Travail intellectuel**, par Albert Cim. In-12 de 188 p., 8 f. Alcan.

I. — *L'œuvre de Pasteur*, ce sont des leçons faites à la Faculté de Médecine de Paris l'année du centenaire du grand savant. Car Pasteur, qui n'était pas médecin, a déterminé dans la médecine et dans la chirurgie une révolution comme on n'en voit exemple dans aucune autre science. Avant lui, tout était obscur, dit Ch. Richet. Après lui, « je ne peux pas dire que tout devint clair, mais un grand nombre d'incertitudes furent dissipées ; un grand nombre d'erreurs, renversées ; et un nombre plus grand encore de nouvelles questions, fécondement posées. Ni en physique, ni même en chimie (malgré Lavoisier), il n'y eut de révolution égale à celle qu'a provoquée Pasteur en médecine. »

En sorte que dans la science médicale on doit distinguer deux époques : la médecine avant Pasteur, la médecine après Pasteur. Il n'est presque plus besoin aujourd'hui d'avoir les ouvrages antérieurs à 1872-1875 : tout a été édifié à nouveau. Quelques principes simples ont été établis, bouleversant l'ancienne médecine. L'étiologie, la pathogénie, la thérapeutique ont été transformées.

M. Richet, en une douzaine de leçons, expose ce que fut l'œuvre de Pasteur : dissymétrie moléculaire, théorie des fermentations, ferments aérobies et anaérobies, génération spontanée, antisepsie et révolution chirurgicale, maladie des vers à soie, maladie charbonneuse, atténuation des virus, traitement de la rage.

Ces leçons sont la clarté même. M. Richet est toujours la clarté même, même dans ses grands ouvrages scientifiques. Et ici, par surcroît, il est tout chaleur, d'un enthousiasme débordant. Et en ceci il marche à la suite de Pasteur :

« Comprenez, dit-il à son jeune auditoire en terminant, que ce qui fait le savant, ce n'est pas seulement son intelligence, son travail, son savoir. Il faut encore la foi, l'ardeur, l'enthousiasme. Nul n'a été plus que Pasteur amoureux de la science, et c'est parce qu'il a fécondé son puissant génie par un perpétuel enthousiasme qu'il fut le plus grand des bienfaiteurs de l'humanité. »

II. — C'est M. Richet qui a écrit, dans la nouvelle Collection **Les Caractères de ce temps** (signalée ici p. 160), la monographie du *Savant*. Cette fois le ton n'est plus aussi enthousiaste. Car tous les savants ne sont pas du type Pasteur :

« Les savants sont de même farine que les communs mortels, dit Richet. Ni meilleurs, ni pires. Il en est de merveilleusement intelligents ; il en est quelques-uns d'assez bêtes. Les uns sont chastes ; les autres, débauchés ; les uns violents ; les autres pacifiques ; quelques-uns sont bavards ; d'autres, silencieux. Il y a les savants enjoués et les savants mélancoliques. »

Vous voyez que M. Richet ne flatte pas son modèle. Il dit ce qu'il pense. Il est, dans le commerce de la vie, d'une belle candeur ; et c'est un trait qui n'est pas rare chez les savants authentiques. Il a des croquis charmants des visites académiques auxquelles sont condamnés les candidats. Leurs femmes y jouent leur rôle, peu scientifique, mais efficace. Car il a un chapitre sur « les femmes des savants » : « Il s'agit des femmes légitimes, dit-il ; car nous n'allons pas supposer qu'il y en a d'autres. » Et, pas plus que leurs maris, elles ne sont caractérisées par des signes quelconques. D'ailleurs, leurs maris ne parlent pas d'elles : « C'est à peine si nous savons les uns et les autres que notre collègue est marié. » Ils appliquent le dilemme connu : « On ne peut parler de sa femme qu'en bien ou en mal. Si c'est en bien, on est ridicule ; si c'est en mal, on est odieux. Mieux vaut n'en rien dire. »

Des exemples stupéfiants de précocité, presque toujours en mathématiques : Pascal à onze ans ; Evariste Galois, à dix-sept ans, tué en duel à vingt-et-un ans (en 1832), déjà l'un des génies mathématiques les plus originaux de tous les temps ; William Thomson, auteur, à quinze ans, d'un mémoire sur la figure de la Terre, où il aborde d'une manière originale les théories les plus difficiles de la mécanique céleste et de la cinématique ; Arago, membre de l'Académie des Sciences à vingt-trois ans ; J. Bertrand, Gauss, Darboux, etc.

M. Richet termine son livre sur cette maxime, expression, dit-il, d'une conviction profonde : « L'avenir et le bonheur de l'humanité dépendent de la science... » Vous ai-je dit qu'il est la candeur même ?

En regard de cette déconcertante candeur, mettez le ferme sens de M. Paul Gaulot (dont nous ne pensons pas qu'il partage notre foi) écrivant (*Figaro* du 25 mars), en conclusion d'un article sur les grandes inventions :

« Quant au domaine moral, la part des anciens est bien supérieure à celle des modernes, dont le bilan sera vite dressé. En effet, on en est toujours à la vieille philosophie mettant en présence les deux grandes thèses contraires : le spiritualisme et le matérialisme. *Le seul progrès accompli est dû au christianisme et ne doit rien à la science.* Et malgré tous les efforts des modernes, l'homme n'est pas plus avancé aujourd'hui qu'au commencement du monde, et continue à vivre une vie à peine différente, sauf pour les apparences extérieures, de celle de ses lointains ancêtres, une vie entourée de deux mystères dont il n'a pu pénétrer le secret : le mystère de la naissance et le mystère de la mort. Il est toujours contraint de répéter avec Lamartine :

> Je marche dans la nuit par un chemin mauvais,
> Ignorant d'où je viens, incertain où je vais. »

Si, dans le domaine moral, la part des anciens est si supérieure, ce n'est point le fruit de la science ni de la spéculation philosophique toute seule : c'est qu'à l'origine il y avait eu la révélation primitive gravée par Dieu au cœur du premier homme et dont les rayons, si obscurcis qu'ils fussent par les passions humaines, continuaient et continueront toujours à éclairer les âmes de bonne volonté auxquelles n'est point encore parvenue la lumière chrétienne.

III. — Avec *l'Avocat*, de Me Henri-Robert (même Collection), nous sommes dans les genres oratoires. Et ceci touche de plus près les prédicateurs. Tâchons d'avoir meilleure presse que la gent avocate. Mérite-t-elle la mauvaise presse qu'on lui a faite ? L'avocat n'est-il pas, traditionnellement, « le défenseur de la veuve et de l'orphelin, » l'homme dont le dévouement est acquis à tous les opprimés, à tous les malheureux et qui fait entendre devant la justice la voix de la pitié et de la miséricorde ?

Graves questions, qui, étant des questions morales, ne se résolvent point par un sourire. Vous trouverez d'excellents éléments de solution dans le livre de Me Henri-Robert. L'éminent bâtonnier ici ne plaide pas, expose simplement ce qu'est l'avocat, ce qu'il fut autrefois, ce qu'il est aujourd'hui, l'évolution de l'éloquence judiciaire, la vie de l'avocat, son rôle, les travaux du stagiaire, la place des femmes avocates au Barreau, la délicate question des honoraires, etc.

IV. — M. Cim n'a pas précisément voulu écrire un ouvrage de théorie ou de pédagogie, comme était le livre du recteur Payot publié naguère sous le même titre presque *(Le travail intellectuel et la volonté)*. Mais, sous divers titres, il groupe une série, une mine inépuisable d'anecdotes du dernier pittoresque sur les procédés de travail des écrivains, sur leurs manies, comment ils ont entendu l'ordre, l'emploi du temps, la loi de la clarté, la ponctuation, l'hygiène... Aux uns il faut des stimulants violents ; aux autres la sobriété. Ceux-ci ne travaillent qu'en pleine lumière ; ceux-là, dans l'obscurité ; ceux-ci dans le silence et le recueillement ; à ceux-là le bruit est un excitant indispensable. Beaucoup avaient besoin d'entendre de la musique avant de se mettre au travail : ainsi Stuart Mill, Alfieri, Milton, Bacon, etc. Bourdaloue exécutait toujours un air sur le violon avant d'aborder la rédaction de ses sermons ; Darwin aussi avant de poursuivre ses recherches. D'autres ne composent que couchés, étendus tout de leur long, les yeux au ciel ; d'autres, en marchant. Byron ne pouvait écrire s'il ne sentait l'odeur des truffes, dont il avait toujours les poches pleines ; Baudelaire s'entourait de parfums, etc. Il y a là un répertoire extrêmement divertissant, et instructif. Ce sera un trésor pour les historiens des lettres et pour les psychologues, et pour les simples curieux donc !

Histoire d'Angleterre *depuis les origines jusqu'à la paix de 1919*, par Augustin Filon. Préface d'A. Rébelliau. In-12 de 400 p., 32 planches hors texte, 17 f. 50. Hachette. — **Les Littératures celtiques**, par Georges Dottin, doyen de la Faculté des Lettres de Rennes. In-16 de 175 p., relié 5 f. Payot. — **La Céramique grecque**, par Ch. Dugas, prof. à l'Université de Montpellier. In-16 de 160 p., 88 illustrations et 4 planches hors texte, relié 5 f. Payot.

I. — L'*Histoire d'Angleterre* aura été le dernier livre d'Augustin Filon. Personne en France n'était mieux préparé que lui à l'écrire. Personne ne connaissait mieux l'Angleterre. On a pu dire qu'il était un Français anglicisé, mais qui n'en comprenait et n'en aimait que mieux la France. Précepteur du Prince Impérial, une glorieuse fidélité l'attacha à la famille impériale exilée, et l'amena à faire de longs séjours, puis à fixer sa résidence en Angleterre. C'était un écrivain d'une extrême finesse. Il aurait pu prétendre à l'Académie. Sa petite *Histoire de la Littérature anglaise* nous a paru, même après les cinq volumes de Taine, une manière de chef-d'œuvre. Le même succès attend son *Histoire d'Angleterre*. Il est certes tout autrement difficile de faire tenir en un volume toute l'histoire d'un pays que l'histoire de sa seule littérature. Mais la phrase de Filon a des raccourcis d'une condensation digne de Tacite ; et il excelle à nous ouvrir en quelques mots de vastes perspectives.

Ce que son livre a toujours aimé à mettre en relief dans l'histoire d'Angleterre, c'est sa continuité. C'est pourquoi sans doute il s'est étendu avec complaisance sur les siècles du moyen âge. Bien plus, il a voulu remonter jusqu'à la Bretagne romaine, et par delà la conquête romaine, jusqu'à l'invasion de la Bretagne par les Celtes, qui la couvrirent en trois vagues successives (Gaëls, Bretons, Belges, les premiers au VIe siècle av. J.-C., les seconds vers l'an 400, les Belges vers l'an 150 : César en 55 av. J.-C.). C'est qu'en effet ni l'élaboration ethnique de la Bretagne celtique ou romaine, ni les convulsions sauvages de l'Angleterre sous les Plantagenets angevins ou sous les Tudors, ne sont indifférentes à la compréhension de sa diplomatie moderne. Il n'est pas jusqu'à sa politique commerciale qui en ces temps primitifs ne s'esquisse avec déjà une singulière et impérieuse netteté.

De même, pour la période qui va de la Réforme à la Révolution et qui nous est beaucoup mieux connue, à nous Français (puisque les deux histoires anglaise et française ont été alors tellement mêlées que nous ne pouvons guère ignorer l'une, sachant l'autre), Filon s'est appliqué surtout à nous faire toucher du doigt ce qu'il appelle *le fil intérieur*, permanent dans ses interruptions apparentes, un dans ses multiplicités parfois embrouillées, indestructible avec des souplesses inconscientes ou voulues.

L'époque moderne enfin s'ouvre par ce formidable conflit avec la France révolutionnaire et napoléonienne d'où l'Angleterre est sortie avec une conscience plus nette de sa destinée. C'est surtout pour l'intelligence de la grandiose œuvre anglaise du XIXe siècle que Filon est admirablement servi par sa vie anglaise. Avec un loyal enthousiasme, non peut-être parfois sans une secrète envie, mais toujours en pleine impartialité, il analyse ces belles réussites d'un grand gouvernement secondé par une nation grande ; il en marque pas à pas, minute à minute, les gestes suivis et les manifestations les plus diverses, presque toujours intelligentes et liées, dans tous les domaines de l'action.

Filon est mort avant d'avoir achevé son œuvre, ne l'ayant poussée que jusqu'à la fin du XIXe siècle. Mais le terme logique du XIXe siècle anglais, c'est bien la Grande Guerre de 1914-1919 et le duel, depuis longtemps inévitable, de l'Angleterre et de l'Allemagne. Les soixante pages consacrées à ces vingt années 1900-1919 sont l'œuvre de M. Novion, un historien qui était l'ami personnel de Filon, qui a vécu plus de dix ans en Angleterre à ses côtés, et qui prépare un grand travail sur l'Evolution de la Politique anglaise du XIXe siècle.

La typographie est de luxe ; l'illustration est superbe, 32 planches hors texte, la plupart portraits et cartes.

II. — Les littératures celtiques : un sujet fort ignoré en France, et ailleurs aussi. Ce n'est qu'au milieu du XIXe siècle qu'on a pu en entreprendre l'étude, et elle n'est pas encore achevée. Tout le monde a entendu parler d'*Ossian*, des *Romans de la Table Ronde* et du *Barzas Breiz ;* et ces seuls noms nous ouvrent déjà des jours éloquents sur l'intérêt d'une littérature dont ils nous révèlent l'influence. Mais il y a eu bien autre chose dans le monde celtique. Il y a eu cette immense littérature épique de l'Irlande, dont une partie est antérieure au christianisme ; il y a eu les Mabinogion gallois dont quelques-uns gardent les plus anciennes traditions de la Grande-Bretagne ; et il y a eu cette poésie lyrique, si abondante et si variée, des bardes irlandais, écossais, gallois et bretons, florissante dès le IXe siècle, à une époque où la France n'en était pas encore à la Cantilène de sainte Eulalie.

Pour nous initier à cette œuvre immense et si débordante de vie, on ne pouvait désirer vraiment plus sûr guide que M. Dottin, qui s'est spécialisé dans cette étude et qui depuis plus de trente ans enseigne à la Faculté des Lettres de Rennes (né 1863 ; un an d'enseignement à la Faculté des Lettres de Dijon, puis, depuis 1892, à Rennes). — Son petit volume fait partie de la Collection Payot, dont nos lecteurs connaissent l'excellence et dont il faut dire ici que le prix, naguère de 4 f., vient d'être porté à 5 f., comme cela s'est fait pour d'autres Collections encore, p. e. pour la Collection Hachette des Grands Ecrivains Français, prix d'avant-guerre 2 f., après la guerre 4 f., aujourd'hui 5 f.

III. — Dans la même Collection vient de paraître *La Céramique grecque,* qui est une des branches les plus attrayantes de l'art ancien. Deux parties : 1° examen des questions générales : formes de poteries, choix de thèmes décoratifs, fabrication et commerce des vases, rôle de la poterie peinte dans la vie grecque ; — 2° histoire de la céramique depuis l'époque préhellénique (les IIIe et IIe millénaires avant l'ère chrétienne) jusqu'à la période gréco-romaine.

Le Diocèse de Tours. *Sa vie morale, intellectuelle et religieuse depuis S. Martin jusqu'à nos jours,* par le Chanoine O. Marcault. — 3 vol. in-8° de 238-XLIV, 287-CCLXIV, et 475-CXLIII pages. — Tours, libr. Cattier, 1918.

Nous sommes bien en retard pour mentionner cet ouvrage. Mais il nous sera peut-être permis de trouver une excuse dans cette pensée, que les livres de fond ne perdent rien à attendre.

Avant de le publier, M. le chanoine Marcault était déjà bien connu par plusieurs ouvrages sur l'éducation des clercs et les écoles ecclésiastiques. En écrivant celui-ci, il ne s'est point proposé de faire l'histoire du diocèse de Tours, dans le sens qu'on donne ordinairement à cette expression. Son but a été d'exposer les phases diverses de la formation du clergé tourangeau au triple point de vue moral, intellectuel et religieux.

Il entre brusquement en matière avec S. Martin, le fondateur de Ligugé, le modèle et l'apôtre des vertus sacerdotales. Puis, sans se soucier plus de la succession des évêques ni de la vie extérieure du diocèse, c'est dans les conciles de Tours et de la province, et dans les documents émanés de l'autorité ecclésiastique (de S. Martin au Concile de Trente, du Concile de Trente à la Révolution, et enfin de 1789 à nos jours) qu'il puise les matériaux divers qui doivent entrer dans le cadre qu'il s'est fixé.

Les pièces justificatives occupent presque le tiers des trois volumes ; et M. Marcault aurait pu encore en augmenter le nombre, en y joignant quantité de documents administratifs ou de correspondances officielles qui entravent la marche du récit, surtout dans le troisième volume.

Nous avons parcouru avec intérêt l'appendice dans lequel l'auteur cite les écrivains qui depuis S. Grégoire jusqu'à l'époque contemporaine ont illustré le diocèse de Tours.

M. Marcault, lui aussi, a élevé un beau monument à la gloire de sa chère Eglise, et ce monument est d'autant plus solide que, le plus souvent, l'historien fait parler les documents eux-mêmes.

Qu'est-ce au fond que la Science ? par le Général Vouillemin. — Un vol. in-16 de 404 p., 10 f. — Paris, Albin Michel (1924).

Penseur, savant, désabusé, donc suffisamment sceptique et de prudence expérimentée, le Général Vouillemin administre, tout au long de ces 400 pages de haute critique, une leçon sévère à ses confrères « scientifiques. » Si l'on peut, au point de vue philosophique, contester quelques-unes de ses idées, notamment en ce qui concerne le *processus* et l'objectivité de la connaissance intellectuelle, il est impossible de ne pas lui donner raison quand il ramène les « sciences » à la juste définition qu'appellent leur objet, leur point de départ, leur méthode et toute l'évolution expérimentale de leurs acquisitions par voie de constatations, comparaisons et classifications sensibles.

M. V. estime avec raison que *la Science* (?) a jusqu'ici trop abusé de généralisations aussi idéales que hâtives, disons de « métaphysique. » Il resserre dans leur cadre, dont elles avaient tendance à s'évader, « les sciences » (au pluriel). Il démontre très clairement le caractère contingent des théories physiques, ainsi que l'avait déjà fait avec éclat H. Poincaré, et par là-même la réserve, nous allions dire le scepticisme prudent, qui s'impose dans l'acceptation de leurs « conclusions » à formule générale, quand elles se permettent de sortir de leur domaine propre pour « philosopher, » argumenter, déduire et conclure.

La théorie physique n'est en somme que le symbolisme qui se présente à une heure donnée comme le plus commode, le plus satisfaisant dans ses harmonies d'ensemble pour « expliquer, » enchaîner et classifier les constatations dûment contrôlées de l'observation et de l'expérimentation sensibles. Si la saine raison n'était pas là pour préciser à priori la caractéristique, nullement absolue, mais contingente, de la théorie physique, l'histoire « scientifique » des cinquante dernières années suffirait à la mettre en pleine lumière.

Faillite de la Science, a-t-on dit. Oui, pour ce qu'on avait mêlé à tort de métaphysique aux « théories ; » non, si l'on considère ce que les théories physiques pouvaient donner et ont donné en effet pour le temps et dans les conditions où elles ont été édifiées. Si on ne leur avait jamais demandé que ce qu'on y avait mis, que ce qu'elles pouvaient fournir, on n'aurait pas été déçu, et le mot de *faillite* n'eût pas été prononcé, le jour où des constatations nouvelles ont fait éclater l'étroitesse de leurs cadres artificiels. Ce n'est point faillir à son rôle que de le remplir tel qu'il est, sans plus.

Que nous réserve l'avenir ? Quel va être le sort de la théorie des *Quanta* et la répercussion « scientifique » du relativisme mathématique d'Einstein ? Nul ne peut le dire, ni prévoir les « théories » qui dans cinquante ans auront peut-être remplacé celles-là.

Désormais les « savants » mieux avertis, s'ils veulent bien lire et comprendre la puissante critique de M. V., se montreront moins empressés à empiéter au nom des sciences sur le terrain, qui leur est totalement étranger, de la psychologie et de la religion. Ils célébreront la « joie de connaître » et concluront avec M. V. à propos de Pasteur : « Il l'éprouva tout en bénissant Dieu ; d'autres la poursuivent pour le braver. »

Cette remarquable étude a été écrite, ne l'oublions pas, pour les gens de science, et point du tout pour les philosophes. La métaphysique y est un peu malmenée. Point d'inconvénient à cela, pour qui sait à quelle catégorie de lecteurs on s'adresse.

Pour une seconde édition, qui viendra sans doute, nous nous permettons de demander à l'auteur de renoncer à son déplorable système de renvoi des notes en fins de chapitres. C'est pour le lecteur une gêne désagréable, qu'il serait si simple de lui éviter en lui offrant, comme cela se fait partout, la consultation facile des notes au bas des pages !

Savoir souffrir, par le P. Fréd. Rouvier, S. J. — In-16 de 240 p., 3 f. 50. — Lille, Desclée.

Cet excellent petit volume indique à l'âme chrétienne la science de la souffrance méritoire. Car il y a une souffrance qui n'est pas surnaturellement méritoire et qui est endurée en pure perte : c'est celle qu'on n'accepte pas en conformité avec la volonté divine. La résignation chrétienne n'empêche point, d'ailleurs, le légitime désir d'être consolé et n'exige pas l'insensibilité. Elle est soutenue par la confiance filiale en Dieu. Jésus-Christ est notre modèle, et savoir souffrir à l'exemple de Jésus-Christ, c'est la perfection même, car c'est pratiquer effectivement l'amour de Dieu par dessus toutes choses. Les quinze chapitres du P. Rouvier se liront facilement et fructueusement.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 4 junii 1924.
EUG. LINDECKER. *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 24 12 JUIN 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un de nos anciens élèves, aujourd'hui clerc de notaire dans une étude de Paris, me dit que l'usage s'introduit de plus en plus d'insérer dans les contrats de mariage la clause suivante : *En cas de divorce, etc.* Si l'un et l'autre fiancés envisagent ainsi froidement et consciemment la possibilité et la probabilité d'un divorce, que faut-il penser de la validité du sacrement ? et de la participation du notaire à un pareil contrat ?

R. — Nous ne reprendrons pas aujourd'hui la question théologique du divorce quant aux raisons profondes et circonstances de son illicéité. Elle a été plusieurs fois déjà traitée dans nos colonnes, au temps où cette grave controverse agitait douloureusement l'opinion catholique à propos des modifications législatives anti-matrimoniales introduites dans notre Code civil. Peut-être nous faudra-t-il un jour ou l'autre, prochainement, y revenir, pour satisfaire aux demandes réitérées de plusieurs de nos correspondants, et mettre « à jour, » au point qui convient à l'heure actuelle, certaines conclusions de jadis, empreintes d'une nuance de sévérité, parfaitement légitime alors, qui maintenant n'a peut-être plus autant de pratique raison d'être. — Tenons-nous, en attendant, aux deux problèmes qui nous sont posés présentement : 1° Un mariage contracté sous condition de divorce est-il canoniquement valide ? 2° Un officier civil ministériel, un notaire catholique, peut-il prêter son concours à la rédaction d'un contrat visant expressément l'éventualité du divorce ?

* * *

De l'enseignement déjà développé dans l'*Ami du Clergé* sur ce chapitre de la *condition* en matière matrimoniale, rappelons, en résumé, les deux principes ou règles que voici : 1° Une condition contraire à la substance ou aux propriétés essentielles du mariage, rend nul le consentement ; 2° Pour être invalidante, il faut que la condition ci-dessus soit formellement *résolutoire,* c'est-à-dire expressément *in pactum deducta.*

1°. — Du premier principe rien à dire qui ne soit parfaitement certain et déjà connu du lecteur. Il est impossible de vouloir en même temps le mariage et ce qui en est la contradiction. Or, trois choses intéressent l'essence du mariage : sa *substance* d'abord, et puis ses deux propriétés, l'*unité* et l'*indissolubilité*. Il n'y a donc point de mariage possible avec un consentement où se trouve stipulée une condition qui est la négation même de sa « perpétuité » : c'est précisément le cas de la *condition du divorce,* laquelle est la contradictoire du principe de l'indissolubilité. Tout cela est clair, hors de doute. Voici qui devient plus difficile, non à comprendre, mais à vérifier en pratique.

2°. — Il y a condition et condition. C'est un terme à signification élastique, dont le langage vulgaire fait fréquent usage et grand abus. Pour mettre de l'ordre dans les idées et formuler une règle qui permette d'apprécier exactement les faits, les canonistes distinguent deux catégories de conditions : celles qui sont suspensives ou résolutoires et... les autres qui ne le sont pas. Est *résolutoire,* comme le mot l'indique, toute condition à laquelle le consentement est attaché, subordonné, suspendu, de façon absolue, de telle sorte que, la condition écartée, le consentement n'existerait pas.

Pour bien entendre cette précision, capitale dans notre problème, rappelons-nous les adjectifs dont se sert la théologie pour caractériser les différents rapports de la passion avec le libre arbitre, suivant qu'elle est *antecedens* ou *consequens.* Ils ne s'appliquent sans doute pas très exactement à notre question présente ; nous demandons néanmoins la permission de nous en servir, en raison de la lumière qu'ils peuvent projeter sur notre explication.

Lorsqu'un futur, épris d'amour, porte son choix de volonté pleine, directe, absolue, sans hésitation ni aucune réserve d'arrière-pensée, sur une jeune fille dont il souhaite ardemment faire son épouse, il lui arrive pourtant de *souhaiter* qu'elle soit riche, bien portante, de bon caractère, etc., etc. Richesse, santé, caractère, sont, si l'on veut, des conditions dans sa pensée, mais des conditions qui ne viennent qu'*après* la volonté ferme et fondamentale de ce mariage. Sous ce rapport, elles n'influent pas sur la volonté de consentement matrimonial, car celui-ci est préexistant ; elles ne viennent qu'après lui, et ne lui font qu'un cortège accessoire : disons-les donc *conséquentes.*

Supposons maintenant, chez un futur, une pensée plus froidement raisonneuse, et dont la volonté correspondante se porte, non plus sur la femme comme objet principal unique, mais sur une considération qui s'installe au premier plan et fait passer la femme au second, sur une considération, donc, qui est prédominante et prime tout autre

objectif dans la volonté de mariage. Tel le cas du jeune libre-penseur, sans scrupules religieux ni autres, qui met la perspective du divorce, la possibilité de s'évader du mariage, au-dessus de sa volonté matrimoniale ; nous disons bien : *au-dessus,* puisque cette pensée du divorce est la régulatrice restrictive et déterminante de son « amour, » ou, plus canoniquement, de son consentement au mariage. La condition est alors *antécédente,* en ce sens très juste qu'elle précède, domine, détermine, en un mot *conditionne* réellement, profondément, absolument, l'adhésion de la volonté au contrat.

On voit combien est radicale, et pratiquement grave, la différence des deux sortes de conditions. La condition antécédente, qu'on pourrait encore appeler *sine qua non,* est, moralement, une cause réelle efficiente du contrat ; au contraire, la condition conséquente, et même, si l'on veut, en un certain sens « concomitante, » n'exerce aucune influence substantielle de vraie causalité sur le consentement. En fait, elle est plutôt un *souhait* qu'une condition. Et il est d'expérience courante que, si les souhaits « matrimoniaux » sont fréquents et variés, il arrive rarement qu'aucun d'eux soit, dans la pensée des futurs, une condition antécédente, absolue, *sine qua non* ou, comme disent les canonistes, *résolutoire* de leur volonté d'union avec le conjoint de leur choix.

Il faut donc que la condition du divorce, pour être invalidante, soit résolutoire, ce qui est la traduction de l'expression canonique *in pactum deducta.*

Mais, pratiquement, à quel signe peut-on reconnaître qu'elle est résolutoire ? Ceci est une toute autre question, beaucoup plus délicate, parfois même très difficile à trancher. En pays hérétiques où le divorce a pénétré à fond dans les mœurs, au point même que la pensée populaire ne le sépare plus de la notion du mariage, ou peut assez aisément établir sa caractéristique de condition résolutoire ; et encore n'est-ce point là une présomption de tout repos, qui dispense d'une sérieuse enquête pour chaque cas particulier.

Chez nous, en France, nous n'en sommes pas là. Malgré l'effrayante multiplication des divorces, ils restent l'exception par rapport à la masse des mariages. L'opinion publique sait les origines récentes de l'introduction du divorce dans la loi civile et à quelles âpres controverses elle a donné lieu. Malgré tout, le divorce est encore « mal porté. » En tout cas, les fidèles, en général au moins, bien qu'ils ne se rendent pas toujours un compte exact des motifs qu'a l'Eglise de le condamner, n'ignorent point que le divorce est « mal vu » des curés et cause d'embarras au point de vue de la pratique religieuse et de la sépulture chrétienne. Lors donc que la perspective du divorce futur possible intervient dans un mariage, loin d'être à présumer à priori, sa note de condition « résolutoire » demande à être solidement prouvée, sur enquête dans tous les cas : et la preuve est difficile.

Tout d'abord, en cette scabreuse affaire il faut soigneusement distinguer *consentement* et *contrat.* La plupart du temps, ce sont les parents qui font le contrat, qui en règlent entre eux les stipulations, tandis que le consentement est chose purement subjective, qui ne dépend que des futurs, où ils sont seuls intéressés. On aurait tort de prendre le contrat comme l'expression fidèle de leur pensée et de voir à priori dans les détails de sa rédaction une expression adéquate des modalités de leur consentement.

Jusqu'à présent, les familles chrétiennes se gardaient d'envisager sur le contrat l'hypothèse du divorce, soit par motif religieux, soit en raison de l'improbabilité d'une pareille hypothèse, restée jusqu'à ces derniers temps assez exceptionnelle. Mais, voilà que la fréquence du divorce a peu à peu atténué, aux yeux des familles, ce qu'on y trouvait d'abord d'insolite, de « mal porté, » et comme, d'autre part, sa conception de formalité à effets purement civils tend à se répandre tous les jours davantage, l'on n'est plus, du côté des parents au moins, disposé à écarter autant qu'autrefois l'éventualité du divorce. Il devient même presque de bon ton de veiller sur l'avenir financier des jeunes époux, malgré eux, en dehors d'eux, en insérant au contrat des clauses subordonnées à la perspective du divorce. Nous ne parlons pour le moment que des stipulations de divorce en tant qu'elles figurent au contrat et procèdent de l'initiative des familles, nullement du désir, encore moins du consentement approbatif formel des futurs.

La condition de divorce ainsi envisagée, quelque regrettable qu'elle soit par ailleurs quant à l'inspiration et la responsabilité morale de ses auteurs, ne présente cependant rien qui affecte, en tant que condition résolutoire, le consentement matrimonial des époux. Regrettable, disons-nous, cette préoccupation de divorce dans le mariage chrétien. Encore, là-dessus, faut-il s'entendre. Autre chose est la préoccupation du divorce futur en tant qu'elle émane logiquement d'une erreur sur l'indissolubilité du lien sacramentel, et autre chose, en tant qu'elle procède uniquement du souci de parer aux seuls effets civils du divorce, dans le cas où, par le fait et la faute d'on ne sait qui, il viendrait à être légalement prononcé. La première pensée anti-sacramentelle est condamnable, la seconde *per se* ne l'est pas, et peut même ne l'être *per accidens* qu'en degrés très variables en certaines circonstances données.

Nous n'étudions pour le moment que l'influence de la pensée du divorce sur le consentement valide ou invalide des futurs. Laissons de côté la casuistique des parents auteurs du contrat ; disons seulement, en passant, que, sauf raison majeure excusante, le respect du sacrement et de l'autorité de l'Eglise fait aux familles chrétiennes un devoir de ne pas admettre l'hypothèse du divorce dans leurs combinaisons matrimoniales. Reste donc maintenant à résoudre la seule question pratique qui im-

porte, du consentement des époux aux « réserves » ou conditions du divorce.

Hier encore, le problème ne se posait généralement que du côté du futur, de certains futurs libres-penseurs, dénués de tout scrupule religieux ou philosophique quant à l'indissolubilité du mariage, et parfaitement décidés à user du divorce, en cas de besoin ; à telle enseigne même qu'ils ne comprenaient et n'acceptaient formellement l'union matrimoniale que sous cette condition, pour eux absolument *sine qua non*. Condition *résolutoire* et mariage nul, évidemment.

Du train où vont les choses, il est à craindre que demain cet état d'esprit se rencontre avec la même fréquence chez nombre de jeunes filles élevées, elles aussi, à la manière moderne, laïque et librement penseuse, qui arriveront au mariage avec des intentions de divorce éventuel tout aussi « invalidantes. » On se mariera encore religieusement, à cause des familles, tant que ce sera la mode ; mais on apportera au mariage un consentement canoniquement nul. De là des procès futurs « en nullité, » des enquêtes difficiles, longues, pénibles, qui sont désormais à prévoir, beaucoup plus qu'autrefois, et qui occasionneront au clergé pastoral un surcroît de besogne matrimoniale juridique à laquelle il est bon, dès maintenant, de le préparer. C'est précisément pour faciliter la tâche à nos confrères du ministère paroissial que nous avons, à leur intention, mis en relief avec quelque développement cette question pratique de la condition résolutoire du divorce, qui jadis n'intéressait guère que les canonistes et les praticiens professionnels des « causes matrimoniales. »

Quand se posera la question d'un procès, d'une simple enquête même, les curés seront consultés par l'un ou l'autre des ayants-cause dans l'affaire. Avant d'engager au civil la procédure de divorce, ou encore après le « prononcé » du divorce, on voudra savoir ce qu'il en est au juste de l'état des conjoints au point de vue religieux, dans le cas où leur mariage, célébré même avec toutes les apparences « sacramentelles, » aura été originellement entaché de la perspective conditionnelle d'une dissolution future. C'est alors que, avant de donner son avis, le prêtre consulté devra : 1° *en droit,* se rappeler la doctrine que nous venons de préciser quant aux éléments psychologiques requis pour que la condition du divorce soit vraiment *résolutoire,* et non pas un simple souhait, une hypothèse de second plan, purement accessoire, et conséquente au vrai consentement ; et 2° *en fait* rechercher et recueillir, parmi les détails circonstanciés du mariage (préparatifs, célébration, attitude et déclaration des conjoints, témoignages et impressions de l'entourage, etc., etc.), ceux qui sont de nature à élucider le doute *de consensu* au point de vue du divorce envisagé dans la pensée et les paroles *des futurs* au moment du mariage. Sans doute, il conviendra d'en référer, avant toute conclusion ferme, à quelque compétence canonique ; encore faudra-t-il fournir à celle-ci des éléments d'information et de jugement qui n'auront pu être groupés que sur place dans une enquête préliminaire, sérieuse, discrète, auprès des intéressés et de leur famille.

Dans l'état présent des choses, on devra se montrer difficile à admettre, surtout *ex parte mulieris,* le caractère absolu, résolutoire de la « condition » de divorce, et, sauf bonne preuve contraire, l'interpréter dans le sens d'une velléité accessoire, pour ne pas s'exposer au risque d'un insuccès en cas de procédure régulière devant l'Officialité diocésaine ou en Cour de Rome.

*

Il nous faut maintenant répondre à la seconde question, d'ordre pratique tout particulier, posée par notre correspondant. C'est simplement un problème de coopération à résoudre, d'après les données ci-dessus et les principes bien connus de la théologie morale en pareille matière.

Quoi qu'il en soit de l'appréciation défavorable que peut mériter l'introduction, par les parents, ou même par les futurs, d'une « clause de divorce » dans le contrat, cette clause, néanmoins, n'a pas *per se,* généralement du moins, le caractère d'une *condition* proprement dite de divorce, mais bien plutôt d'une précaution purement temporelle et financière, prise dans l'hypothèse du fait éventuel d'un divorce possible. Chacune des deux familles, de son côté, et même chacun des futurs, peut se « méfier » de l'autre à ce point de vue-là, tout en ayant pour son propre compte une idée parfaitement chrétienne de l'indissolubilité du mariage, et une volonté bien arrêtée de ne jamais y porter atteinte par l'action en divorce réprouvée par l'Eglise. Quelquefois même, c'est un personnage autorisé, étranger aux familles, qui conseillera la consignation de la clause de divorce sur le contrat, conseil que les intéressés accepteront de part et d'autre d'autant plus volontiers qu'ils n'ont point la responsabilité de son initiative.

Le notaire, donc, même en dehors de l'excuse qu'il pourrait trouver dans sa qualité d'officier ministériel requis d'exercer sa fonction publique, peut sans péril de conscience prêter son concours à la rédaction du contrat en question. Sa coopération, au surplus, dans une hypothèse pire, resterait encore, sous certaines réserves, moralement excusable, au même titre que celle de tous autres « officiers ministériels » ou exécuteurs matériels « forcés » d'une loi mauvaise.

Mais c'est là un autre ordre de considérations où nous n'avons pas eu dessein d'entrer présentement. Nous ne parlons que de la France, et ne visons que la moyenne générale de l'opinion publique en ce qui concerne l'insertion de la clause de divorce au contrat de mariage. Ce n'est pas le divorce pur et simple qui est visé par les familles ou les contractants. A quoi bon, en effet, prendre une pareille précaution, passablement désobligeante pour les futurs, puisqu'elle est déjà en toutes lettres formulée dans la loi, et que l'un ou

l'autre des conjoints, les deux même à la fois, gardent toujours civilement le droit d'y recourir ? Il n'est donc en général expressément question du divorce, à la veille du mariage, qu'au point de vue du règlement d'intérêts purement temporels et civils qu'il peut y avoir lieu de prévoir à l'avance. C'est assurément trop, pour des chrétiens, d'envisager pareille hypothèse où, malgré tout, la pensée de l'indissolubilité du lien matrimonial n'est pas sans courir par contre-coup quelque danger. Mais enfin, ce danger étant supposé écarté dans sa forme aiguë et « invalidante, » la seule considération des effets civils étant en cause, la « clause de divorce » énoncée au contrat n'est pas en soi œuvre mauvaise à laquelle il soit défendu à un notaire de coopérer.

Q. — Voudriez-vous avoir la bonté de solutionner les deux cas suivants ?

1° Un paroissien, bien élevé, vient faire sa confession pascale. Il se lamente et dit à son curé : « Il est impossible de ne pas retomber dans les fautes que nous accusons, et par suite il nous sera bien difficile de mourir en état de grâce et de nous sauver. »

Le curé lui répond que le péché mortel, étant une chose si grosse de conséquences éternelles, n'est pas aussi fréquent qu'on le suppose, car il manque souvent un ou plusieurs des éléments qui le constituent : advertance, volonté. Le curé a-t-il bien fait de parler ainsi ?

2° Un autre pénitent, qui vient lui aussi pour ses Pâques, est plutôt optimiste. Il dit à son curé : « Quand il s'agit des affaires de notre âme, du péché mortel, du ciel, nous en parlons et nous en jugeons avec notre intelligence d'homme, bornée, et n'ayant pas toute la clef du problème. Mais Dieu en juge en Dieu, d'une façon plus éclairée ; connaissant nos faiblesses et la difficulté de la vertu, il ne voit pas le mal partout, et ne nous damnera pas pour des fautes que nous ne pouvons pas ne pas commettre. » Que répondre à ce dernier ?

R. — Au lieu de « solutionner » vos prétendus « cas de conscience, » nous allons les « résoudre. » Si ce n'est pas plus théologique, ce sera toujours plus « français. » Cas fictifs, évidemment, simples « colles d'examen » sur la fréquence du péché mortel et les difficultés du salut. Le sujet, guère nouveau, ne manque pas d'intérêt, au moins spéculatif et quelque peu, par contre-coup, pratique aussi. Il vaut qu'on s'y arrête, ne fût-ce que pour rafraîchir certains vieux souvenirs de morale qu'on a toujours tort de laisser trop vite s'estomper dans la brume du passé.

Un pénitent trouve difficile d'éviter le péché mortel, difficile donc d'être en état de grâce au moment de la mort, et par là-même d'échapper à la damnation éternelle. Là-dessus son confesseur le rassure en lui disant qu'il s'alarme à tort, que le péché mortel est beaucoup plus rare qu'il ne croit, et donc moins inabordable l'œuvre finale du salut. *Quid ?...* Dieu seul connaît le nombre des péchés mortels qui se commettent sur la terre ; seul, donc, il pourrait dire s'ils sont plus rares ou plus nombreux que ne l'estiment nos appréciations humaines, suivant la tendance large ou sévère dont elles s'inspirent. Or, nous n'avons là-dessus dans la révélation aucun renseignement qui permette d'opiner avec certitude dans un sens ou dans l'autre.

La théologie, il est vrai, écho fidèle de la pensée de l'Eglise, nous a dressé un catalogue considérable de péchés mortels ; et il est non moins vrai que considérables aussi sont les fait délictueux qui y correspondent ; d'où il semblerait logique d'inférer que considérable est pratiquement le nombre des péchés mortels.

Erreur ! Du péché mortel des théologiens au péché mortel du pécheur, il y a toute la distance qui sépare l'universel de sa réalisation contingente *in individuo*, et c'est un abîme pour nous d'autant plus insondable que les conditions individuantes du péché « vécu » restent inaccessibles à nos regards dans les profonds replis secrets de la conscience. Nous percevons très bien les éléments matériels et sensibles de la faute. Dans quelle mesure sa culpabilité devant Dieu correspond-elle aux notes externes de son immoralité théologique vue du dehors par rapport à la loi violée ? Nous n'en savons rien exactement, avec absolue certitude.

Nous en savons assez cependant pour avoir de la faute et de sa gravité la connaissance qui suffit à motiver, pour la société ses répressions légales, et pour l'individu la crainte salutaire et la contrition qu'exige la justice divine avant de s'abandonner à la miséricorde. Le point précis qui sépare le péché mortel du péché véniel nous échappe. Et c'est vraiment providentiel, infiniment sage et bon de la part de Dieu, qu'il en soit ainsi.

Car si nous laissons de côté la considération claire de très gros crimes à malice formelle profonde, évidente, ainsi que les peccadilles manifestement légères, il y a entre ces deux extrêmes un milieu énorme de fautes dont la volonté rouve l'occasion dans les détails habituels de la vie courante. On peut à cause de cela les appeler ordinaires et s'expliquer ainsi la raison de leur fréquence. Les tenir à priori pour vénielles, c'est grave danger de *présomption ;* y voir au contraire des péchés mortels toujours, c'est le péril, pire peut-être, du *désespoir*. La Providence nous met à l'abri de l'un et de l'autre, en nous avertissant d'avoir à redouter la *gravité* de ces désordres : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini* (Phil., II, 12), et, d'autre part, en nous dissimulant leur *mortalité* elle soustrait à notre jugement une sentence qui pourrait grandement faire échec dans l'âme du pécheur à la vertu d'espérance, dont les deux ennemis, *désespoir* et *présomption*, sont également visés et écartés dans cette parole inspirée de l'Ecriture : *Nescit homo utrum amore an odio dignus sit.* (Eccle., IX, 1).

Peut-être y a-t-il dans cette considération, que nous ne voyons point mise en relief chez nos auteurs, un élément précieux de résolution relative au moins, et suffisamment apologétique, du fameux problème du nombre des élus. Est-il plus grand ou plus petit qu'on ne le prétend dans la dispute des écoles ? A vrai dire, nous n'en savons rien avec

certitude. Tout ce que nous savons, c'est que, si la malice des hommes, vue du dehors, est immense en quantité et grave en qualité, son influence intérieure sur l'état de grâce, sa « mortalité » *in individuo* nous échappe. Quelles que soient donc nos inquiétudes de présomption hélas ! trop justifiée, nous sommes logiquement hors d'état d'affirmer *sine formidine errandi* qu'il y a réellement autant de damnés que de gens qui nous paraissent décédés en état de péché mortel, et cela au seul point de vue de la conjonction de l'état de péché mortel avec l'instant de la mort, sans parler donc de l'intervention parfaitement pratique de la contrition parfaite avant ce moment-là.

Pour revenir à notre question, concluons qu'il n'est ni doctrinalement correct ni prudent d'énoncer par mode d'enseignement général, en chaire par exemple, une proposition ferme visant le plus ou moins grand nombre des péchés mortels commis dans l'humanité, et appréciés comme tels dans le jugement de Dieu. Tenons-nous-en aux motifs de crainte et d'espérance que nous suggère l'Ecriture et la pensée de l'Eglise interprétée par ses Pères, ses Docteurs et ses théologiens. Il n'est qu'une attitude raisonnable devant le mystère divin de la Providence : s'incliner respectueusement et passer outre. Qui se risque à lui arracher son secret perd son temps et s'expose fatalement à l'erreur. Tout au plus est-il permis de faire appel, en cas de besoin, à une interprétation « favorable » des desseins cachés de Dieu, mais cela à titre de pure possibilité, puisque notre ignorance, par là-même qu'elle nous interdit toute certitude quelconque, laisse le champ libre aux hypothèses en sens opposés.

Tout autrement se présente la question, et nous sommes là sur terrain solide, quand il s'agit, non plus d'un jugement global *de mortalibus in genere,* mais des conditions dans lesquelles se présente à notre appréciation la gravité d'une faute donnée *in individuo,* dans une conscience particulière, la nôtre ou celle d'un pénitent quelconque. Là persiste encore, évidemment, le voile qui dérobe à notre connaissance la perception intuitive directe, absolument certaine, de l'état intérieur de l'âme quant à la présence de la grâce sanctifiante ou à son absence (privation) causée par la gravité mortelle de la faute. Mais rien n'empêche — et bien au contraire — que nous analysions du mieux possible la réalisation des caractères qui constituent théologiquement sa mortalité ; et de cette étude, psychologique en somme, nous pouvons prudemment tirer telle conclusion qui s'impose, *excusante* ou *accusante,* toujours au strict point de vue de la note « mortelle. »

C'est alors qu'intervient, en face de la *définition* du péché mortel, la théorie morale des différents états défectueux de l'intelligence *(advertance)* ou de la volonté *(libre consentement)* qui peuvent plus ou moins permettre de penser que les conditions précisées par la définition ne sont pas réalisées, ou le sont avec des atténuations qui font disparaître la caractéristique mortelle du péché.

Qu'on rassure alors le pénitent, rien de plus légitime, si son cas le demande. Mais gardons-nous de généraliser, gardons-nous d'étendre à priori ce jugement d'indulgence apaisante au pénitent lui-même pour toutes ses fautes graves, et, à plus forte raison, à d'autres pécheurs dont on n'a pas été à même de scruter les états de conscience.

Il est vrai qu'une solide étude doctrinale *de Actibus humanis* jointe à une longue pratique de la direction des âmes peut amener un confesseur à croire que, pour le champ au moins de ses personnelles constatations, les péchés mortels caractérisés sont moins fréquents que ne le donnent à supposer les apparences, et tel est bien notre avis. Mais c'est là une impression dont il ne faut pas faire une sorte de présomption générale, qui pourrait nous induire en erreur en nous disposant à l'avance, soit à omettre l'examen sérieux de nos fautes, soit à les couvrir trop facilement d'une interprétation excusante.

Cette hypothèse du péché mortel rare, si elle n'était présentée avec précautions, et seulement pour des cas individuels, constituerait vite un gros danger pour la morale chrétienne et sa théorie *de mortalibus* telle que nous l'ont léguée la tradition doctrinale de l'Eglise et la pratique des fidèles. Méfions-nous de tout antidote du désespoir qui aurait pour contre-coup les aberrations non moins périlleuses de la présomption laxiste.

Concluons donc, en réponse à la question posée : 1° qu'il faut s'abstenir de prêcher l'une ou l'autre des deux opinions en présence sur le petit ou grand nombre de péchés mortels ; 2° qu'il est parfaitement permis de tenir *privatim* pour plus probable l'opinion « large » ; mais 3° qu'on ne doit en user pour soi-même et pour les autres qu'après examen et appréciations théologiques des données du cas de conscience individuel.

A l'objection — « qu'il est bien difficile de mourir en état de grâce » à cause de la fréquence soi-disant inévitable des fautes mortelles, — on pouvait répondre, comme l'a fait le confesseur en question, que les défectuosités de l'acte humain chez ce pénitent fortement récidiviste pouvaient, en effet, diminuer sa culpabilité devant Dieu, et ainsi d'ailleurs pour tous autres qui seraient exactement dans son cas ; mais il eût été bon d'ajouter :

a) Qu'il n'y a point de péchés *nécessaires,* qu'il ne faut donc point dire qu'il est impossible d'éviter les rechutes ;

b) Que la fréquence intensifiée des fautes est imputable au désordre de la volonté, qui donc ne peut s'en prendre qu'à elle-même de la difficulté du salut considérée à ce point de vue-là ;

c) Que malgré tous ces *impedimenta,* l'acte de contrition parfaite ou l'usage des sacrements rend toujours *in extremis* le salut accessible à qui veut se sauver.

* * *

Le premier curé, en somme, et au fond, à part les réserves que nous avons faites, n'est pas à blâmer. Il en irait tout autrement du second s'il

approuvait ou laissait sans réponse les erreurs que débite son pénitent pour s'excuser. « Dieu, dit-il, ne voit pas le mal *partout* »... Donc, nous pouvons être tranquilles. — Que signifie un pareil propos, sinon que Dieu nous juge d'après une morale à lui, très indulgente, qui n'est pas celle de l'Eglise, de ses Docteurs, de ses théologiens, de ses catéchismes ? Erreur profonde !

La théologie voit le mal où il est, Dieu aussi. La théologie ne voit pas le mal partout, même où il n'est pas, Dieu non plus. Dieu prend soin de nous dire où est le mal, par le *dictamen* de la conscience en fonction de la loi (naturelle ou révélée) et de l'enseignement d'autorité que nous donne au besoin sur ce point-là le magistère théorique ou pratique de l'Eglise. Que faut-il de plus pour qu'il y ait coïncidence de la pensée divine et de la nôtre sur le même mal ? Tout l'ordre de la moralité, qui échappe aux fantaisies de l'invention humaine, n'est autre chose que la prolongation ou, si l'on veut, l'écho de la loi éternelle, si bien que S. Augustin a pu dire du péché, du *mal* moral, qu'il est « *dictum, factum aut concupitum contra legem æternam.* » C'est donc bien identiquement le même mal qui est dans la connaissance divine et dans la nôtre. Il est faux, anti-philosophique et anti-théologique, de prétendre que Dieu ne voit pas le mal moral du péché là où nous le montre la raison naturelle renforcée par la doctrine de l'Eglise.

Il est faux d'ailleurs aussi de dire que celle-ci, par l'organe de ses théologiens, voit le mal partout. Que veut dire ce *partout ?* Vise-t-il le nombre des péchés réellement commis ou le nombre des occasions de pécher multipliées sous nos pas ? Dans le premier cas, à qui la faute ? Pas à la théologie, évidemment, mais à la seule responsabilité de la volonté libre et, dès lors, Dieu peut-il ne pas voir tel qu'il est le nombre de nos fautes, donc « partout » où elles sont, là et comme nous les voyons nous-mêmes ?

Dans le second cas, il y a tout juste autant d'occasions de pécher que de lois ou de vertus à violer. Dieu ne peut pas ignorer cela, et voilà encore un « partout » qu'il voit tel qu'il est, tout comme nous. Dites, si vous y tenez, qu'il y en a trop pour votre goût et à votre avis : c'est un tout autre point de vue, une autre question ; mais ne dites pas qu'il y en a plus que Dieu n'en reconnaît et n'en a voulu imposer à notre conscience.

Peut-être enfin, et plus probablement, veut-on dire que Dieu ne voit pas le péché « mortel » partout, que le péché mortel n'est pas à ses yeux aussi fréquent qu'on le donne à entendre aux petits enfants du catéchisme et aux grandes personnes en chaire. C'est précisément le problème qui vient de nous occuper dans la première partie de cet article. Sous ce rapport, l'objection est fondée, ou plutôt elle n'est plus une objection, mais une opinion tout à fait admissible à la condition de n'y voir qu'une hypothèse théorique et de n'en pas faire à priori un principe inspirateur de conduite. Il s'est trouvé des théologiens qui ont accentué exagérément la fréquence facile du péché mortel, comme d'autres qui l'ont trop raréfiée. La doctrine moyenne, commune et sûre, précise à la fois les cas qui comportent objectivement la malice du péché mortel et les circonstances qui peuvent subjectivement l'atténuer ; elle ne voit donc pas le péché mortel partout. Elle avoue du reste son impuissance à le discerner quant à sa caractéristique mortelle au fond des consciences, et ne conclut rien autre chose de cette ignorance sinon que Dieu l'a sans doute voulue pour nous tenir à égale distance de la présomption et du désespoir.

Quant à la seconde allégation du pénitent en question, à savoir que « Dieu ne nous damnera pas pour des fautes que nous ne pouvons pas ne pas commettre, » elle serait simplement monstrueuse s'il fallait prendre au sérieux le reproche qu'elle adresse à la morale catholique de jeter des âmes en enfer pour des péchés qu'il leur a été impossible d'éviter. C'est absurde. Il n'y a point de péché nécessaire. Une action matériellement peccamineuse en soi, si elle est *inévitable*, n'est plus un péché, puisque par définition le péché est un acte humain libre. Toute œuvre humaine objectivement mauvaise décroît subjectivement en malice morale interne dans la proportion où se trouve atténué le libre arbitre de la volonté. C'est là encore une doctrine courante en théologie. Il se peut que des casuistes exagérément étroits et sévères l'aient méconnue. Ce n'est pas une raison de la supprimer pour jeter à la face de l'Eglise l'outrage d'une calomnie aussi monumentale que celle du damné sans le savoir, sans le vouloir.

Il y aurait aussi à répondre à qui se plaint de ne pouvoir éviter le péché, qu'il y a là matière à un examen de conscience dont il se dispense peut-être un peu trop légèrement, et qu'à y regarder de plus près il constaterait que, pour son excuse, il déplace déloyalement le champ de ses responsabilités. Il est des fautes, par exemple, où la chair est intéressée, qui ne se commettent pas *in instanti,* qui sont comme la conclusion d'une vitesse acquise antécédente plus ou moins longtemps entretenue et accentuée. Il peut arriver que l'acte final soit, ou à peu près, un acte de bête plutôt qu'un acte humain, un acte donc qui, considéré à ce moment-là, n'est plus libre. Faut-il pour autant le considérer comme ne pesant pas quand même d'un poids lourd sur la conscience devant Dieu ? Que fait-on des préparatifs qui, eux, ont été certainement, surtout au début, des actes humains parfaitement libres et coupables déjà de toute la culpabilité de l'ensemble ? Sont-ce là des fautes qu'il est impossible d'éviter et peut-on vraiment *tuta conscientia,* pour les apprécier, se contenter d'en considérer seulement la moralité finale au dernier terme de leur consommation ?... C'est un simple exemple, entre autres, que nous évoquons en passant pour donner à entendre ce qu'il y a d'équivoque et de périlleux à parler de péchés « qu'on ne peut pas ne pas commettre. »

Conclusion. — Quand on touche la matière du péché mortel il convient de se montrer, théoriquement surtout, très réservé, tout en usant du droit que donne la théologie d'admettre, en cas de conscience individuels, les excuses *a mortali* que justifie la théorie générale des « actes humains. »

Q. — 1° Il me semble que l'exemple que vous donnez p. 108, pourrait induire en erreur certains confrères, qui seraient portés à croire qu'un homme qui a contracté mariage du vivant de sa femme légitime, n'aurait aucune dispense à demander pour régulariser sa situation pseudo-matrimoniale.

2° N'y a-t-il pas dans le cas dispense à obtenir de l'empêchement de crime, comme le dit Fourneret, *Le Mariage chrétien,* p. 238 ?

R. — Ad I. Il faudrait que ces « certains confrères » aient de la bonne volonté pour être induits en erreur par le cas que nous citons et la solution que nous donnons. Il nous paraît difficile de comprendre autre chose, dans l'exemple que nous avons pris et auquel vous vous référez, sinon que l'empêchement de lien qui a rendu le second mariage nul, n'existant plus de fait, après la mort de la femme légitime, il n'y a pas lieu de demander dispense *de ce même* empêchement. Il nous semble que le point est suffisamment précis et clair.

Nous n'avons jamais dit qu'il ne faudrait pas demander et obtenir dispense *des autres* empêchements qui pourraient exister, soit que ces empêchements se trouvent sans liaison aucune avec l'*attentatio matrimonii* (consanguinité, affinité, etc.), soit que cette *attentatio matrimonii* en ait créé directement, comme l'empêchement de crime dont vous parlez. Mais la question est différente, ne se rapporte en rien à celle que nous avons traitée, et nous ne pouvons pas parler de tous les empêchements à propos de la cessation de l'un d'entre eux, bien déterminé.

L'exemple donné signifie donc qu'il n'y a pas à demander dispense d'un empêchement n'existant plus réellement, même s'il a existé antérieurement. C'est tout.

Ad II. Cela dépend, et il importe dans le cas de bien préciser et distinguer.

Lorsqu'un homme, marié déjà et encore tenu par le lien matrimonial, tente de contracter un autre mariage *in facie Ecclesiæ,* cette *attentatio matrimonii* produit entre les deux faux conjoints un empêchement dirimant, si ce prétendu mariage a été consommé ou si l'adultère a été réellement commis même avant l'*attentatio matrimonii.*

La simple *attentatio matrimonii* ne produirait donc pas cet empêchement, car il faut les deux : adultère et *attentatio matrimonii.* Il est nécessaire que ces deux actes délictueux soient perpétrés durant l'existence du mariage légitime ; l'empêchement n'est pas contracté si l'un des deux seulement a eu lieu durant le mariage légitime.

Il se pourrait donc que, dans l'exemple que nous avions donné, il n'y eût pas empêchement de crime. Si la mort de la femme légitime s'était produite après l'*attentatio matrimonii* et avant la consommation du pseudo-mariage et sans qu'il y ait eu auparavant rapports charnels entre les deux pseudo-époux, il n'y aurait pas d'empêchement, et par conséquent pas de dispense à obtenir, bien que le second mariage ait besoin d'une *convalidatio,* et soit nul.

Les principes sont les mêmes en tous points, si, l'*attentatio matrimonii in facie Ecclesiæ* n'existant pas, les deux pseudo-époux avaient simplement contracté une union civile.

Ajoutons que l'*attentatio matrimonii* ou l'union civile ne sont pas nécessaires pour créer l'empêchement, mais que la simple *promesse* de contracter mariage plus tard (même lorsqu'on sera devenu libre), unie à l'adultère réellement commis, produit le même empêchement.

Cet empêchement dirimant, provenant de si diverses causes, est le premier de ceux que l'on appelle communément l'empêchement de *crime,* et dont s'occupe le can. 1075 (dans le cas particulier, cf. le 1° de ce canon).

Il faut donc deux choses pour que cet empêchement existe : l'adultère et l'*attentatio matrimonii* (ou bien l'union civile, ou bien la seule promesse de contracter mariage). Si les deux n'existent pas, et les deux durant le même légitime mariage, il n'y a pas d'empêchement. Nous disons : durant *le même mariage,* parce que si les deux conditions qui créent l'empêchement avaient été réalisées chacune durant une union matrimoniale différente, l'empêchement n'existerait pas.

Concluez de toutes ces distinctions que nous avions de bonnes raisons, et sous divers points de vue, de ne point parler de cet empêchement de crime dans la réponse que vous rappelez [1].

Q. — Les enfants *spurii,* après leur baptême, doivent être inscrits sur le Registre, en tenant compte des recommandations du can. 777. Une décision de la Commission d'interprétation, du 14 juillet 1922, déclare qu'il faut, *quoad vero adulterinos, sacrilegos, ceterosque spurios,* recourir *in singulis casibus* à la S. C. du Concile.

Une petite controverse s'est élevée, entre confrères, au sujet de l'interprétation à donner au mot *singulis.* Les uns prétendent qu'il faut entendre ce terme dans la signification latine : *l'un après l'autre, chaque,* et que par suite il faut recourir à la S. C. du Concile dans *chaque cas* particulier. Les autres, effrayés par la somme de travail que ces recours donneraient à la S. C., sont enclins à restreindre le sens du mot, et traduiraient volontiers : *dans les cas spéciaux, extraordinaires, singuliers.*

Que pense l'*Ami* de cette controverse ? Quel est son sentiment sur le fond ?

R. — L'*Ami* pense que vous avez sans doute un texte spécial de la décision du 14 juillet, à propos du can. 777 § 2.

[1] Puisque à ce propos vous vous référez à Fourneret, *Le Mariage chrétien,* p. 237 et 238, remarquez que la disposition du Code civil, art. 298, que cet auteur rapporte « à titre de simple rapprochement, » p. 237, n. 4, n'existait plus depuis 15 ans en 1919, date de l'édition où nous trouvons cette note. Cette disposition de l'art. 298 du Code civil, qui « frappe les adultères d'une incapacité de contracter entre eux, après divorce prononcé à cause de leur faute commune, » a été abrogée par la loi du 15 décembre 1904... La même erreur est reproduite encore dans la 3e édition (1921), p. 247, n. 2.

Le texte officiel, qui a paru dans les *Acta Apostolicæ Sedis*, 1922, p. 528, VIII, reproduit du reste par l'*Ami*, 1922, p. 619, est le suivant :

An verbum *illegitimi* canonis 777 § 2, omnes omnino comprehendat illegitime natos, etiam adulterinos, sacrilegos, ceterosque spurios, ita ut liceat parentum ipsorum cognomina inscribere in adnotatione collati baptismi ?

Resp. Nomina parentum ita inserenda esse, ut omnis infamiæ vitetur occasio : in casibus vero particularibus recurrendum esse ad S. C. Concilii.

Il n'y a dans ce texte, ni condition spéciale pour les *adulterini, sacrilegi, ceterique spurii*, comme votre rédaction le fait entendre ; ni surtout l'obligation de recourir à la S. C. du Concile, *in* singulis *casibus*.

Votre controverse par conséquent sur le sens du mot *singulis*, tombe par le fait, et est inutile. Ce qui est fort utile, dans une discussion sur un texte, c'est d'avoir ce texte bien authentique, et de ne pas se fier outre mesure à la mémoire de chacun.

Quant au fond, c'est-à-dire au sens du mot *particularibus*, la signification générale de la réponse le détermine. Sans faire de distinction entre les divers titres d'illégitimité, la Commission répond que les noms des parents doivent être insérés au registre de façon à éviter complètement l'infamie : *omnis infamiæ vitetur occasio*. Ceci dit, le recours à la S. C. du Concile s'entend des cas où quelque particularité rendra impossible l'écart total de l'infamie. Il peut y avoir de tels degrés d'illégitimité, par exemple à cause du sacrilège, que toute inscription en langage compréhensible donnera occasion à l'infamie des parents ou des enfants eux-mêmes, c'est-à-dire à l'*amissio bonæ existimationis apud fideles probos et graves* (can. 2293 § 3). Il est évident que si le fait est public, l'infamie existera toujours, au moins pour un temps. Ce qu'on ne veut pas, c'est qu'on la perpétue par l'inscription sur les registres, qu'on la fasse revivre, quand il faudra donner un extrait d'un acte ou en faire la lecture publique, à propos par exemple d'une publication de mariage.

Quels sont ces cas concrets ? La Commission ne l'a point dit, et elle ne pouvait le dire, puisqu'ils dépendent de circonstances fortuites. Nous pensons, puisque le Code rend l'Ordinaire juge de l'existence de l'infamie de fait (c. 2293 § 3), que le même Ordinaire doit être aussi le juge, dans ce cas, de la *possibilité* de l'infamie. Lorsqu'un curé aura des doutes sur un point précis, il devra consulter l'Ordinaire, qui décidera alors, dans sa prudence, s'il faut inscrire les noms suivant le can. 777 § 2, ou s'il y a lieu de recourir à la S. C. du Concile.

Notez que l'Ordinaire ne peut que faire observer le droit commun, c'est-à-dire faire inscrire les noms dans le cas, s'il y a publicité de la maternité, connaissance du nom du père par un acte authentique (un certificat de déclaration à la mairie, par exemple), ou réclamation de cette inscription émanant soit de la mère soit du père. Si l'Ordinaire doute que la loi générale, en raison de quelque aggravation de l'illégitimité, puisse être observée sans danger d'infamie, comme il ne peut pas dispenser de la loi du droit commun, même en un cas particulier (c. 81), il ne peut que recourir à la S. C. du Concile.

La condition qui permet à l'Ordinaire de dispenser du droit commun, c'est-à-dire la difficulté du recours *et en même temps (et simul*, can. 81) le grave danger à craindre par suite du retard, ne nous paraît pas pouvoir être considérée dans le cas, du moins très généralement.

L'*Ami* du 3 avril dernier, dans une étude sur la *Réincarnation*, a résumé, p. 218-219, le rapport officiel des expériences spirites tentées à la Sorbonne avec l'aide du médium Guzik. Ce rapport concluait à la supercherie du médium en ce qui concerne les phénomènes d'attouchements, de contacts, de déplacements et projections d'objets à courte distance. Mais il était muet sur les phénomènes *lumineux*, pour la bonne raison que ces phénomènes ne s'étaient pas manifestés. Un autre médium, Erto, produisait ces phénomènes. On ne savait comment les expliquer, et on en était réduit aux conjectures. Or, le 7 avril, le *Matin* publiait, au sujet de ces phénomènes lumineux du médium Erto, une communication du Dr Geley, directeur de l'Institut métapsychique international, qui mérite d'être citée à l'appui des conclusions de notre article du 3 avril :

J'ai un pénible devoir d'information à remplir auprès des lecteurs du *Matin* et des amis de nos études. Il résulte des dernières expériences de l'Institut métapsychique, que les phénomènes lumineux du médium Erto peuvent être imités. De plus, des présomptions sérieuses ont été établies contre leur authenticité.

En dépit de nos précautions contre la fraude, j'avais des doutes invétérés sur le bon aloi de ces manifestations lumineuses, parce que je n'avais pas réussi à les constater quand je tenais les mains du médium. Aussi avais-je ajourné toute publication jusqu'au moment d'une divulgation faite en dehors de moi.

Depuis quelque temps, avec la collaboration précieuse d'éminents physiciens et chimistes, nous cherchions à l'Institut métapsychique à reproduire les lumières d'Erto. Après avoir éliminé successivement les appareils électriques, les substances radio-actives et phosphorescentes, les explosifs, nous réussîmes avec le ferro-cérium manié dans certaines conditions. L'un de nos collaborateurs put fabriquer un appareil minuscule, grâce auquel les lumières d'Erto sont reproduites avec une perfection absolue.

Nous resserrâmes nos investigations et nous constatâmes les faits suivants :

1° Un petit bloc rectangulaire de ferro-cérium d'un centimètre de longueur fut trouvé dans le siphon d'un évier sur lequel Erto s'était lotionné immédiatement après une séance et avant l'examen final aux rayons X qu'il allait subir ;

2° L'analyse des vêtements de travail du médium décela la présence de parcelles de ferro-cérium (infinitésimales, mais nettes) ;

3° A la fin de la dernière séance, il refusa de se laisser examiner, par les médecins présents, au niveau du bassin ;

4° Un trou circulaire, suffisant pour laisser passer un crayon de petite dimension, fut constaté dans le maillot à ce niveau.

Tels sont les faits. Je les donne sans commentaires.

J'ajoute que le médium affirme avec véhémence son innocence et se déclare prêt à de nouvelles séances d'épreuve.

Quant au phénomène dont j'ai entretenu les lecteurs du *Matin* : impressions de mains sur des plaques sensibles enfermées dans des boîtes aux châssis cachetés, il reste inexplicable. Mais il est prudent de ne pas en faire état jusqu'à nouvel ordre.

Dr Geley.

Q. — Si je décide de ne pas dire mon bréviaire de tel jour, je n'ai pas à m'accuser de pensée ni de désir coupable, car ce n'est ni l'un ni l'autre, c'est une volonté, une résolution, une vraie détermination.

Qu'est-ce donc qu'une mauvaise pensée?

Qu'est-ce qu'un mauvais désir?

Et comment appeler, pour l'accuser, cette résolution de ne pas dire de bréviaire?

R. — La *pensée* est proprement un acte d'intelligence. C'est par abus vulgaire de langage qu'on parle de « mauvaises pensées, » quand par là l'on entend la complaisance immorale de la volonté à des imaginations dites mauvaises en raison du désordre dont elles sont l'objet ou l'occasion dans les mouvements illicites de l'appétit sensitif. Dans une acception moins impropre, une pure pensée intellectuelle (un jugement) peut être mauvaise quand elle énonce, avec assentiment approbatif de la volonté, une affirmation ou une négation moralement répréhensible : tels v. g. les jugements téméraires, la haine, l'adhésion à l'erreur, à l'hérésie. Ce sont là péchés internes et de pensée, bien qu'ils se consomment effectivement, comme tout acte humain bon ou mauvais, dans l'acte libre de la volonté.

Le *désir* est un acte de volonté. Vous avez tort d'opposer, comme étrangers, deux termes dont l'un désigne la faculté et l'autre son opération. Décision, résolution, détermination sont aussi des actes de la volonté moralement bons ou mauvais suivant leur relation objective avec la règle des mœurs.

Comment appeler l'acte de volonté qui consiste à décider qu'on ne dira pas son bréviaire tel jour? Mais tout simplement un péché par pensée, purement interne, contre le précepte du bréviaire, et mortel, par hypothèse, *ex parte materiæ,* si pareille résolution a été arrêtée avec pleine complaisance approbative de la volonté : ceci dit, pour distinguer la vraie volonté peccamineuse de cette sorte d'imprécise et superficielle *velléité* qui n'est dans le ciel pur de la conscience qu'un léger nuage à peine perçu, rapidement dissipé.

On peut encore ranger ces sortes de résolutions mauvaises dans la catégorie des « délectations moroses » en tant qu'elles arrêtent intérieurement la complaisance de la volonté sur un objet moralement mauvais.

Quelle différence faites-vous, quant à la culpabilité de conscience, entre le fait de tuer son ennemi et le fait de n'y pas réussir, pour qui a la volonté déterminée de commettre l'homicide? Direz-vous que la *résolution* de le tuer n'est ni *mauvaise pensée,* ni mauvais *désir,* mais seulement une *volonté,* une *résolution,* une *vraie détermination,* tous termes qui vous paraissent à tort difficiles à traduire en accusation de péché au tribunal de la Pénitence? De même que le criminel susdit pourra déclarer qu'il a eu la mauvaise pensée de tuer son prochain (rien du fait, puisqu'il est inexistant), votre prêtre « infidèle » dira qu'il a eu la mauvaise pensée de ne pas réciter son bréviaire, et le confesseur comprendra fort bien, le Bon Dieu aussi. Lorsqu'il s'agit de péchés de cette sorte (péchés de pensée) il faut toujours, bien entendu, spécifier la matière qui caractérise moralement la faute (homicide, vol, omission du bréviaire), excepté pour la catégorie des « mauvaises pensées » au sens vulgaire, que l'on sait parfaitement à l'avance, pénitent et confesseur, se rapporter à la matière du VIum.

Q. — Un confrère au commencement du Carême dit en chaire : « Notre-Seigneur a dit : *Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous.* L'Eglise a imposé le jeûne pour correspondre aux vues de Jésus-Christ. L'essence de ce jeûne est de ne faire chaque jour qu'un repas complet ou à sa faim, auquel il est permis d'ajouter matin et soir une collation aussi légère que possible, en tenant compte toutefois du travail et de la santé. Donc, faites ce que vous pouvez, vous privant le plus possible matin et soir, et vous jeûnerez et serez dans l'esprit de Notre-Seigneur et de l'Eglise. »

Un autre confrère au même temps enseigne : « La pénitence est déterminée par l'Eglise sous la forme du jeûne : vous devez le matin ne pas prendre plus qu'environ 2 onces, et le soir plus que 8 environ. Si réellement il vous faut prendre plus que 2 onces ou 8 onces, vous êtes exemptés de jeûner. »

On reproche au premier d'être plus catholique que l'Eglise et de prêcher une doctrine nouvelle. Il se défend en disant qu'il fait du bien et fait faire pénitence comme le demande Notre-Seigneur.

On blâme l'autre de travailler à faire manger les gens plein leur ventre, et de travailler à faire disparaître encore davantage le jeûne qui se meurt. Il se défend en disant qu'il enseigne la vraie doctrine des bons théologiens : peu importe que disparaisse le jeûne, il faut garder la balance théologique.

R. — 1° La première formule, à part le vague un peu inquiétant et sévère du « le plus possible, » n'a rien d'incorrect. Elle énonce essentiellement, en termes exacts, le précepte ecclésiastique du jeûne. Le seul reproche qu'on peut lui adresser, c'est de laisser planer une interprétation trop dure sur les deux « réfections » du matin et du soir. Les âmes timorées trouveront dans cette expression « le plus possible » une cause de scrupules pénibles, et les autres, plus larges, un motif de juger la loi du jeûne exagérément gênante et difficile à observer.

L'Eglise entend que ses fidèles fassent œuvre matérielle de pénitence pendant le Carême. Elle s'abstient prudemment d'emprisonner à l'avance les bonnes volontés dans des limites fixes, qui courraient risque d'être trop étroites pour les uns, trop lâches pour les autres, et, dans les deux cas, un péril d'inobservation pour la loi.

Mangez le moins possible et *mangez sans vous gêner* le matin et le soir, sont deux manières de parler également sujettes à caution. Il faut dire : « Prenez le matin et le soir ce qui est raisonnable-

ment suffisant pour que vous puissiez supporter le régime d'un seul repas en règle et complet par jour. Donc, mangez moins, c'est-à-dire relativement peu, au déjeuner et à la collation, et, sauf considérations d'exigences personnelles, prenez, pour règle moyenne de quantité et de qualité, l'usage régnant parmi les fidèles et autour de vous. »

Voici, au surplus, le texte de la loi, auquel les deux confrères prédicateurs en question paraissent n'avoir pas apporté une attention suffisante :

« CAN. 1251. — *Lex jejunii præscribit ut nonnisi unica per diem comestio fiat ; sed non vetat aliquid cibi mane et vespere sumere, servata tamen circa ciborum quantitatem et qualitatem probata locorum consuetudine.* »

Aliquid ne veut dire ni « le moins possible, » ni « allez-y sans gêne ; » il veut dire *aliquid* tout simplement, quelque chose que la loi n'entend pas fixer à priori, mais qui reste à déterminer soit *a)* de façon générale et commune, d'après l'usage courant des fidèles, soit *b)* en cas particuliers, d'après une loyale et prudente interprétation de la loi dans son esprit comme dans son texte. Voilà pour le cas du premier confrère.

2° Celui du second paraît moins bon. La formule employée est à trois points de vue sérieusement critiquable : *a)* elle attribue à l'Eglise une règle mathématique du jeûne qu'elle n'a jamais prise à son compte ; *b)* elle exagère la portée pratique de certains chiffres proposés, pour fixer les idées, par certains théologiens ; *c)* elle termine par une conclusion d'allure un peu trop laxiste.

a) L'Eglise n'a jamais, en aucun document de sa législation officielle, fixé la quantité pondérale d'aliments compatible avec l'observation nécessaire et suffisante du précepte. Le texte du Code qu'on vient de lire est l'expression authentique actuelle de la loi. Aucune considération arithmétique n'y est envisagée. On a donc tort de proposer, plus tort encore d'imposer, des chiffres aux fidèles comme émanant de l'autorité de l'Eglise.

b) Les théologiens, il est vrai, ont mis en avant des chiffres pour déterminer pratiquement le vague de la formule légale officielle. Mais, outre qu'ils ne sont point là-dessus unanimes, il faut remarquer qu'ils n'ont présenté ces précisions que comme une moyenne courante, autour de laquelle pouvaient osciller encore des variations suivant les cas. Ils savent très bien que les choses d'ordre moral ne consistent pas mathématiquement *in indivisibili*. Leur « balance » est donc utile pour obvier à des incertitudes pratiques plus ou moins troublantes, mais à la condition de savoir s'en servir, sans aller à l'encontre de la lettre ni de l'esprit du jeûne.

c) En tout cas, aucun théologien, même parmi les plus « arithméticiens » dans la question, ne ratifierait une conclusion comme celle-ci publiquement énoncée : « Si réellement il vous faut prendre plus que 2 onces le matin et 8 onces le soir, vous êtes exemptés du jeûne. » Si encore l'on prenait soin de répéter le terme *environ* précédemment employé, on pourrait peut-être, grâce à ce terme élastique, sauver, sinon la prudence, au moins la correction théorique de la formule.

En résumé, s'il est à craindre que les fidèles s'effraient de la sévérité de langage du premier orateur, le second, par contre, dans sa dernière phrase, leur ouvre la porte à une interprétation de la loi du jeûne qui pourrait facilement dépasser les limites de la « largeur » permise en pareille matière.

Nous ne faisons que rappeler brièvement les idées nécessaires à la réponse que vous nous demandez. Dites donc à ces deux confrères, et à vous-même d'abord, que la question du jeûne et de ses « balances théologiques » a été amplement traitée dans l'*Ami du Clergé* en 1921, p. 593.

Q. — Lorsque un jour de foire il y a dispense de l'abstinence, cette dispense permise au *lieu*, ou si vous préférez, au *bourg* où se tient la foire, s'étend-elle à toute la paroisse et à tous les habitants de la paroisse ?

R. — Rééditons une fois de plus, puisqu'il le faut, le texte du c. 1245 :

« CAN. 1245. — *Non solum Ordinarii locorum, sed etiam parochi, in casibus singularibus justaque de causa, possunt subjectos sibi singulos fideles singulasve familias... a lege communi de observantia festorum itemque de observantia abstinentiæ et jejunii vel etiam utriusque dispensare.* »

Vous avez bien lu : *singulos fideles, singulas familias*. Quand donc la dispense est motivée pour une personne ou plusieurs personnes *en particulier*, ou pour un groupe de fidèles, rien dans le canon ne permet d'en étendre plus loin le bénéfice, là où il n'est pas *justa de causa* justifié.

Une dispense régulière est accordée, quant à l'abstinence, un jour de foire, de grand marché, de fête locale considérable, religieuse ou civile, etc. Il est de toute évidence que, si d'un côté les gens qui voyagent pour venir à « l'assemblée, » et d'autre part, les nécessités de l'alimentation chez les hôteliers, sans parler d'autres circonstances analogues, justifient pleinement la difficulté grande de faire maigre au lieu même de la réunion, ces raisons n'existent pas pour les gens éloignés de ce centre de foule, qui restent chez eux, non plus, par conséquent, que pour toutes autres personnes et toutes autres localités étrangères au *concursus populi*.

La dispense ici est si bien *locale*, et non *personnelle*, dans sa spécification objective, qu'elle atteint tous ceux qui sont *in loco*, habitants ordinaires et étrangers, fussent-ils même tout à fait en dehors de la « fête » ou de la « foire, » et parfaitement en état de faire maigre sans se gêner.

Nous faisons cette réflexion pour répondre par avance à l'objection qui pourrait se présenter à l'esprit du lecteur d'un de nos récents articles (p. 158) où nous déclarions fausse l'interprétation de ce curé qui, ayant dispensé du maigre le groupement familial d'une sépulture, s'était cru en

droit par là-même d'étendre la dispense à son presbytère. Même sous sa forme collective, cette dispense accordée aux gens du deuil était personnelle, donc limitée à ceux pour qui se présentait une raison de les exempter momentanément de la loi de l'abstinence.

Ajoutons enfin, bien que ce détail ne soit pas visé dans la question de notre correspondant, que la dispense locale proprement dite ne peut être accordée par le curé, mais seulement par l'Ordinaire du lieu, ainsi qu'il résulte du can. 1245, § 2, où il est dit : « *Ordinarii, ex causa peculiari magni populi concursus aut publicæ valetudinis possunt totam quoque diœcesim seu locum a jejunio et ab abstinentia vel etiam ab utraque lege dispensare.* » Ici, où il s'agit de dispenses *locales,* les curés ne sont plus mentionnés, et le § 1 immédiatement précédent ne leur reconnaissait que la faculté de dispenser *singulos fideles, singulas familias.* La comparaison des deux textes montre assez le bien-fondé de notre conclusion.

Q. — Si le désir du baptême est suffisant — comme il est très probable — pour effacer la faute originelle, pourquoi n'entend-on pas la confession du nouveau baptisé par l'eau, attendu qu'il a eu le temps de commettre des péchés actuels entre ses deux baptêmes ?

R. — Vous faites erreur, très grosse erreur. Où avez-vous vu que le désir du baptême efface « très probablement » le péché originel ? Nulle part. Voilà une idée fausse et une note de probabilité qui sont de votre cru. Méfiez-vous, quand vous posez des questions. Prenez au moins la précaution d'en peser et vérifier les termes... en vous relisant.

Vous confondez *désir du baptême* et *baptême de désir.* Confusion un peu forte. Le désir du baptême n'efface pas du tout le péché originel. Aucun théologien n'a imaginé cela. Il est requis chez les adultes, au moins de façon implicite, pour la réception valide du sacrement ; mais, en attendant, tant que le sacrement n'est pas reçu, le « désir » ne sert à rien du tout quant au péché originel.

Le baptême de désir *(flaminis),* pas plus que le baptême de sang *(sanguinis),* n'est un baptême. Seul mérite ce nom de baptême, le baptême d'eau *(fluminis)* qui est à la fois remède normal, *sacramentel,* du péché originel et sacrement à « caractère, » *janua sacramentorum.*

Ce qu'on appelle « baptême de désir » n'est pas autre chose que l'acte de charité et contrition parfaite qui, en tant que tel, suffit pour la rémission des péchés, donc aussi pour la suppression de la tache originelle incompatible avec l'état de grâce. C'est là éventuellement un moyen de justification auquel on a, par analogie, donné le nom de baptême, parce qu'il peut, à défaut du vrai baptême, le remplacer substantiellement en assurant l'éternel salut d'une âme. Cet acte de charité parfaite justificative doit, c'est évident, comporter le désir au moins implicite du baptême d'eau, qui reste quand même nécessaire *de jure divino.* C'est sans doute ce désir (ce *in voto* des théologiens) qui lui a valu l'appellation sous laquelle on le désigne en français, mauvaise traduction du latin *baptismus flaminis,* littéralement : baptême de charité, d'amour.

Ce point de théologie rectifié, voici, pour autant que nous avons pu comprendre votre question dans sa rédaction un peu incohérente, la réponse qu'elle appelle. Vous demandez pourquoi, après le « baptême de désir, » le sujet qui vient ensuite à recevoir le baptême d'eau ne se confesse pas auparavant des fautes commises par lui dans l'intervalle des deux « baptêmes ; » ce qui serait beaucoup mieux formulé ainsi, en évitant l'abus du mot baptême : Etant donné, par hypothèse, qu'un sujet non baptisé se trouve justifié devant Dieu par une charité et contrition parfaites, doit-il se confesser des péchés par lui commis dans la suite avant de recevoir *le baptême ?* Réponse : Non, parce que ces péchés ne sont pas justiciables de l'autorité juridictionnelle de l'Eglise, du pouvoir des clefs, lequel ne commence à s'exercer qu'à l'instant où le baptisé devient « sujet de l'Eglise » et capable de recevoir tous ses sacrements.

Q. — En 1923, pages 703 et 704, vous dites que « le prêtre bineur ne peut toucher *personnellement* deux honoraires, un pour chacune de ses deux messes, » mais qu'il doit remettre à l'Evêque le second honoraire, qui sera affecté aux Séminaires.

C'est donc que le prêtre bineur peut toucher personnellement *un* honoraire. Or, voici : dans un certain diocèse le Souverain Pontife a accordé que, pendant les dix premiers mois de l'année, les curés devaient célébrer le dimanche la messe « ad intentionem Archiepiscopi, » c.-à d. pour les Séminaires ; cette messe remplace la messe *pro populo.* Ces jours-là, dans le cas d'un binage, serait-il donc permis de percevoir *un* honoraire que le prêtre pourrait conserver pour lui personnellement ? Je crois le comprendre d'après votre consultation.

R. — Ce qui est défendu, c'est de toucher personnellement deux honoraires quand on célèbre deux messes le même jour. Comme généralement c'est la première messe qui est pour ainsi dire la messe normale rétribuée, on est convenu, dans le langage courant, de rapporter l'exclusion d'honoraire à la seconde. Mais rien n'empêche de suivre l'ordre inverse, de considérer comme binage gratuit la célébration de la première et de toucher un « stipendium » pour la seconde. C'est le cas, par exemple, d'un vicaire qui bine le dimanche : il peut indifféremment garder pour lui l'honoraire de sa première ou de sa seconde messe.

Mais voyons le cas du curé bineur dont vous parlez. En vertu de sa *cura animarum* il doit la messe *pro populo ;* s'il en est dispensé, ce n'est pas à son profit, mais en faveur des Séminaires : sans l'indult, son obligation subsisterait de l'acquitter, avec l'interdiction de percevoir à son profit l'honoraire de sa messe de binage ; il lui est

donc interdit de percevoir pour lui l'honoraire de sa messe de binage, qui serait *in casu* un second honoraire. Il faut réformer votre manière de voir.

Q. — La publication des bans de mariage est remplacée, dans une paroisse de plus de 5.000 âmes, par l'affichage à la porte de l'église.

Certains confrères prétendent que cet affichage ne dispense pas de proclamer ces bans du haut de la chaire *in formula brevi*.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R.— L'*Ami* pense que ces confrères feront bien de lire le c. 1025, dont voici la traduction : « L'Ordinaire du lieu, pour son territoire, peut *substituer* aux publications un affichage public, aux portes de l'église paroissiale ou d'une autre église, des noms des contractants, durant l'espace d'au moins huit jours, de telle sorte cependant que, pendant ce temps, soient compris deux jours de fête de précepte. »

L'affichage *se substitue* aux publications de vive voix : donc il les remplace, et complètement, sans que ces publications aient à être faites sous quelque forme que ce soit.

Nous ne voyons pas, au surplus, ce que pourrait être une publication *in formula brevi*, et à quoi elle pourrait servir. Ou bien cette publication comprendra tout ce qui est nécessaire, et elle ne sera pas une *formula brevis* et elle fera double emploi ; ou bien elle ne comprendra pas les indications nécessaires, et alors elle sera parfaitement vaine. Dans les deux cas, à quoi bon cette publication ?

LITURGIE

Q. — 1° L'*Ami* voudrait-il m'aider à établir l'*Ordo* paroissial de mes patrons SS. Gervais et Protais, 19 juin, coïncidant cette année avec la Fête-Dieu et son octave ? Quand faudra-t-il en faire la solennité ?

2° Cette année la solennité de S. Jean-Baptiste, patron d'une autre paroisse, tombe le dimanche 29 juin, fête de S. Pierre et de S. Paul, et coïncide avec la solennité du Sacré-Cœur. Que faut-il faire ?

R. — Ad I. *a)* Voici d'abord comment il faut établir votre *Ordo* en 1924.

Le 19. — La Fête-Dieu doit être célébrée (Tit. II, *De festorum præstantia*). Aux 2es Vêpres, ajouter la mémoire de vos saints Patrons (Ant. et ℣ des 1res Vêpres).

Le 20. — SS. Gervais et Protais, *double de 1re cl.* avec Octave (transférés d'hier), avec mém. de l'Octave du St-Sacr. à Laudes et à la messe. On ne fait rien de S. Silvère. — Aux 2es Vêpres, ajouter mém. de l'Oct. du St-Sacr. (Ant. et ℣ des 1res Vêpres) et de S. Louis de Gonzague.

Le 21, Samedi. — A l'office et à la messe, ajouter la mém. de l'Oct. de vos saints Patrons après celle de S. Louis de Gonzague.

Le 22, Dim. — Mém. de l'Oct. de vos saints Patrons après celle de S. Paulin, à l'office et aux messes privées; mais non à la messe solennelle.

Le 23. — Mém. de votre Oct. avant celle de la Vigile, aux Laudes et à la messe seulement.

Le 24. — Rien de votre Octave.

Le 25. — Mém. de votre Oct. après celle de S. Guillaume et de l'Oct. de S. Jean à Laudes et à la messe. — Aux 2es Vêpres, il faut faire mémoire du *jour octave*[1] de vos saints patrons (Ant. et ℣ des 1res Vêpr.) avant les autres mémoires.

Le 26, jour octave de la Fête-Dieu. — Il faut ajouter la mém. du jour oct. de vos saints Patrons à Laudes et à la messe. On n'en fait plus rien aux 2es Vêpres.

b) Solennité. — En raison de la solennité de la Fête-Dieu qui l'emporte comme étant plus digne, la solennité de vos saints Patrons sera renvoyée non au dimanche 29 juin, fête de S. Pierre et de S. Paul, mais au 6 juillet. Vous omettrez la solennité du Sacré-Cœur, qui n'est pas de précepte.

Ad II. Un décret pour Laval (S. R. C., 20 juin 1899, n. 4040) donne la réponse à votre question.

On demandait ce qu'il y avait à faire lorsqu'une solennité transférée se rencontrait le dimanche avec une fête de 1re classe, ayant elle-même sa solennité propre ? Et Rome répondit : « La solennité renvoyée au dimanche aura la préférence, si elle est plus digne que la fête occurrente, quand même celle-ci aurait droit à une solennité particulière ; mais si la solennité transférée est moins digne, on donnera la préférence à la fête ayant sa solennité propre, et l'autre solennité est reportée au dimanche suivant. »

Appliquant ce principe à la solennité transférée de S. Jean-Baptiste, patron de votre paroisse, lorsqu'elle coïncide avec la fête de S. Pierre et de S. Paul, vous préférerez la solennité de S. Jean-Baptiste comme plus digne.

Inutile de vous rappeler qu'il ne s'agit que de la messe solennelle, car l'office et les autres messes seront de S. Pierre et S. Paul.

La solennité du Sacré-Cœur sera omise, à moins que l'Ordinaire ne juge bon de lui assigner un autre dimanche.

Q. — S. Lazare le Ressuscité fut l'ami de N.-S. : « *Amicus noster* dormit. » Comment se fait-il que ses deux sœurs jouissent d'un office double [2], et que lui ne figure nullement au nombre des saints honorés par toute l'Eglise ? En France, il n'y a guère qu'à Marseille qu'il soit l'objet d'un culte particulier.

D'autre part, j'ai entendu dire qu'à Marseille on vénère *deux* chefs de ce saint. Est-ce vrai ? Comment cela s'explique-t-il ?

R. — Ad I. Détrompez-vous ; S. Lazare figure bien au nombre des saints honorés par l'Eglise universelle. Son nom est inscrit dans le Martyrologe romain à la date du 17 décembre, jour de la seconde dormition de l'ami personnel du Sauveur.

[1] Quand une fête est empêchée accidentellement, elle est transférée selon les rubriques sans que le jour octave change de date.

[2] Cela n'est pas exact. Des deux sœurs de S. Lazare, seule sainte Marie-Madeleine est fêtée dans l'Eglise sous le rite double. A la fête de sainte Marthe n'est attribué, dans le calendrier universel, que le rite semi-double.

Mais il y a plus : la liturgie du vendredi de la 4e semaine de Carême [1] est pleine du souvenir du miracle de sa résurrection [2], et il est tout aussi indiqué d'appeler ce jour *le jour de la Résurrection de Lazare* [3], que de désigner le 2e dimanche après Pâques sous la dénomination de *dimanche du Bon Pasteur* [4].

Ad II. Y a-t-il à Marseille deux églises prétendant simultanément posséder le chef de S. Lazare? Nous l'ignorons [5]. Si le fait existe, il pourrait s'expliquer par l'hypothèse fort plausible que chacune de ces églises ne posséderait en réalité qu'une partie du chef sacré [6].

Q. — De la réponse donnée par l'*Ami* en 1923, p. 176, il semble résulter que, devant le Saint-Sacrement exposé, le célébrant en chape ne peut réciter le chapelet qu'en latin. Or, dans notre région, et sans doute un peu partout en France, le chapelet est récité en français par le prêtre en chape, soit le dimanche, entre les vêpres et la bénédiction du Saint-Sacrement, soit dans le mois du Rosaire. Et je ne pense pas que la mode romaine, — préambule du salut, présidé par un prêtre en surplis et en étole, puis fin du salut, présidée par le célébrant en chape, — s'introduise chez nous ; d'autant que ce ne serait pas pratique pour la plupart des paroisses, où il n'y a qu'un seul prêtre. Je ne crois pas davantage qu'on se décide à dire le chapelet en latin. D'ailleurs je me figurais que, sauf entre le *Tantum ergo* et la bénédiction, on pouvait prier et chanter en français, même le célébrant étant en chape.

R. — Encore une fois, toute la question est de savoir si ce que l'on appelle en France le *salut* du Saint-Sacrement constitue vraiment dans son ensemble et dès le début une fonction liturgique solennelle. Si oui, les chants — et donc *a pari* les prières — en langue vulgaire doivent en être bannis, comme ils le sont de toute fonction ayant ce caractère (S. R. C., 21 juin 1879, n. 3496, ad 1), et seule la langue officielle de l'Eglise romaine, le latin, y peut être admise (cf. Pie X, *Motu proprio* du 29 nov. 1903, § III, n. 7). Si, au contraire, la première partie du salut, — celle qui précède le chant du *Tantum ergo,* — n'est pas à proprement parler une fonction liturgique solennelle, pourquoi s'obstiner à vouloir que le prêtre chargé d'y présider aux prières et aux chants revête, pour cela, le plus solennel des vêtements liturgiques, la chape [7] ? N'y a-t-il pas là une anomalie ?

Comme on le voit, la coutume française alléguée par notre honorable consultant a son origine dans une méprise [1] ; aussi est-elle loin d'être conforme à l'esprit de la liturgie.

Le véritable esprit liturgique, c'est dans les usages traditionnels des églises de Rome qu'il faut l'aller puiser. « Ces usages, remarque fort justement le P. Hægy [2], fournissent, à défaut de rubrique explicite ou de décision spéciale de l'autorité compétente, une indication précieuse ; ils constituent une sorte de norme pratique, qui s'impose à l'attention du liturgiste. »

Du reste, le cérémonial suivi à Rome pour les *saluts* du Saint-Sacrement n'est nullement irréalisable chez nous, même dans les petites églises. En quoi serait-il plus difficile au prêtre, fût-il seul, de se revêtir de la chape uniquement pour le chant du *Tantum ergo* et la reposition solennelle du Saint-Sacrement, que de la prendre, comme il le doit, au cours de certaines autres fonctions : v. g. le Jeudi Saint, immédiatement après la messe, pour la procession au reposoir ?

Q. — 1° L'évêque auxiliaire assistant au trône à la messe solennelle doit-il bénir l'encens et l'eau ? — Doit-il, au salut, mettre l'encens et encenser le Saint-Sacrement ?

2° Tous ceux qui passent devant l'évêque auxiliaire assistant au trône, — excepté les chanoines, — doivent-ils le saluer en faisant la génuflexion ?

R. — Ad I. Aux termes du canon 337, § 3, « Episcopus, licentiam concedens pontificalia exercendi in suo territorio, potest quoque permittere usum throni cum baldachino. » La S. C. des Rites a déclaré le 26 nov. 1919 *(Dubia,* § 5, ad 3) que, même avec ce canon, son décret du 12 juin 1899, n. 4023, garde sa pleine vigueur. Or, d'après ce décret, l'évêque diocésain a le droit de céder à un autre évêque son trône avec l'assistance des chanoines ; mais c'est à la condition expresse que l'évêque ainsi invité ne soit ni son coadjuteur, ni son auxiliaire, ni son vicaire général, ni chanoine ou dignité de quelque église de son diocèse. Il ne semble donc pas que, sauf privilège particulier, l'évêque auxiliaire puisse assister au trône à une fonction liturgique dans le diocèse même où il est auxiliaire. Quant à bénir l'encens et l'eau à sa stalle, il ne le peut pas plus que ne le pourrait à la sienne l'évêque diocésain lui-même. (Cf. S. R. C., 22 mars 1862, n. 3110, ad 21).

C'est seulement quand l'évêque diocésain assiste en *cappa,* — et donc en *cappa* déployée, — au salut du Saint-Sacrement, qu'il se tient à un prie-Dieu au milieu du chœur, qu'il met l'encens et

---

[1] Voir l'évangile, l'homélie, les antiennes de *Benedictus,* de *Magnificat* et de la communion de ce jour.

[2] Dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise arménienne, c'est à l'office du samedi d'après la Passion qu'est commémorée la résurrection de Lazare. (Cf. Nilles, *Kalendarium manuale,* t. II, p. 195 et 560).

[3] A Marseille, on faisait naguère ce jour-là l'office de la *Résurrection de S. Lazare* sous le rite double de 2e classe. Cela n'empêchait pas d'y célébrer encore, le 31 juillet, la *Solennité de S. Lazare le Ressuscité,* double de 1re classe avec octave, et le 17 décembre, la *Naissance au ciel de S. Lazare* sous le rite double de 2e classe.

[4] Cf. S. R. C., 26 mars 1924, *Harlemen.* (Voir l'*Ami* du 29 mai 1924, p. 351).

[5] Nous savons seulement que, lors de l'invasion des Barbares, une grande partie des reliques de ce saint furent transportées à la cathédrale d'Autun.

[6] Semblable hypothèse s'est vérifiée ailleurs pour des reliques d'autres saints.

[7] Si le port de la chape n'est pas permis à l'hebdomadier pour le chant de complies, même quand celles-ci suivent immédiatement les vêpres solennelles (cf. Cérém. des Ev., liv. II, ch. IV, n. 4), à plus forte raison ne peut-il être toléré pour la simple récitation du chapelet.

[1] Il en est ainsi, hélas ! d'un certain nombre d'habitudes propres à notre pays. « Les innovations françaises, dit Mgr de Conny, sont, en général, caractérisées par le désir *de faire de l'effet.* Les rites s'altéraient par le fond. Ils se boursouflaient à la surface. On troublait leur signification ; on rompait, souvent sans le savoir, avec leur origine ; mais on faisait de la pompe, et, après beaucoup d'étalage devant les yeux des fidèles, on croyait avoir tout gagné. De là tous ces personnages promenant leur chape. . » *(Les Cérém. de l'Egl. expliquées,* p. XII).

[2] *Manuel de Liturgie,* préface de la 11e édition.

encense le Saint-Sacrement. Autrement, il se tient à sa stalle, et le célébrant accomplit toute la fonction comme si l'évêque n'y assistait pas. (S. R. C., 31 mars 1703, n. 2106, ad 1). L'évêque auxiliaire ne pouvant porter la *cappa* déployée (S. R. C., 6 sept. 1698, n. 2010, ad 3), n'assiste au salut qu'à sa stalle, et sans y prendre une part active.

Ad II. *Provisum in primo.*

Q. — Un simple prêtre, chargé de célébrer tous les quinze jours dans un oratoire semi-public pour y renouveler la sainte Réserve, pourrait-il, dans ce but, y dire la messe le Samedi Saint ?

Si oui, serait-il tenu à faire tout l'office du jour ? Ou bien pourrait-il se contenter de dire simplement la messe ? Et pour ce dernier cas, un indult spécial serait-il nécessaire ?

R. — En principe, il n'y a qu'une messe permise le Samedi Saint : celle qui est intimement jointe à la fonction liturgique du matin de ce jour. Quant aux messes privées, sauf privilège ou indult particulier, elles sont, ce jour-là, expressément interdites. (Missel, rubr. spéc. ; S. R. C., 11 févr. 1690, n. 1822 ; cf. 31 juillet 1821, n. 2616, ad 2 et 3 ; 22 juillet 1848, n. 2970, ad 1, 2 et 3).

Un prêtre ne saurait donc s'autoriser uniquement de la charge qui lui incombe de renouveler à intervalles de temps réguliers les saintes Espèces dans un oratoire semi-public, pour y dire à cet effet une messe privée le Samedi Saint.

S'il avait obtenu un indult lui permettant de célébrer cette messe, il la commencerait comme à l'ordinaire, par le psaume *Judica me* et la confession [1] ; mais il ne dirait pas ensuite d'introït. (S. R. C., 31 juillet 1821, n. 2616, ad 2 ; 22 juillet 1848, n. 2970, ad 4).

Q. — Je prends la liberté de soumettre à l'*Ami* une petite difficulté, qui ne me semble pas tout à fait résolue par sa réponse du 22 février 1923, p. 128.

Lorsque le pied d'un calice a été rendu incapable d'être « revissé » :

1° Ne tombe-t-il pas sous le coup du canon 1305, § 1, n. 1 ? Dans cet état, en effet, le calice paraît bien avoir perdu sa forme première, puisqu'on ne peut plus le « revisser, » et à coup sûr, d'autre part, il n'est plus susceptible d'être employé à son usage normal.

2° N'y a-t-il pas, du reste, entre ce cas et celui de l'aube à laquelle on a enlevé une des manches, une analogie étroite ? Or, si je ne me trompe, la plupart des auteurs enseignent que l'aube doit alors, après réparation, être bénite de nouveau. Donc, semble-t-il, il faut aussi consacrer de nouveau le calice en question.

R. — Ad I. Distinguons.

Si l'impossibilité de réunir les deux parties mobiles du calice vient de ce que, volontairement ou par accident, la vis adhérente à la coupe en a été séparée, le canon 1305, § 1, n. 1, trouve là sans conteste son application : le calice est alors exécré.

Il n'en serait pas ainsi, — fort probablement du moins, — dans l'hypothèse où cette impossibilité résulterait uniquement de quelque accident survenu au pied lui-même. En effet, des canonistes et des liturgistes n'hésitent pas à enseigner que si le pied du calice est amovible, la consécration affecte exclusivement la coupe : « Si calix tornatilis sit, dit Schmalzgrueber, et pes a culpa separabilis ex natura sua, iste, etiam post separationem pedis sui, consecrationem retinet ; quia in calice tornatili sola cuppa consecratur. » (*Jus ecclesiast. univ.*, p. V, tit. XL, § 52 ; cf. Gardellini, *Adnot. sup. decr. 2620* S. R. C.). Aussi, après avoir cité des cas où un calice composé de parties aisément séparables ne perd pas sa consécration, Bouvry ajoute-t-il : « Quinimo idem resolvendum videtur si pes, qui est tornatilis, sit fractus ; poterit scilicet a cuppa separari, restaurari et denuo cuppæ uniri, quin nova indigeat consecratione. » (*Expos. rubric.*, t. II, p. 239).

La solution que donna l'*Ami* le 22 février 1923 est donc soutenable.

Ad II. Il n'y a point de parité entre les deux cas, car la manche d'une aube n'est pas, de soi, chose amovible.

L'exemple ne vaudrait que dans l'hypothèse où le pied du calice serait soudé à la coupe. Mais ce n'est pas l'hypothèse envisagée par notre distingué consultant.

Q. — L'*Ami* de 1923, p. 143, rectifiant quelques réponses précédentes au sujet de la préface à la messe de la Dédicace, dit : « De même, on ne peut pas lui donner [à cette messe] la préface du Carême ; car cette préface, assignée à toute une période de l'année liturgique, n'est par ailleurs propre à la messe d'aucun mystère du Seigneur. » Et il ajoute en note : « Il en faudrait dire autant de la préface de l'Avent, là où elle est concédée. »

L'excellent *Ami* voudra bien me permettre de lui faire remarquer que son affirmation ne paraît pas absolument fondée, en ce qui concerne cette dernière préface. En effet, toutes les messes du temps de l'Avent se rapportent à un mystère de N.-S. J.-C., à sa venue, et la préface y a trait elle-même, en sorte que l'on peut dire qu'elle est, au même titre que celle de la Passion, la préface d'un mystère du Seigneur. En cela, elle diffère totalement de la préface du Carême, qui est uniquement relative à la pénitence et au jeûne, et qui, pour cette raison, ne convient à aucune fête du Seigneur.

R. — Les deux préfaces propres de l'Avent dont nous avons aujourd'hui le texte sous les yeux font, en des termes différents, allusion à la prochaine réalisation des promesses messianiques, à la fin de la longue période d'attente de l'avènement du Sauveur symbolisée par le temps liturgique de l'Avent. Elles rappellent donc en réalité un double mystère de N.-S. J.-C. : le mystère de l'Incarnation et celui de la Rédemption.

Bien que ni l'une ni l'autre de ces préfaces n'appartienne au Missel romain, elles n'en sont pas moins soumises, là où elles ont été concédées par le Saint-Siège, aux rubriques nouvelles réglant l'emploi des préfaces. En conséquence, si, dans un diocèse où l'une de ces préfaces est autorisée, on a à célébrer, dans le temps de l'Avent, la messe de la Dédicace avec mémoire de ce temps, on doit jusqu'à

[1] Un évêque qui aurait à célébrer le Samedi Saint dans son oratoire pour conférer les Ordres, devrait commencer par la lecture des prophéties. (S. R. C., 21 mars 1744, n. 2375, ad 1 ; 31 juillet 1821, n. 2616, ad 2).

nouvel ordre prendre ladite préface, à moins toutefois que l'on ait fait d'abord mémoire de quelque autre mystère du Seigneur ayant une préface propre, car celle-ci, en pareil cas, aurait la préférence.

Ce qui fut dit incidemment dans l'*Ami* en 1923, p. 143, au sujet de la préface de l'Avent, est donc à compléter et à rectifier suivant ce que nous venons d'exposer.

Q. — 1° Pourquoi les offices de la Passion sont-ils placés le mardi jusqu'au mercredi des Cendres, et le vendredi à partir de ce dernier jour ?

2° Pourquoi la messe de la sainte Colonne de la Flagellation ne se trouve-t-elle pas avec les autres dans le Supplément du nouveau Missel ?

R. — Ad I. Les offices particuliers des mystères et des instruments de la Passion, avec les messes correspondantes, furent d'abord concédés aux clercs réguliers de la Ste Croix et Passion. Voués par état à la diffusion du souvenir de la mort du Sauveur, ces religieux ne devaient rien tant désirer que de voir se multiplier autant que possible les manifestations liturgiques du culte de la Passion. Or, la fixation de l'office de la Prière de N.-S. au mardi [1] de la Septuagésime et celle de la Commémoraison de la Passion au mardi de la Sexagésime leur permettait de célébrer le vendredi suivant, chaque fois que s'y rencontrerait un office férial qui ne fût pas le premier du mois, une messe votive conventuelle de la Croix ou de la Passion.

Quant aux semaines suivantes, les messes votives y étant interdites, il fut d'autant plus naturel de fixer au vendredi les autres offices de la Passion, que ceux-ci, — offices de la sainte Couronne d'Epines, de la sainte Lance et des SS. Clous, du S. Suaire, des Cinq Plaies, du Précieux Sang, — ont un rapport étroit avec le jour même de la mort de N.-S.

Ad II. Si la messe de la sainte Colonne de la Flagellation ne figure pas dans le Supplément du nouveau Missel, c'est que cette messe et l'office correspondant ont été plus rarement concédés que les autres messes et offices de la Passion.

Q. — Je suis attaché en qualité de chapelain à la chapelle d'une communauté religieuse, et je n'ai aucun lien canonique avec l'église paroissiale. Suis-je tenu à la célébration de la fête patronale et de la Dédicace de cette église, et dans quelle mesure ?

La chapelle de la communauté n'est pas consacrée. Si je ne célèbre pas la Dédicace de l'église paroissiale, il faut sans doute que je célèbre la Dédicace de la cathédrale ?

En vertu d'un indult, la communauté célèbre plusieurs fêtes qui ne sont pas du tout au Bréviaire romain ou qui y ont un rite moindre. Dois-je célébrer ces fêtes sous le rite concédé aux religieuses (lesquelles d'ailleurs n'ont pas l'office canonial) ?

R. — I. N'étant attaché vous-même par aucun lien canonique à l'église paroissiale, vous ne devez et ne pouvez faire l'office ni du titulaire ni de la Dédicace de cette église. (Cf. S. R. C., 30 août 1602, n. 110, ad 1 et 2 ; 15 sept. 1742, n. 2369, ad 2 ; 7 déc. 1844, n. 2872, ad 1 ; 5 juin 1899, n. 4025, IV).

Si vous entendez par fête patronale, non la fête du titulaire de l'église paroissiale, mais celle du *patron* proprement dit de la localité dans laquelle vous habitez, oui, vous êtes tenu à la célébration de cette fête (nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IX, n. 3), et, s'il s'agit du patron principal de votre localité, l'office en est pour vous du rite double de 1re classe avec octave commune (ibid.).

II. Que la chapelle de la communauté dont vous êtes chapelain soit consacrée ou non, peu importe pour vous, du moins quant à la récitation de l'office. (S. R. C., 5 oct. 1697, n. 1983). Mais, avec tout le clergé séculier du diocèse, vous êtes obligé de célébrer l'anniversaire de la Dédicace de l'église cathédrale sous le rite double de 1re classe avec octave commune. (Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IX, n. 2) [1].

III. Vous n'avez pas à faire l'office des fêtes absolument particulières aux religieuses dont vous desservez la chapelle, ni à tenir compte, dans la récitation du Bréviaire, de l'élévation de rite qui leur a été accordée par le Saint-Siège pour certaines autres fêtes. Vous avez seulement l'autorisation de célébrer dans leur chapelle la messe de ces diverses fêtes suivant le rite stipulé dans l'indult. (S. R. C., 21 mars 1795, n. 2550, ad 3).

Q. — Un curé de campagne a cessé de dire les prophéties faisant partie du long office du Samedi Saint.

Voici les raisons qu'il allègue : — *a)* Ces prophéties ont été introduites pour l'édification et l'instruction des fidèles, et particulièrement des catéchumènes (qui du reste, chez nous en France, n'existent plus). Or, les fidèles n'assistent plus à l'office du Samedi Saint, surtout à cause de la longueur de ces prophéties, que d'ailleurs ils ne peuvent pas suivre, vu qu'elles ne sont pas dans leurs livres. — *b)* Cette partie de l'office peut parfaitement s'omettre, comme hélas ! on a laissé tomber bien d'autres usages : v. g., le chant des matines et des laudes dans la nuit de Noël, celui des *Ténèbres* dans la Semaine Sainte (on ne chante plus partout qu'un nocturne, avec le *Benedictus*). — *c)* Les multiples occupations d'un curé le Samedi Saint, surtout lorsqu'il est bineur, sont une raison suffisante pour légitimer cette omission.

Quæritur :

1° Quelle est la nature de l'obligation de dire les prophéties à l'office du Samedi Saint ?

2° Que faut-il penser de la façon d'agir de ce curé de campagne ?

R. — Ad I. Maintes fois [2] l'*Ami* a rappelé, avec références à l'appui, la stricte obligation où l'on est, même dans les petites églises paroissiales, de lire intégralement les prophéties à la fonction du matin du Samedi Saint. Une coutume, même immémoriale, n'autoriserait pas le célébrant à les

[1] Si ces offices avaient été fixés au lundi, ils auraient empêché d'user de la faculté d'avoir ce jour-là, dans certains cas prévus par la rubrique, une messe conventuelle de *Requiem*.

[1] Il en serait de même pour le clergé régulier, s'il suivait le calendrier du diocèse ; mais les réguliers de l'un ou de l'autre sexe demeurant dans le diocèse et suivant un calendrier propre à eux, feraient cet anniversaire sous le rite double de 1re classe, sans octave. (Ibid.).

[2] Voir entre autres l'*Ami* du 26 mars 1914, p. 302-303, et du 28 sept. 1922, p. 624.

omettre (S. R. C., 12 avril 1755, n. 2436, ad 4), ni les lecteurs à interrompre le chant de chacune dès que le célébrant en a achevé la lecture à l'autel. (S. R. C., 14 mars 1861, n. 3104, ad 8).

Jusqu'à quel point cette obligation engage-t-elle la conscience ? Quelle faute y aurait-il à y manquer ? Nous n'avons qu'à redire ici ce que l'*Ami* répondit en 1914 à une question analogue : « Si l'on considère l'omission des prophéties en elles-mêmes, elle constitue sûrement une matière considérable, et nous n'hésiterions pas à la qualifier de mortelle si ces leçons faisaient partie de la messe ou du Bréviaire. Mais ici nous sommes sur un terrain qui n'a pas été exploré, que nous sachions, par les auteurs ; si elles font partie de l'office public, elles n'en sont pas moins en marge de la messe ; nous laissons donc à de plus sages le soin de se prononcer. » (P. 303).

Ad II. Les prétextes mis en avant par le curé de campagne sont mauvais. — *a)* C'en serait bientôt fait de nos rites sacrés, si, du fait que les fidèles n'assistent point à certaines fonctions liturgiques, il était loisible à tout prêtre d'omettre ce qui y avait été introduit pour l'instruction ou l'édification du peuple. — *b)* Il n'y a point d'ailleurs de parité entre l'omission du chant des matines et des laudes de Noël ou de la Semaine Sainte dans les églises paroissiales, où ce chant est *facultatif*, et l'omission de la lecture *obligatoire* des prophéties à la fonction du matin du Samedi Saint. — *c)* Enfin, si le surmenage du jour est, pour ledit curé, une excuse *a tanto*, il ne saurait être une excuse *a toto*. Or, comme le disait l'*Ami* en 1914 *(loc. cit.)*, « pour un prêtre, il doit suffire qu'il y ait faute, et qu'il le sache, pour l'éviter avec soin, ne fût-elle que vénielle. »

Q. — 1° Le liturgiste de l'*Ami* aurait-il l'obligeance de nous dire quelles sont les églises où, la nuit de Noël, est défendue toute autre messe que la messe conventuelle ? Certains prétendent que cette défense vise les églises cathédrales et collégiales, et les religieux qui ont une officiature chorale complète, mais nullement ceux qui, d'après le décret 3757, ne sont tenus chaque jour qu'à une seule messe conventuelle. D'autres affirment que dans les églises de ces réguliers, ainsi que dans celles des Carmélites, Clarisses, Dominicaines, etc., une seule messe est permise la nuit de Noël. Qui a raison ?

2° Lorsqu'on a égaré la feuille qui témoigne de l'authenticité d'une relique, tout évêque peut-il refaire ce témoignage, si le cachet du reliquaire est intact ? Est-il nécessaire pour cela qu'on puisse voir clairement de qui est ce cachet (ce qui semble impossible quand, le reliquaire étant tout petit, on ne parvient pas, même avec une loupe, à distinguer parfaitement l'inscription que porte l'empreinte sur la cire, et que, par ailleurs, on ignore la provenance du reliquaire) ?

R. — Ad I. L'an dernier (p. 527-528) et cette année même (p. 292-294), l'*Ami* a étudié assez longuement la question de la célébration des messes durant la nuit de Noël. Nous nous bornerons à résumer ici les conclusions de ces études.

Dans les *églises*, on ne peut, de droit commun, célébrer qu'une messe en la nuit de Noël : la messe conventuelle ou la messe paroissiale. Sauf indult particulier, toutes les autres messes y sont alors défendues. *(Codex*, can. 821, § 2).

Dans les maisons religieuses (monastères, pieux instituts, séminaires, etc.) possédant une *chapelle* avec le privilège d'y conserver habituellement la sainte Réserve, il y a cette nuit-là, mais pour un prêtre unique, autorisation de célébrer les trois messes que comporte la liturgie de la fête, ou, si les circonstances le demandent, une seule de ces messes, et de distribuer la sainte communion. *(Codex*, can. 821, § 3 ; St-Off., 1er août 1907) [1]. Toutefois l'autorisation n'est accordée qu'à la condition de ne pas ouvrir au public, pour ces messes, les portes de la chapelle. (St-Office, 26 nov. 1908, ad 1) [2].

En conséquence, dans les églises desservies par des réguliers pour l'usage du peuple, et *restant ouvertes* à celui-ci pendant la nuit de Noël, le célébrant de la messe de minuit ne jouit pas de la faculté de dire tout de suite les deux autres messes de Noël. (St-Off., 26 nov. 1908, ad 2) [3].

Ad II. C'est à l'évêque ordinaire à prendre une décision en connaissance de cause, c'est-à-dire après examen du reliquaire et enquête. *(Codex*, can. 1285, § 1).

La relique ainsi dépourvue de document d'authenticité appartient-elle depuis longtemps à l'église dans laquelle elle se trouve actuellement, et y est-elle, de la part des fidèles, l'objet d'un culte immémorial ? Si oui, c'est le cas de faire intervenir l'adage : *Possession vaut titre*. Jusqu'à preuve certaine du contraire, il y a, en faveur de cette relique, présomption d'authenticité [4]. *(Codex*, can. 1285, § 2 ; S. C. des Indulg., 29 fév. 1864, *Andegaven.* ; 30 janv. 1896, *Jacen.)*. Rien ne s'oppose alors à ce que l'évêque, après avoir *reconnu* l'intégrité du reliquaire et du cachet, remplace celui-ci par le sien et établisse un nouveau document.

Tout autre serait la situation canonique d'une relique sans document qui serait venue d'un monastère supprimé ou que des particuliers se seraient transmise l'un à l'autre. Vu l'état douteux du cachet, on pourrait craindre qu'il n'y eût eu à un moment quelconque une substitution. Il serait donc difficile d'acquérir la certitude morale nécessaire et suffisante pour permettre de reconnaître l'authenticité de ladite relique. (S. R. C., 23 juin 1892, n. 3779, ad 5).

[1] Cf. *Ami* 1908, p. 206.
[2] Cf. *Ami* 1909, p. 53.
[3] Comme on le voit, les dispositions du décret de la S. C. des Rites du 2 décembre 1891, n. 3757, n'entrent nullement en ligne de compte dans la réglementation de la célébration des messes en la nuit de Noël.
[4] Plus forte encore sera la présomption si le reliquaire contient l'inscription du nom du saint auquel appartient la relique.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 11 junii 1924.
Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ.

41e ANNEE (5e série) N° 25 19 JUIN 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

Sommaire

I. Un témoignage épiscopal sur la misère en Rhénanie. — II. Questions d'argent et pots-de-vin sous la Terreur. — III. Cambacérès et les Clarisses du Puy, — IV. Le meurtre de Nicolas II et de sa famille. — V. Ribot. — VI. En Canada au XVIIe siècle. — VII. La France et la guerre ; lettres de soldats ; communisme et parlementarisme ; Barrès à Charmes. — VIII. Maroc ; Raguse ; Gaule et Rome. — IX. Dénatalité ; Union catholique en France ; Union catholique internationale.

I. — Mgr Rémond, évêque de l'armée du Rhin, a adressé à Mgr Rivière, archevêque d'Aix, sur la pauvreté de l'Allemagne, une lettre qui est un document décisif pour l'intelligence de certains points de l'histoire morale et politique de ce temps. Il est difficile, — il est souvent impossible même, — de se reconnaître, de se faire quelque idée nette parmi les exagérations et les contradictions de la presse, même la mieux intentionnée. Le témoignage de Mgr Rémond est un jet de lumière à travers toutes ces obscurités. En voici le texte (d'après les *Nouvelles Religieuses* du 15 avril) :

Monseigneur,

Une fois de plus, et ce n'est sans doute pas la dernière, la situation économique s'étant étrangement retournée en Allemagne, je crois devoir corriger certaines informations de la note confidentielle que je m'étais permis de vous adresser le 11 novembre 1923.

Je constatais, à cette époque de la baisse ininterrompue du mark, la gêne réelle mais supportable du clergé et des Communautés religieuses, au secours desquels je m'étais empressé d'accourir, les aidant soit par des dons en argent, soit par des dons en nature, soit par des honoraires de messes. Je vous demandais respectueusement, au cas où votre charité croirait devoir se laisser émouvoir par les « Appels » venus d'Allemagne, de me faire parvenir personnellement les aumônes, de préférence aux Karitas-Verband. Beaucoup de secours de la *Ruhrhilfe* avaient, en effet, été employés à des buts politiques, plutôt que charitables, contribuant à prolonger la résistance. Il était bon de prendre nos précautions pour que pareil emploi ne pût se renouveler, surtout avec des fonds provenant de France.

Mais aujourd'hui, j'écris dans un sens différent pour prier qu'on veuille bien ne plus rien m'envoyer, car les besoins que j'avais exposés se sont évanouis comme par enchantement, depuis la stabilisation difficilement explicable de la monnaie allemande et la géniale trouvaille du rentenmark. Bien plus, l'aisance est revenue, si l'on en juge par les signes extérieurs de la richesse. Ce qui frappe dans les rues des villes et des campagnes rhénanes, c'est la tenue correcte et même recherchée de tous les passants, leur aspect de santé florissante, leur mine réjouie, leurs démonstrations de joie tapageuse ; aucun indice de misère apparente, pas de haillons, point de mendiants. Les magasins sont richement achalandés et assiégés ; les étalages de victuailles attirent particulièrement l'attention par leur abondance et leur luxe. Rien ne manque !...

D'une enquête très serrée et très étendue que j'ai faite dans les diocèses des bords du Rhin, il résulte que les traitements minima des curés de campagne sont aujourd'hui de 5 à 600 francs par mois, ceux des curés de ville de 10.000 francs par an. Et ces sommes ne représentent que la moitié du traitement normal, tous les fonctionnaires étant censés réduits à la demi-solde. Il faut, d'ailleurs, ajouter à ces émoluments déjà respectables le casuel, le logement gratuit dans des immeubles d'un confort et d'un luxe inconnus chez nous, le chauffage, l'éclairage et le revenu des biens ecclésiastiques (champs, vignes, forêts, etc.), très florissants.

Un *Religionslehrer*, c'est-à-dire un aumônier de lycée, est encore mieux partagé. Celui de Horde (Ruhr) a déclaré à l'aumônier français que maintenant il recevait trois cents goldmarks (15 à 1800 francs) par mois.

Il est trop évident que ces traitements et ces revenus dépassent, et de beaucoup, ceux des prêtres de France, qui, en revanche, ne cherchent pas à apitoyer l'univers et ne drainent pas vers eux les charités du monde catholique dans un but politique.

Les honoraires des messes basses en Allemagne varient de un et demi à 2 goldmarks (7 à 12 francs selon le change). Les messes annoncées ou chantées s'élèvent jusqu'à cinq goldmarks. Dernièrement, dans une chapelle de Trèves, le *Kaplan* exigeait de l'un de nos aumôniers la somme de trois goldmarks (18 francs) pour les frais matériels de chaque messe basse qu'il célébrait ; et cette somme paraissait modique aux yeux de celui qui la réclamait.

Vous comprendrez que dans ces conditions le clergé allemand n'accepte plus les modestes honoraires de messes françaises à 3 ou 4 francs, que l'on avait eu la bonté de mettre à ma disposition et qu'il y a quelques mois les prêtres rhénans sollicitaient à l'envi des aumôniers militaires. Je remercie donc, de tout cœur, les vénérés collègues qui ont eu, dans un but de fraternité sacerdotale, la générosité de m'en envoyer et je leur fais savoir qu'il n'y a pas lieu de continuer.

Les ecclésiastiques allemands reconnaissent d'ailleurs que pour le moment ils sont à l'aise ; instruits par l'expérience, ils se contentent d'exprimer le vœu que cela dure. Car, en effet, la situation est en perpétuel devenir et pourrait aussi bien retourner à mal que continuer à s'améliorer. Nul expert ne peut prédire à coup sûr de quoi sera fait demain. Les sautes de changes et les inventions de la finance allemande sont tellement déconcertantes et dépendent de tant de causes inconnues, qu'il est impossible au plus docte de faire un pronostic...

II. — Sous ce titre : *Un épisode sous la Terreur*, la *Revue de Paris* du 15 avril publie, p. 721-761, un récit de l'arrestation et de la captivité de Ranconnet de Noyan, gentilhomme breton (né en 1730,

† 1810, ancien page de Louis XV, qui, quand éclata la Révolution, vivait retiré en son manoir de La Mancellière, non loin de Dol, occupant ses loisirs à diriger l'entretien de ses terres luxueuses, à lire pêle-mêle philosophes et Livres Saints, à traduire Plotin, Porphyre et autres néoplatoniciens, fervent aussi du « baquet de Mesmer » et se faisant magnétiser tous les matins, par quoi il prétendait guérir un asthme qui quarante années durant ne lui avait pas permis de dormir dans un lit, très bon dans le fond et charitable aux humbles, mais inabordable aux autres et ne supportant pas la contradiction, idole de ses vassaux et terreur de son entourage. Sa fille, Mme de Sainte-Aulaire, l'adorait en tremblant.

Les pages qu'on publie aujourd'hui sont l'œuvre de son petit-fils, Louis-Clair de Sainte-Aulaire, qui avait quinze ans en 1793, qui fut ambassadeur de France à Rome, à Vienne et à Londres, au temps de Louis-Philippe, membre de l'Académie Française en 1841, † 1854. Elles ont été lues jadis par leur auteur même à l'Académie. Depuis, Lenôtre les a utilisées dans ses travaux sur la conjuration bretonne. Elles sont palpitantes de vie. Ce que nous en voulons surtout signaler, c'est qu'une fois de plus elles font toucher du doigt le misérable rôle de l'argent dans la tragédie révolutionnaire. Ces gens-là, qui posaient en champions des immortels principes, étaient tous à vendre, des plus illustres, comme Mirabeau et Danton, jusqu'aux plus infimes comparses. Beaucoup de victimes ont échappé à la guillotine parce qu'elles ont été à même d'y mettre le prix ; même une Marie-Antoinette, dont la tête pourtant était si impérieusement exigée au nom des « principes, » aurait été sauvée et remise à l'Autriche si la Cour de Vienne (où régnait alors son neveu François II) avait daigné financer en réponse aux ouvertures qui à plusieurs reprises lui furent faites.

Donc, voici Ranconnet de Noyan arrêté en février 1793, et incarcéré à Dol. Son cas est d'une clarté absolue : il a coopéré à la conjuration de La Rouerie contre la « Nation » ; on en a découvert les preuves écrites. Lui, fier jusqu'au bout, il ne veut pas se défendre. Mais sa fille, la marquise de Sainte-Aulaire, ne l'entend pas ainsi. Elle s'est juré de sauver son père ; elle le sauvera, dût-elle le faire passer pour Jacobin. L'agent de la Terreur en Bretagne et dans tout l'Ouest, où le Comité de Sûreté générale l'a investi de grands pouvoirs civils et militaires, c'est un certain Lalligant-Morillon, faux monnayeur, condamné sous Louis XVI à quinze ans de fers, évadé des prisons d'Autun, réfugié en Savoie, rentré en France vers 1792, et enrôlé dans la police grâce à l'intervention de son cousin le conventionnel Basire. Il compte sous ses ordres 7000 hommes. Mme de Sainte-Aulaire va le trouver. Il la reçoit avec une courtoisie, une élégance, une grâce presque dont elle demeure stupéfaite. Il a son idée évidemment et flaire quelque bonne affaire. Elle, simplement elle croit à quelque reste d'honnêteté chez cet homme et s'imagine qu'il va lui remettre le document accusateur qu'il tient dans sa main. Mais lui :

« Il y irait de ma tête, dit-il, si je ne rapportais pas au Comité de Sûreté générale les actes dont j'ai distribué des reçus en bonne forme ; mais une fois le dépôt fait et ma décharge expédiée, je pourrais remettre la main sur les dossiers, et en disposer sans me compromettre. »

Seulement, rien pour rien : Morillon déclare que la pièce vaut cent mille francs, que les membres du Comité de Sûreté générale ne se contenteront pas d'un moindre prix : — « Je sais, ajoute-t-il, que votre père est riche ; mais ce qui fera l'embarras, c'est que si ses biens sont saisis, il ne pourra peut-être disposer d'aucune somme, et vous sentez que de tels services doivent être payés comptant. »

La dame se hâte de répondre qu'elle est riche elle-même et sacrifiera tout ce qu'elle possède pour sauver la vie de son père. — « En ce cas, reprend Morillon, ayez bon courage, vous aurez de mes nouvelles. »

Et il prolonge longtemps l'entretien, faisant parade de bons sentiments, d'une vive sympathie pour les malheureux qu'il vient d'expédier au Tribunal révolutionnaire, s'inquiétant surtout du sort des dames Desilles : il a sauvé leur père, complice lui aussi de La Rouerie et maintenant en sûreté à Jersey ; il aurait pu sauver aussi ses filles, mais elles n'ont rien demandé pour elles-mêmes, déclarant qu'elles périraient sans regret... Bref, Mme de Sainte-Aulaire quitte Morillon en le bénissant.

L'essentiel maintenant est de gagner du temps : si M. de Noyan est expédié à Paris assez tôt pour être englobé dans le procès de la première fournée des complices de La Rouerie, son affaire est claire... On atteint juin. A cette date (10 juin), des ordres itératifs de la Convention prescrivent le transfert immédiat à Paris de Noyan, de son secrétaire Le Roy, et de huit de leurs co-détenus. On quitte Dol pour aller passer la nuit à la prison de Rennes.

A Rennes, Mme de Sainte-Aulaire remontre l'état de santé de son père, obtient qu'il ne partira que le lendemain, le lendemain obtient un nouveau sursis, et ainsi de suite : des certificats médicaux renouvelés chaque matin attestent que le malade n'arrivera pas vivant à la première couchée.

En septembre, arrivée de Carrier à Rennes. Son indignation d'apprendre que M. de Noyan n'a pas encore été expédié à Paris. Il entre comme un furieux dans la cellule du vieillard : — « Vieux chouan, vieux scélérat, s'écrie-t-il dès la porte, tu mériterais que je te fisse guillotiner aujourd'hui même. » Et il lève sur le prisonnier un gros bâton. Celui-ci, sans la moindre émotion : — « Vous pouvez le faire, Monsieur, vous êtes le plus fort. » Carrier ne frappe pas, mais donne ordre de faire partir dès le lendemain le vieux conspirateur pour Paris.

En route donc pour Paris. A Vitré, où l'on arrive le premier soir, la populace, ameutée à la porte de la prison, veut faire un mauvais parti au gentilhomme, et le commandant de la prison, pâle et tremblant, n'ose trop prendre sa défense. Mme de

Sainte-Aulaire alors fend la foule, va à l'hôtel de ville trouver les municipaux, leur expose « que le bon peuple de Vitré se laissait tromper, peut-être par ses ennemis ; que le citoyen Ranconnet (M. de Noyan) n'était pas un chouan, mais un franc républicain, grand ami du citoyen Fouquier-Tinville qui le mandait à Paris pour conférer avec lui des intérêts de la République ; malheureusement le citoyen Ranconnet était très malade, aussi le citoyen Carrier avait recommandé qu'on eût pour lui de grands ménagements, et ceux qui s'exposaient à le faire mourir en route encourraient une terrible responsabilité. » — Heureusement « le citoyen Ranconnet » n'entendit pas ce discours de sa fille...

A Alençon, Mme de Sainte-Aulaire se sépare de son père : elle veut le devancer à Paris de quatre ou cinq jours, obtenir de Morillon, qui est à Paris, la remise des pièces à conviction, et surtout éviter que son père, à l'arrivée, soit interné à la Conciergerie, vestibule immédiat de la guillotine.

A Paris, elle va trouver le ministre de la Justice, Gohier, un Breton, jadis avocat à Rennes, et sincèrement dévoué à la famille Noyan. Gohier se met à pleurer, mais n'ose se compromettre, et renvoie la dame à Fouquier-Tinville.

Fouquier ne la reçoit point mal : — « Gohier m'a parlé de toi, dit-il, je sais que tu es malheureuse ; où est ton père ? » Elle répond qu'il va arriver épuisé par la fatigue de la route, et demande qu'il ne soit pas conduit à la Conciergerie. — « Mais où veux-tu donc que je le mette ? Va voir s'il y a de la place à l'Abbaye ; il y serait en effet mieux qu'à la Conciergerie. »

Elle va à l'Abbaye ; mais, faute d'ordre écrit, le geôlier répond qu'il n'y a pas de place. M. de Noyan est, en conséquence, écroué à la Conciergerie ; il y restera cinq jours, 24-29 septembre. Sa fille court chez un certain Vilain, défenseur au Tribunal révolutionnaire, pour qui elle a une lettre de recommandation. Vilain lui déclare sans détour que son père est perdu si son séjour se prolonge à la Conciergerie, et que Fouquier ne l'en fera pas sortir pour des compliments, mais que, si elle veut lui confier à lui, Vilain, 6.000 francs, il les portera à Fouquier et qu'à sa première audience elle en verra l'effet.

La dame remet l'argent, obtient sur-le-champ l'audience, demande que son père soit transféré rue de Charonne dans la maison de santé du sieur Belhomme. Fouquier, sans aucune explication, expédie l'ordre, le remet aux mains de la dame, et la translation a lieu le jour même.

C'était un singulier industriel que ce Belhomme. Sans aucun titre médical, il avait hébergé d'abord des fous ; puis il trouva moyen de faire de sa maison une succursale des prisons, ce qui était d'un meilleur rapport. Lié avec quelques hommes puissants du temps, il réussit à obtenir d'eux une sauvegarde tacite en faveur de sa maison, et les intéressa dans sa spéculation, qui devint vite très bonne pour tout le monde : Fouquier-Tinville et les comités de la Convention vendaient chèrement leur tolérance, Belhomme percevait d'énormes pensions, et le régime de la Terreur n'y perdait rien, puisque les prisonniers pouvaient toujours être ressaisis quand leur bourse était à sec ou qu'un caprice sanguinaire réclamait leur tête. Belhomme avait obtenu seulement, pour le bon renom de l'établissement, qu'ils ne montassent pas directement à l'échafaud en sortant de chez lui, mais qu'on les déposât d'abord pour quelques jours dans une prison ordinaire.

Régime assez doux en somme, comparé à ce que M. de Noyan avait eu à souffrir dans les prisons de Dol et de Rennes ; mais sécurité fort précaire, tant que le dossier n'était pas détruit. Et Morillon trouvait qu'on tardait bien à venir le lui demander. Il avait avisé Mme de Sainte-Aulaire, le jour même où elle arrivait à Paris, qu'il était autorisé par les membres du Comité de Sûreté générale à vendre ledit dossier au prix de 100.000 francs payés comptant.

Mme de Sainte-Aulaire ne disposait que de 40.000 francs, provenant du remboursement d'une partie de sa dot ; M. de Noyan, non sans répugnance, se décida à parfaire la somme : 30.000 fr. en numéraire et une malle d'argenterie d'égale valeur. Mais il posa une condition : c'est que la remise des pièces serait faite non pas à sa fille seule, mais en présence de son ami Montrocher. Il connaissait les bandits à qui il avait affaire, et les savait fort capables, s'ils se voyaient devant une femme seule, de ne lui donner, en échange de son argent, que quelques papiers insignifiants, réservant la pièce importante pour la lui vendre une seconde fois.

Morillon fut fort blessé de cette exigence, et s'en plaignit amèrement. Mme de Sainte-Aulaire ne put lui répondre que par des larmes, alléguant la volonté de son père, qu'on savait inflexible. Morillon promit que les membres du Comité de Sûreté générale ne seraient point informés de l'intervention de Montrocher.

Mme de Sainte-Aulaire le quittait toute rassurée, quand il la rappela pour lui demander si elle n'avait point quelques bijoux à joindre en manière de pot-de-vin à la somme principale : — « Je crois vous avoir vu porter, ajouta-t-il, une assez jolie montre garnie de brillants ; le cadeau de cette bagatelle pourrait être d'un bon effet. » La dame, sans marchander, promit.

Le lendemain, à la nuit close, la dame et Montrocher montent en fiacre avec la malle d'argenterie, des sacs d'argent, des assignats et autres objets jugés nécessaires pour compléter la somme.

Morillon remit les pièces accusatrices à Montrocher, qui les lut et examina avec un soin minutieux avant de les jeter au feu ; puis on compta l'argent, et Morillon promit sa protection et celle des chefs du Comité de Sûreté générale. Et l'on se sépara bons amis.

Le lendemain, nouvelle alerte. Un message sévère de Morillon mande Mme de Sainte-Aulaire et Mont-

rocher. Ils se rendent aussitôt chez lui, et le trouvent dans une grande colère. Il se plaint d'un manque de probité, d'une sorte de trahison : — « Il ne fallait pas se jouer ainsi du Comité de Sûreté générale ; Chabot, Basire, etc., étaient fort irrités et se vengeraient assurément ; quant à lui, Morillon, il n'avait plus la volonté ni le pouvoir de se mêler des affaires de M. de Noyan, et il avait voulu en faire à sa famille la déclaration précise. »

Les deux « inculpés » sont longtemps sans comprendre. Morillon finit par leur expliquer qu'ayant à procéder au partage de la rançon de M. de Noyan, l'une des parties prenantes a accepté pour 30.000 fr. la malle et s'est aperçue ensuite que deux grands seaux qu'elle contenait étaient en plaqué et non en argent : ci, 15.000 fr. de déficit : « C'était une odieuse ingratitude envers un de vos protecteurs, mais c'était aussi une insigne imprudence, et si les 15.000 fr. n'étaient pas dans la journée restitués à qui de droit, M. de Noyan coucherait le soir à la Conciergerie. »

Désespoir de Mme de Sainte-Aulaire : elle n'avait nul moyen de trouver ces 15.000 fr. ; elle avait vidé sa bourse, épuisé son crédit, il ne restait pas chez elle une cuiller d'argent...

Quand Morillon eut acquis la certitude qu'il n'y avait vraiment plus rien à tirer de la malheureuse, il se calma ; bien plus, il s'ingénia à la rassurer ; il protesta de son dévouement pour elle ; il paierait lui-même de sa poche les 15.000 fr. ; il comptait trop sur l'honneur de toute la famille pour craindre qu'on les laissât longtemps à sa charge.

Et faisant asseoir la dame à une table, il lui mit une plume entre les mains, et lui dicta une obligation de 15.000 fr. à son profit. La dame écrivit tout ce qu'il voulut, et se confondit en expressions de reconnaissance..., à la grande indignation de Montrocher, témoin de la scène.

Voilà donc M. de Noyan à couvert ; les pièces à charge ont disparu, il peut attendre pacifiquement des jours meilleurs... Mais c'est lui maintenant qui ne l'entend pas ainsi. Il réclame un jugement immédiat, sûr d'être acquitté et mis en liberté, puisqu'il n'y a plus de preuves contre lui : à quoi bon avoir donné son argent, s'il doit rester dans la même situation qu'auparavant ? Impossible de lui faire entendre raison...

Sa fille donc de retourner chez Fouquier-Tinville, qui n'est pas peu surpris de s'entendre reprocher des lenteurs au sujet d'un prisonnier... Quelques jours après, ne recevant pas de réponse, elle retourne au greffe du Tribunal révolutionnaire, et cette fois elle en revient glacée d'effroi : Fouquier, impatienté de la revoir, lui a dit avec un sourire satanique : « Ranconnet s'ennuie donc beaucoup dans sa prison ? » Elle a compris ; elle balbutie quelques mots insignifiants, et se sauve en toute hâte, bien résolue à ne plus risquer de réveiller le tigre endormi... M. de Noyan, furieux, fit à sa fille les scènes les plus dures ; celle-ci, pour la première fois de sa vie, trouva, dans son dévouement filial même, la force de résister à la volonté paternelle.

On atteignit ainsi le printemps de 1794. La maison Belhomme était assurément la meilleure résidence qu'on pût choisir en France à cette époque. Elle recevait des prisonniers de très haute marque, la duchesse d'Orléans, le comte et la comtesse du Roure, nombre de personnes de l'ancienne Cour, des actrices aussi du Théâtre-Français, qui se refusaient à prendre au sérieux le péril et gardaient toujours des adorateurs opulents. Tous les soirs, on riait, on jouait, on faisait de la musique... Le seul point noir, c'était la question d'argent. L'argent se faisait de plus en plus rare, et les exigences de Belhomme ne cessaient de croître. Tous les mois il fallait régler ses comptes et débattre le taux de la pension du mois suivant. Chaque détenu venait dans le cabinet de Belhomme implorer un mois de vie encore, et c'étaient parfois des scènes tragiques et grotesques : — « En vérité, lui disait un jour la duchesse du Châtelet, en vérité, monsieur Belhomme, vous n'êtes pas raisonnable, et il m'est, à mon vif regret, impossible de vous satisfaire. — Allons, ma grosse, faisait l'autre, sois bonne fille, je te ferai remise d'un quart. » Même à ce taux, la duchesse ne put payer la pension. Elle et son amie, la duchesse de Gramont, durent quitter l'établissement, et, peu de jours après, périrent sur l'échafaud. Belhomme affecta d'en être très ému, non sans faire remarquer, pour l'exemple, qu'elles périssaient victimes d'une économie mal entendue. Mme de Sainte-Aulaire, à force de savoir-faire, et au prix de privations de tout genre, réussit à assurer jusqu'au bout la subsistance de son père.

La Terreur cependant se prolongeait. Mme de Sainte-Aulaire voyait monter sur l'échafaud, l'un après l'autre, ses « protecteurs » d'antan, Chabot, Basire, Morillon [1]...

Enfin arriva le neuf Thermidor. M. de Noyan fut un des premiers rendus à la liberté. Un honnête horloger, Dubois, administrateur du département de la Seine, avait promis à Mme de Sainte-Aulaire de veiller sur son père. Il n'oublia pas sa promesse. Aussitôt que les portes des prisons s'entr'ouvrirent, il représenta qu'un homme resté seize mois durant sous le coup d'un acte d'accusation sans que Fouquier l'eût traduit en jugement, devait être tenu pour innocent. Le dossier ne contenant aucune pièce à charge, la mise en liberté fut ordonnée sans discussion ; et le gentilhomme loua, avec sa fille, un appartement rue Saint-Louis-au-Marais.

Il l'habitait depuis quelques mois quand on vient l'avertir qu'un homme âgé et de bonne mine demande à le voir, sans vouloir donner son nom. Il le fait entrer. L'inconnu se présente sans embarras.

[1] Morillon, mis en appétit par son succès auprès de Mme de Sainte-Aulaire, avait poursuivi le cours de ses exploits en Charollais, d'où il était originaire, rançonnant en grand les suspects riches de la région. Pris la main dans le sac, il fut dénoncé, traduit à Paris, et guillotiné. Mme de Sainte-Aulaire en fut navrée, d'abord parce qu'elle croyait perdre un « protecteur, » et puis parce qu'elle était convaincue que cet honnête homme expiait ainsi ses bienfaisantes interventions.

Il dit son nom : Lalligant-Morillon ; il vient réclamer le paiement d'une obligation de 15.000 fr., souscrite par Mme de Sainte-Aulaire au profit de son fils et qu'il a recueillie dans la succession de celui-ci. Colère de M. de Noyan, qui rappelle en termes assez amers les circonstances où a été signée cette obligation. Le vieux Morillon, de même que son fils, était homme de belles manières, et savait conserver une apparence de dignité dans les situations les plus équivoques. Il écoute M. de Noyan avec déférence et lui répond froidement « qu'il n'a point à justifier la conduite de son fils, que les fautes de ce malheureux jeune homme ont été expiées par sa mort, et qu'après tout, ce n'est pas aux gens dont il a sauvé la vie et la fortune, à se montrer sévères pour sa mémoire. Vieux, infirme, ruiné, privé de son unique enfant, lui, Lalligant-Morillon, s'était attendu à trouver plus de sympathie dans une famille dont son fils lui avait souvent vanté les vertus et la reconnaissance. » Et il se retire avec une profonde révérence, annonçant qu'il reviendra sous peu de jours chercher la réponse.

Demeuré seul avec sa fille, M. de Noyan n'essaie plus de se contenir. Il soutiendra plutôt un procès, qui lui permettra de révéler à plaisir les turpitudes des terroristes ! Mais sa fille a fait serment de ne jamais contester sa signature, et puis elle garde quand même de la reconnaissance au misérable qui l'a aidée à sauver son père : c'est pour elle une dette sacrée, et elle la paiera sur les premiers fonds dont elle aura la disposition... Le vieux gentilhomme cède, et paie les 15.000 fr.

Mais, ajoute son petit-fils, il ne l'a jamais pardonné à sa fille. Et rien ne contribua davantage à faire naître et à envenimer les tristes démêlés qui peu après éloignèrent l'une de l'autre deux personnes que leurs souvenirs comme leurs affections devaient unir à jamais.

Une brève alerte encore en 1795. D'imprudentes lettres que Le Roy son ancien secrétaire lui écrit de Vendée éveillent les soupçons de la police : le gentilhomme est de nouveau arrêté, et détenu à la Conciergerie, mais pour quelques jours seulement. D'ailleurs il n'approuve pas ce qui se passe en Vendée ; et après la pacification du pays sous le Directoire, il rompt nettement avec le parti. Deux chefs royalistes, d'Andigné et de Donteville, étant venus à Paris l'entretenir de leurs projets de lever de nouveau l'étendard de l'insurrection au mépris de la foi qu'ils ont jurée, il s'indigne et avertit sa fille de faire bonne garde et de veiller à ce qu'on n'enrôle pas son fils pour la Vendée : « Le gouvernement du Directoire n'était certes pas de son goût, mais il regardait comme un devoir de le respecter, puisque les propriétés et les personnes étaient à peu près en sécurité sous cette égide. »

Ce sont ces principes qui désormais vont le tenir éloigné de toute intrigue politique. Il applaudit au commencement de l'Empire, non sans prévoir de bonne heure qu'une machine dont tous les ressorts sont si fortement tendus s'écroulera inévitablement avec fracas. Il avait acquis à Etiolles près Paris, en 1799, une maison où il passa les douze dernières années de sa vie : † juin 1810, à quatre-vingts ans.

III. — Pour le centenaire de la mort de Cambacérès, † 1824, M. Ulysse Ronchon (*Débats* du 22 avril) exhume un souvenir touchant de la vie du personnage. Il était né en 1753, à Montpellier, d'une vieille famille de robe. Or, un jour de l'an 1764, sa mère se disposait à lui infliger une verte correction quand deux Clarisses converses du Puy viennent frapper à la porte de l'hôtel paternel où elles savent qu'une bonne aumône les attend toujours. Le petit bonhomme se débattait comme un beau diable pour échapper au fouet maternel : ce que voyant, les deux religieuses intercèdent, et obtiennent grâce.

« Quand je serai grand, leur dit-il, souvenez-vous de moi si jamais je puis quelque chose pour vous. Je reste votre ami dévoué. »

Il devient grand en effet, député à la Convention en 1792, régicide en 1793 [1], président du Conseil des Cinq-Cents, et ministre de la justice sous le Directoire, Second Consul après le dix-huit Brumaire, archichancelier de l'Empire, prince et duc de Parme.

Les Clarisses du Puy avaient été dispersées, comme toutes les autres religieuses. A la faveur du régime impérial, les survivantes de la tourmente se regroupent et songent à reconstituer la communauté. Elles se rappellent la promesse de l'enfant qu'elles ont sauvé du fouet. Elles font à pied le voyage de Paris et demandent une audience à l'archichancelier. Celui-ci, très ému, répond par une démarche immédiate et pressante auprès de l'Empereur, si bien que le vieux couvent s'ouvre bientôt à nouveau par décret daté de Varsovie.

Les saintes filles, désireuses de témoigner leur reconnaissance autrement que par des prières, ne trouvent rien de mieux à envoyer à leur bienfaiteur que des fromages de la Haute-Loire, des pois et des lentilles vertes de Polignac. Peu après, elles recevaient un large pli scellé de cire rouge :

14 brumaire an XIV. J'ai été infiniment touché de la marque d'attention que Madame la Supérieure et ses compagnes viennent de me donner. Ne voulant pas les désobliger, j'ai accepté avec reconnaissance les légumes dont ces dames se privent pour moi et qui sont arri-

[1] Il avait d'abord voté la mort avec sursis ; puis, quand il vit acquis le vote sans sursis, pris de peur de n'être pas compté comme régicide, il remonte à la tribune, à trois heures du matin (le dimanche 20 janvier), chante sur le mode lyrique le vote de la Convention, « acte dont la mémoire ne passera point et qui sera gravé par le burin de l'immortalité dans les fastes des nations, » et demande que le décret soit notifié à Louis « dans le jour » et exécuté « dans les vingt-quatre heures de la notification » : ce qui fut voté en effet et exécuté : le tout « au nom de l'humanité, » avait-il dit. — Il saura louvoyer ensuite avec une souplesse toute méridionale à travers les partis. Après le Concordat, il sera fidèle à assister à la grand'messe chaque dimanche, sur fauteuil de velours réservé au sanctuaire, — un des premiers ensuite dans la course au ralliement aux Bourbons (dès le 7 avril 1814), — exilé néanmoins comme régicide par la seconde Restauration, rentré en France en 1818, royaliste fidèle désormais, mort « dans la communion de l'Eglise catholique, au nom de la Sainte Trinité, » dit son testament, inhumé avec les honneurs officiels à St-Thomas d'Aquin sa paroisse. — Voir la monographie que lui a consacrée M. Pierre Vialles, *Ami* 1908, p. 877.

vés à bon port. Je les prie d'agréer, à leur tour, la somme de 50 francs, qui sera payée par le receveur général du département de la Haute-Loire à vu du mandat ci-joint.

Ma famille a toujours contribué au soutien du monastère de Sainte-Claire en Velay. Je me fais un devoir de suivre cet exemple et, en offrant mes hommages à Madame la Supérieure et Mesdames ses compagnes, je me recommande à leurs prières. CAMBACÉRÈS.

Ainsi s'établit au monastère une tradition d'échange de vœux et de petits cadeaux entre le puissant duc de Parme et les humbles Colettines du Puy. Et quand il mourut, le 8 mars 1824, le glas des trépassés accompagna longuement, au clocher de la chapelle monacale, les ferventes prières qui montaient au ciel pour le repos de l'âme du petit Jean-Jacques Cambacérès.

Cambacérès eut un oncle et un frère prêtres. Le premier, archidiacre et chanoine de Montpellier, avait un grand renom d'orateur. Le second, né en 1756, chanoine dès son ordination, passa à Montpellier les années de la Révolution sans être inquiété, grâce sans doute à l'influence de son aîné. Le premier, l'archidiacre, refusa nettement le serment schismatique de 1791. Le second s'en fit dispenser, prêta en 1800 le nouveau serment demandé par le Premier Consul, fut nommé archevêque de Rouen le 9 avril 1802, créé cardinal le 17 janvier 1803. De son administration épiscopale, de son immense charité surtout, on n'a dit que du bien. Il accorda quelques cures importantes à d'ex-constitutionnels, mais refusa d'en admettre dans son administration, son conseil et son chapitre. En dehors de son diocèse, son rôle fut très effacé dans les graves affaires ecclésiastiques du temps. Il mourut le 25 octobre 1818.

IV. — Sur l'assassinat du tsar Nicolas II et de la famille impériale, bien des légendes ont été mises en circulation. Le premier récit authentique que l'on en ait eu a paru dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er août 1920 (voir *Ami* 1921, p. 200-2), œuvre de M. de Berg-Poggenpohl, sur les données fournies par le général Diederichs, ex-commandant en chef du front, à la suite d'une première enquête très sommaire. Voici maintenant, sous la forme d'une enquête judiciaire faite dans toutes les conditions d'une instruction officielle, un récit rigoureusement précis du drame, solidement documenté, situant les faits, faisant comprendre le pourquoi et le comment des choses : **Enquête judiciaire sur l'assassinat de la famille impériale russe**, par Nicolas Sokoloff, juge d'instruction près le tribunal d'Omsk (in-8 de 340 p., 5 plans et 83 photographies documentaires, 18 f., Paris, Payot).

Voici dans quelles conditions M. Sokoloff fut chargé de cette enquête. L'assassinat du tsar avait eu lieu dans la nuit du 16 au 17 juillet 1918, à Ekaterinenbourg. Huit jours après, le 25, Ekaterinenbourg était repris aux bolchevistes par l'armée tchécoslovaque de Sibérie. Immédiatement on décide l'enquête. Mais les premiers juges à qui elle est confiée la mènent assez mollement, dans la crainte d'un retour offensif des bolchevistes. Le 7 février 1919, l'amiral Koltchak, à la tête alors (depuis le 18 novembre précédent) de tout le territoire russe reconquis sur les bolchevistes (de la Volga à l'Océan), fait remettre tous les éléments recueillis jusque-là à Sokoloff, juge d'instruction près le tribunal d'Omsk [1]. C'est Sokoloff qui, personnellement et sans intervention du général Diederichs (quoi qu'on en ait dit), trois années durant, en Sibérie et en Europe, a dirigé l'enquête, recueilli des dépositions de témoins, des aveux d'accusés, des preuves matérielles et morales constituant le plus formidable dossier que l'on puisse concevoir.

Et c'est de tout cela qu'il a fait son livre. Pas de récit, à proprement parler ; pas de littérature, nul souci d'orner la réalité, de frapper l'imagination. Simplement, il fait les rapprochements indispensables, afin que chacune des pièces de son dossier prenne toute sa valeur, ou encore souligne, de loin en loin, l'aspect particulier de telle situation. Et de l'ensemble se dégage une impression formidable, comme n'en saurait produire le roman le plus habilement agencé.

Pour la première fois ici, le rôle des Allemands est, sinon élucidé complètement, du moins éclairé d'étranges jets de lumière. Raspoutine vivant avait été, sinon agent allemand au sens officiel du mot, du moins constamment entouré d'agents allemands. Mort (exécuté en janvier 1917 : cf. *Ami* 1921, p. 203-5), il continue à dominer la destinée des malheureux souverains : son gendre Soloviof, ancien officier et pourvu d'un poste important dans l'état-major révolutionnaire dès avant l'abdication du tsar, s'est installé à proximité de Tobolsk, résidence de la famille impériale d'avril 1917 à avril 1918. De là, il entretient chez la tsarine la conviction qu'il prépare leur salut à tous en rassemblant dans la région des officiers russes résolus à tirer le tsar des mains de la révolution. De fait, un plan de libération a été combiné à la fin de 1917 par un groupe de monarchistes dévoués : Soloviof fait intervenir auprès des souverains Mme Vyrobouva, la confidente qui a été naguère l'introductrice de Raspoutine près de la tsarine, et le plan de libération est contremandé, sous prétexte qu'il gêne la propre action de Soloviof. Or Soloviof n'a absolument rien tenté en faveur du tsar ; et M. Sokolof établit qu'avant la guerre il avait longtemps vécu à Berlin et que,

[1] Sur la Sibérie de Koltchak (qui fut fusillé par les Bolcheviks en janvier 1920) et le bolchevisme en Sibérie, un curieux livre a paru dans la *Bibl. d'Hist. contemporaine* de la libr. Alcan, **Deux ans chez Koltchak et chez les Bolchéviques**, par le Dr George Montandon, ancien chef de la mission en Sibérie du Comité international de la Croix-Rouge (in-8 de 320 p., portrait, carte, 55 illustrations hors texte, 15 f.). Pas de littérature ici, ni de philosophie : de l'observation, rigoureusement objective, au point qu'il parle du communisme comme en parlent les communistes eux-mêmes, c.-à-d. comme si le communisme était appelé vraiment à inaugurer une nouvelle ère de transformation sociale. Parti de Genève en mars 1919, *via* Paris, Washington, Tokio, pour Vladivostok, il a parcouru, de 1919 à 1921, toute la Sibérie pour rentrer à Genève *via* Moscou, Riga, Berlin. Ce sont des choses vues. C'est d'une documentation extrêmement riche, tour à tour piquante et sinistre, qui sera toujours à consulter pour l'histoire de l'établissement du bolchevisme en ces immenses régions. — Détail stupéfiant : nulle part en Russie il n'a entendu parler du tsar : « Il faut qu'on soit sorti de Russie pour en entendre parler. Là-bas, ni lui ni son cas n'intéressent personne. Personne ne nous en a parlé. Si fait, nous avons entendu dire qu'il avait *donné* (c'est lui qui souligne) ses deux filles aînées à Raspoutine. On doit rentrer en Europe pour buter presque chaque jour encore sur le nom du souverain... » (p. 296).

dès le 12 avril 1918, il annonçait que le tsar allait être transféré de Tobolsk, ce qui tendrait à prouver qu'il y avait accord entre lui et le commissaire bolchevik Yakovlef (personnage fort mystérieux, celui-ci, qui semble bien avoir été au service de l'Allemagne).

La famille impériale est transférée de Tobolsk à Ekaterinenbourg à la fin d'avril 1918. C'est dans cette dernière ville qu'aura lieu la tragédie de la nuit du 16 au 17 juillet. M. Sokolof déclare que ce crime fut le résultat de l'accord des Allemands avec les bolcheviks. Intérêts allemands et intérêts bolcheviks ne concordaient pas d'abord. Les Allemands voulaient bien libérer le tsar et lui arracher la signature du traité de Brest-Litovsk ; mais les bolcheviks tenaient à leur gage. Et d'autre part, si le tsar n'est pas libéré par les Allemands, il y a grand risque qu'il le soit par l'armée sibérienne, dont les progrès sont irrésistibles. Que faire alors ? S'en débarrasser par le meurtre :

Les Allemands, dit M. Sokolof, furent alors placés devant le dilemme suivant : sauver le tsar en rompant avec les bolcheviks, ou se désintéresser de son sort en conservant leurs bons rapports avec les Soviets. Ils se rendaient parfaitement compte qu'aucun parti russe favorable à l'Allemagne ne pourrait prendre la place des bolcheviks, car aucun parti national ne voudrait accepter le traité de Brest-Litovsk. Les Allemands firent leur choix et achetèrent leur alliance avec les bolcheviks au prix du sang du tsar.

Voilà ma conviction profonde, basée sur des données réunies par mon enquête... (P. 310).

Et M. Sokolof cite cette déposition du prince Dolgoroukof, qui met en cause le comte Alvensleben, le diplomate allemand dont le rôle alors était si efficace en Ukraine :

Je me rappelle très bien, dépose Dolgoroukof, que le 5 ou le 6 juillet 1918 Bezak m'avisa par téléphone qu'Alvensleben venait de lui annoncer sa visite pour lui communiquer une nouvelle importante. Je me rendis chez Bezak... Alvensleben nous dit que l'Empereur Guillaume voulait à tout prix sauver l'Empereur Nicolas II, et qu'il avait pris des dispositions à cet effet... Il nous avertit qu'*entre le 16 et le 20 juillet* nous apprendrions que le tsar avait été mis à mort. Il nous avertit que, de même que les bruits qui avaient couru en juin sur la mort du tsar, cette nouvelle serait fausse, mais qu'il était nécessaire qu'elle fût répandue dans l'intérêt même du tsar. Il nous pria de tenir cet entretien secret et de faire croire, le moment venu, que nous étions convaincus de la mort du tsar. Le 18 ou le 19 juillet, les journaux de Kief annonçaient que le tsar avait été mis à mort à Ekaterinenbourg et que la Famille Impériale avait été emmenée en lieu sûr. Je fus abasourdi, je l'avoue, par la façon dont Alvensleben était renseigné à l'avance.

Dolgoroukof, rappelant ensuite les prières qui furent faites dans les églises de Kief pour le tsar défunt, ajoute :

Le bruit ne tarda pas à se répandre qu'Alvensleben avait *pleuré* pendant le service funèbre. Bezak et moi nous étions stupéfaits de voir avec quelle habileté cet homme jouait son rôle.

Voilà sans doute où il faut chercher l'origine des légendes en circulation sur la survivance du tsar. Elles sont nécessaires aux Allemands, non aux bolcheviks.

Aucun processus historique n'est possible, écrit M. Sokolof, sans la représentation du passé. Et sur le nôtre pèse lourdement le meurtre du Tsar et de toute sa famille. J'espère que l'exposé de ce crime servira le peuple auquel j'appartiens.

V. — Sur Ribot, voir *Ami* 1923, p. 398. Depuis, la *Revue des Deux Mondes* a publié, en décembre dernier, les *Souvenirs* de l'illustre homme d'Etat sur les événements auxquels il fut mêlé pendant la guerre, réunis maintenant en un vol. in-12 de 356 p. sous ce titre : **Lettres à un ami, Souvenirs de ma vie politique** (Paris, Bossard, 12 f.). Ribot a fait choix de la forme épistolaire qui lui permettait de laisser de côté tout appareil documentaire. Les premières Lettres (120 pages) traitent des questions financières, qui certes sont loin d'avoir perdu de leur intérêt en cette année de grâce 1924. Un lucide exposé de nos rapports financiers avec l'Angleterre et les Etats-Unis. C'est grâce à Ribot que la livre fut maintenue à 27 francs aux heures les plus critiques de la guerre. Quelques pages sont données aux ministères qui se sont succédé de 1914 au printemps de 1917. Puis il aborde les grands sujets : l'offensive Nivelle du 16 avril 1917, les débuts de la révolution russe et sa répercussion en France, la série des manœuvres de paix en 1917 (projet de conférence socialiste internationale à Stockholm, démarche de Charles Ier d'Autriche par l'intermédiaire du prince Sixte de Bourbon, intrigue Lancken-Broqueville-Briand, intervention du Saint-Siège en août 1917) ; exposé ensuite des conditions dans lesquelles, malgré les difficultés soulevées par l'Angleterre, la France parvint à débarrasser les Alliés du roi Constantin et à maintenir à Salonique une armée d'Orient qui sut en 1918 précipiter la débâcle de nos ennemis.

Ribot évidemment écrit *pro domo* ; mais il ne plaide pas, ou du moins ne laisse jamais la fâcheuse impression d'un plaidoyer. Il écrit « à un ami. » Entre amis, on ne plaide pas ; on épanche ses souvenirs, ses vues, sincèrement. Ribot a toujours le ton de la sincérité. Ce qu'il dit, on sent qu'il le croit. Il se trompe parfois ; il s'est trompé surtout dans l'affaire des ouvertures de paix faites par le prince Sixte et par le Saint-Siège ; mais il met dans son exposé tant de bonne foi et de simplicité, il est si loin de chercher à jeter de la poudre aux yeux, qu'il laisse l'objection et la réfutation monter d'elles-mêmes à la pensée du lecteur.

De tous les *Souvenirs* parus déjà sur la guerre, ceux-ci resteront assurément de ceux qui seront toujours à consulter. Et quelle langue surtout, faite de lucidité, d'exactitude, de précision ! quelle finesse dans les portraits qu'il esquisse de quelques-uns de nos hommes de premier plan, Millerand, Clemenceau, Briand, Viviani, Joffre, Pétain, etc. ! Nous goûtons fort peu Ribot ; nous nous en sommes expliqué ici à mainte reprise ; ses erreurs nous ont été funestes ; mais il aima profondément son pays, et le témoignage qu'en rendent ces *Souvenirs* ne peut que nous faire regretter avec plus

d'amertume que cet amour n'ait pas été éclairé par des principes plus sûrs.

VI. — Un grand travail de M. Goyau dans *Revue des Deux Mondes*, 1er et 15 mars, 15 avril, 15 mai : *Une épopée mystique : les Origines religieuses du Canada* [1].

Ces origines, on peut les faire remonter jusqu'au Malouin qui fut le vrai découvreur du Canada, Jacques Cartier. Avant Cartier, la côte canadienne avait été reconnue par Sébastien Cabot en 1497, puis par l'Italien Varazzani au service du roi de France, en 1524. Mais c'est Cartier qui le premier a remonté le fleuve St-Laurent, en 1534, qui le premier par conséquent a découvert le pays, et le premier y a planté la croix du Christ (25 juillet 1534), une croix de trente pieds, autour de laquelle il groupait les sauvages, s'agenouillant devant elle, leur montrant le ciel (il ne connaissait pas encore leur langue), et se réjouissant fort de les sentir « émerveillés. » Il fera trois fois le voyage du Canada, de 1534 à 1541, chaudement appuyé dans ses desseins d'apostolat par le roi François Ier, qui envoie joliment promener les remontrances de Charles-Quint : — « Le soleil luit pour moi comme pour les autres, dit le roi de France ; je voudrais bien voir la clause du testament d'Adam qui m'exclut du partage du monde. »

Malheureusement Cartier se heurte à des déceptions. Déceptions d'ordre matériel d'abord : ce qu'on a pris pour de l'or n'est que de la pyrite de fer, et l'on s'est trop hâté de baptiser diamants de simples pierres brillantes. Déceptions d'ordre moral surtout : Cartier a embarqué, pour en faire des colons, des prisonniers de droit commun qui n'ont offert aux Iroquois et aux Hurons, alors riverains du St-Laurent, qu'un assez vilain exemplaire de la civilisation chrétienne. A la fin de 1543, il ne reste plus un Français au Canada. Il faut attendre maintenant, pour que l'œuvre soit reprise, la fin du siècle, la fin des guerres de religion.

Henri IV, sacré roi de France en 1594, oriente de nouveau son pays vers le Canada, en dépit de Sully, qui n'avait pas le sens de la colonisation. Mais il a le tort d'y expédier ou d'y laisser expédier pêle-mêle catholiques et huguenots, ceux-ci avec leurs pasteurs, ceux-là avec leurs prêtres.

Champlain, naguère soldat de la Ligue, désormais féal sujet du roi (fondateur de Québec en 1608), voit de ses propres yeux « s'entrebattre à coups de poings, sur le différend de la religion, » un prêtre de Rome et un ministre de Genève, et « les sauvages prendre parti, tantôt pour l'un, tantôt pour l'autre. » — « Deux religions contraires, conclut-il, ne font jamais un grand fruit pour la gloire de Dieu parmi les infidèles que l'on veut convertir. »

Il y faut des Jésuites. Henri IV le comprend, et en décide l'envoi. Mais il se heurte aux préjugés, au mauvais vouloir de quantité de gens, même de coloniaux comme ce Lescarbot, ancien parlementaire qui s'est fait l'apôtre du Canada, mais qui ne veut rien savoir des Jésuites et lance de là-bas un opuscule pour démontrer que l'on se passe très bien d'eux : témoin la conversion en Acadie de 21 sauvages accomplie en trois semaines (un par jour) par Josse Fléché, prêtre du diocèse de Langres.

La mort d'Henri IV et la minorité du roi rouvrent en France une période d'anarchie ; la mère-patrie ne peut s'occuper du Canada comme il conviendrait. Ce sont des années d'essais, de tâtonnements. Champlain, faute de Jésuites, a fait embarquer, en 1615, quatre Franciscains. Mais les Franciscains ne peuvent suffire à tout et demandent eux-mêmes l'envoi de Jésuites. Les Jésuites partent, amenant avec eux de bons ouvriers de France, laboureurs et charpentiers (1626) ; mais la mauvaise volonté des gens d'affaires leur coupe les vivres [1] : Guillaume de Caen fait arrêter à Honfleur les ballots de provisions que les Pères de France expédient aux Pères du Canada.

Heureusement Dieu vient de donner à la France l'homme qu'il lui faut : Richelieu, nommé évêque de Luçon à vingt-et-un ans (1606) par Henri IV qui l'a pressenti et qui l'appelle *son* évêque, Richelieu est premier ministre depuis le 13 août 1624. Richelieu comprend la solidarité de l'idée de mission et de l'idée de colonisation. Il signe, le 29 avril 1627, l'acte d'établissement d'une Compagnie nouvelle, dite des Cent-Associés ou de la Nouvelle-France, et se met lui-même à la tête de l'entreprise. La nouvelle Compagnie, bénéficiaire désormais du monopole des pelleteries, s'engage à ne faire passer au Canada que des Français catholiques ; à en transporter, dès 1628, de 2 à 300, et jusqu'à 4.000 pendant les quinze années suivantes ; à se charger, trois ans durant, de la nourriture et de l'entretien des transportés ; à pourvoir pendant quinze ans aux frais du culte et à la subsistance de trois prêtres dans chaque poste de mission. Des avantages considérables seront faits aux sauvages convertis, qui seront « censés et réputés naturels français. » C'est ce programme déjà que traçait, un siècle plus tôt, François Ier pour Jacques Cartier. La réalisation s'en était heurtée au malheur des temps, aux discordes religieuses, à l'esprit de capitalisme ensuite, qui ne visait qu'à exploiter le Canada pour un intérêt de lucre. Cet esprit est désormais réduit à l'impuissance, et capitulera devant l'idée de colonisation et de mission.

Et alors c'est par toute la France un enthousiasme débordant pour la nouvelle mission, partout, dans tous les milieux, au cloître, à la Cour,

[1] Voir aussi, sur les débuts des Missions du Canada (1604-1614), deux bons chapitres au t. III de l'*Hist. de la Compagnie de Jésus en France*, du P. Fouqueray (dont nous parlerons prochainement) ; — et un article complémentaire de M. Goyau (*Correspondant* du 10 juin) : *Les fleurs de lis au-delà des mers : mission et colonisation ; les essais de laïcisation de l'histoire canadienne ; la revanche des missionnaires* (les hommages de l'école historique américaine) ; *l'influence de l'idée missionnaire sur la formation du peuple canadien ; l'idée de colonisation devant l'opinion française* (concours que lui prêta l'idée missionnaire), etc.

[1] Les Jésuites voulaient civiliser, donc coloniser. Les sociétés de marchands installées en France n'en voulaient rien savoir : dans leur jalousie de retenir pour elles tous les profits du commerce, elles entendaient réduire le Canada à n'être qu'une terre de trafic, et n'y appeler d'autres habitants que ceux dont elles avaient besoin comme agents.

dans la noblesse, chez les populations rurales. La Providence permet qu'une terrible épreuve fonde dès ces premières années sur l'entreprise : les Anglais, installés déjà en Virginie, jaloux sans doute de la France, jaloux surtout de voir s'implanter en ce nouveau monde le catholicisme abhorré, envahissent Québec, et dispersent la mission (1629). Mais c'est un effondrement qui n'est que momentané : trois ans après, nous rentrons en possession de l'Acadie et du Canada, et alors s'ouvre pour ces deux terres une histoire d'héroïsme et de splendeur. Vingt-cinq années d'immigration française auront suffi pour que naissent deux peuples catholiques et français, le peuple acadien et le peuple canadien, voués à un si glorieux avenir.

C'est vraiment une merveilleuse époque que cette première moitié du XVIIe siècle, le siècle de Richelieu, époque de vitalité chrétienne débordante, d'efflorescence de toutes sortes d'œuvres de charité et de zèle, d'initiatives fécondes et généreuses que le pouvoir central est heureux d'encourager, jusqu'au jour où Mazarin inaugurera un régime de compression étatiste aveugle. — « Aucun règne après celui de S. Louis n'a plus d'éclat que le règne de Louis XIII dans l'histoire de la France religieuse, » dit M. Goyau. De cette histoire la fondation de l'Eglise canadienne n'est qu'un chapitre, — un chapitre où les tableaux les plus magnifiques, les épisodes les plus pittoresques se succèdent sans trêve comme par enchantement. Jamais nation chrétienne n'a brûlé d'un enthousiasme plus noble que n'a fait la France d'alors pour le Canada. Marie de l'Incarnation [1] et les Ursulines du Canada, Mme de la Peltrie, expédiée là-bas par S. Vincent de Paul et le P. de Condren, les Filles de la Miséricorde de Dieppe, les Messieurs de la Société de Notre-Dame de Montréal, les fils de M. Olier, M. de Maisonneuve ou le moine armé, parti pour le Canada à vingt-neuf ans, Jeanne Mance ou la religieuse laïque, une demoiselle de Langres que Dieu attirait, mais non le cloître, et à qui le P. Saint-Jure montra sa vocation au Canada, dans l'éducation des petits Hurons, etc., etc... Et il y eut des martyrs : il y avait eu, dès 1625, le Franciscain Viel, noyé par

[1] La Vénérable Marie de l'Incarnation, une des fondatrices du Canada français et chrétien, une des gloires aussi de la mystique française au XVIIe siècle : née à Tours en 1599, fille d'un négociant en soieries, favorisée de grâces extraordinaires des son enfance, appelée à la vie religieuse, mais, sur le refus de ses parents, obligée d'accepter le mariage, veuve au bout de trois ans avec un enfant de six mois (le futur dom Claude Martin, bénédictin, qui sera le premier biographe de sa mère), se débat pendant douze ans contre les nouveaux appels de Dieu, ne pouvant se résoudre à confier son fils à d'autres mains ; Ursuline enfin à trente ans, part pour le Canada, où elle se dévoue de 1639 à 1672, date de sa mort, type admirable de l'harmonie qui existe toujours entre le sens mystique authentique et le sens pratique. — Voir l'étude très solide qui lui a été consacrée par la *Vie Spirituelle* (novemb. et déc. 1922) et qui vous donnera d'elle une idée autrement exacte et précise que les longues pages de M. Bremond. — Les gens pressés liront toujours avec plaisir la brève notice de Jean d'Estienne, **Marie Guyard et les Ursulines au Canada** (in-18 de 33 p., 0 f. 30, Paris, Haton). — Ne pas confondre avec la Bienheureuse Marie de l'Incarnation, dans le monde Mme Acarie († 1618), l'amie de S. François de Sales et de S. Vincent de Paul, l'instauratrice en France de la réforme thérésienne du Carmel (dont on fait la fête, au diocèse de Paris, le 18 avril).

les sauvages avec un néophyte qui l'accompagnait, et inscrit au martyrologe de son Ordre... Il y eut, en 1642, le Jésuite Isaac Jogues, une des pages les plus émouvantes des Actes des martyrs de tous les siècles.

Le P. Jogues quittait Montréal le 1er août 1642 pour retourner à Ste-Marie, en terre huronne, emmenant avec lui, sur une flottille de douze canots, deux Français et une vingtaine de Hurons, l'élite de la chrétienté huronne. Soudain, au matin du 2 août, comme on venait d'atteindre le lac Saint-Pierre, les Iroquois apparaissent. Grand émoi dans la flottille, les uns voulant se cacher, d'autres combattre. Jogues songe à ceux de ses compagnons qui ne sont encore que catéchumènes et en hâte leur distribue le baptême, puisque peut-être la mort est là. Les Iroquois, contents de leur butin, allaient peut-être l'oublier ; mais il ne peut abandonner ces Hurons qui sont ses ouailles ; il se livre à l'ennemi. Et tout de suite on le bâtonne ; à coups de morsures, on lui meurtrit les pieds et les mains ; on lui arrache les ongles, on extirpe les os de ses deux index. Puis l'on se remet en marche. Quand le voyage se fait par terre, Jogues et ses compagnons servent de bêtes de somme ; quand on navigue, les Iroquois se délectent, dans le fond des canots, à « caresser » avec des alènes ou des éclats de bois leurs plaies béantes. Sur cette chair vive, on exerce les enfants à la cruauté, à voir le sang, à en jouir. Rencontre-t-on quelque caravane ou quelque campement, c'est de nouveau la bastonnade : tous les captifs, marchant lentement entre deux haies d'Iroquois, sont littéralement lacérés de coups. On brûle un doigt à Jogues ; on lui en broie un autre à coups de dents ; on force une captive chrétienne à lui en scier un troisième. Avec des couteaux on détache des lambeaux de sa chair, qu'on agite devant lui avec une joie frénétique. Pour lui, il voit, dans le supplice qui s'acharne sur ses doigts, « un châtiment miséricordieux du manque d'amour et de respect qu'il a eu en touchant au corps du Christ. »

On atteint ainsi l'hiver. Jogues alors devient esclave dans une famille iroquoise. Il a le bonheur au moins de connaître des heures de loisir, de faire oraison devant un arbre où il a sculpté une croix, s'aidant d'une paraphrase de l'Epître aux Hébreux qui est l'œuvre de Godeau, jadis poète de ruelles, aujourd'hui évêque de Vence et fervent de littérature sacrée. Il a le bonheur surtout de donner des âmes à Jésus-Christ : il fait, au cours de sa captivité, 70 baptêmes. Tout reste quand même à craindre : il voit sous ses yeux son compagnon de servitude, René Goupil, un Français, brutalement abattu pour avoir tracé sur le front d'un enfant le signe de la croix, dont les Hollandais, rigoureux calvinistes, disent que cela porte malheur.

Un jour il apprend qu'à Québec, et même à Paris, on s'agite pour lui, qu'on veut le soustraire aux mains des Iroquois. Il écrit aussitôt au gouverneur Montmagny : — « Que notre considération

n'empêche de faire ce qui est à la gloire de Dieu... Je me conforme de plus en plus à demeurer ici tant qu'il plaira à Notre-Seigneur. » — Une nuit cependant, il songe qu'il ne peut plus, dans la vie qu'il mène, rendre de services à son pays, que l'apostolat aussi lui devient impossible, puisque les sauvages que les Iroquois tiennent comme lui en captivité, jadis volontiers empressés à l'écouter et même à recevoir le baptême, maintenant s'écartent de lui comme d'une victime destinée au feu... Dans ces conditions, ne vaut-il pas mieux recouvrer, en s'évadant, la liberté de prêcher ?

Il accepte donc le plan d'évasion qui lui est offert (août 1643, un an après son départ de Québec). Il met à l'eau un canot qui le porte jusqu'au bateau hollandais. Là, on le loge à fond de cale, pour le cacher. Les Iroquois viennent le réclamer, font des menaces ; le capitaine hollandais leur offre, pour la rançon du captif, 300 livres qu'ils acceptent avec empressement. On le dirige sur la Nouvelle-Amsterdam (la future New-York, après sa cession à l'Angleterre en 1674), où la population protestante se presse autour de lui : — « Martyr ! martyr de Jésus-Christ ! » s'écrie, en embrassant ses membres mutilés, un luthérien venu de Pologne.

Enfin il arrive en France, où tout le monde veut entendre de sa bouche le récit de ce qui se passe au Canada. La reine-régente Anne d'Autriche elle-même demande à le voir, et décide d'urgence l'envoi de 60 soldats pour aider la colonie à lutter, et de 100.000 livres pour les équiper.

Puis, comme la mutilation de ses mains ne lui permet plus de monter à l'autel, on écrit à Urbain VIII, qui répond : — « Il serait indigne de refuser à un martyr du Christ de boire le Sang du Christ. »

Il a hâte de retourner au Canada. Il y rentre dans l'été de 1644. Villemarie, où on l'envoie, est en perpétuel qui-vive : les Iroquois rôdent toujours aux alentours ; ils ont capturé encore, cette année-là, un autre Jésuite, le P. Bressani, Italien, à qui ils n'ont laissé qu'un doigt de la main droite et qui ne sera libéré qu'au bout de quatre mois, par l'intervention hollandaise.

L'année suivante (juillet 1645), une entrevue solennelle a lieu, à Trois-Rivières, entre des délégués Iroquois et le gouverneur Montmagny. Un traité de paix est signé ; on peut croire la navigation sur le Saint-Laurent redevenue libre ; les PP. Jogues et Bressani, qui connaissent la langue, retournent comme apôtres chez les Iroquois : « Ils ont embrassé comme amis, écrit le P. Vimont, ceux qui ont déchiré leur corps, arraché leurs ongles et coupé leur doigts, en un mot, ceux qui les ont traités en tigres. » M. de Maisonneuve ira, dans un voyage à Paris, préparer le couronnement de l'œuvre en réclamant un évêque pour la Nouvelle-France ; mais il faudra douze années encore, et d'autres guerres, et des martyrs [1], avant que se réalise son rêve.

[1] Le P. Jogues d'abord, qui reçut le coup de grâce en 1647 ; le P. Daniel, en 1648 ; les PP. de Brébeuf et Gabriel Lalemant, au carême de 1649 ; les PP. Garnier et Chabanel, en décembre de la même année ; le P. Buteux, en 1652 ; le P. Garreau, en 1654 ; etc. — Tandis que les Jésuites tombaient ainsi au Canada pour Dieu et pour la France, ils se voyaient accuser, en France, dans les polémiques jansénistes, de s'occuper surtout, là-bas, d'acheter des fourrures et de thésauriser.

L'accord enfin se fit entre Rome et la France pour donner un Vicaire apostolique au Canada, qui fut François de Montigny-Laval, désigné par les Jésuites (dont il avait été l'élève aux collèges de La Flèche et de Clermont), sacré à Paris, à St-Germain-des-Prés, le 8 décembre 1658.

On sera heureux de relire, — et ce sera un fruit de la publication de M. Goyau de mettre nombre de lecteurs en goût de lire pour la première fois, — le magistral ouvrage publié l'an dernier par M. Lauvrière, **La Tragédie d'un peuple, Histoire du peuple acadien** *de ses origines à nos jours* (2 vol. gr. in-8 de 518 et 597 p., 65 photogravures hors texte, et 22 cartes, 45 f., Paris, Bossard). M. Lauvrière, professeur au Lycée Louis-le-Grand, est de longue date un fervent de la littérature américaine. Nous avons étudié jadis ici son *Edgar Poë ;* et c'est l'étude de l'*Evangéline* de Longfellow qui l'a orienté vers les malheurs et les gloires du peuple acadien. L'Acadie, ou la Cadie, c'est la péninsule à l'embouchure du St-Laurent, vaste deux fois comme la Sicile, et dénommée ensuite Nouvelle-Ecosse après sa cession à l'Angleterre par le traité d'Utrecht en 1713 (on y a englobé parfois aussi les îles adjacentes du Cap-Breton, de Madame, du Prince-Edouard, et les parties proches du continent américain).

L'origine du peuple acadien ne se perd pas, comme c'est le cas d'ordinaire pour les origines, dans la nuit des temps : elle est en pleine lumière : c'est un rameau de l'ancienne France, transplanté outre-mer sous Henri IV. C'est le premier établissement européen de l'Amérique du Nord : quelques familles françaises seulement au début, en 1605 ; puis, à la suite de nouvelles émigrations, une cinquantaine de familles en tout vers 1650. Ce sont ces cinquante familles qui ont donné naissance au demi-million d'Acadiens actuellement vivants répartis pour la plupart en Acadie même et dans la province canadienne voisine, le Nouveau-Brunswick, les autres à travers le Canada continental. Louis XIV, en les cédant en 1713, avait stipulé des garanties que l'Angleterre n'osa pas d'abord éluder trop brutalement. Elle s'en tient d'abord à la ruse, aux promesses, aux menaces ; puis, sous la pression réitérée des colons qui ont juré de déraciner la race maudite, un beau jour de 1755, le 5 septembre, le gouverneur édicte la déportation en masse du peuple acadien. On commence le jour même, et cela dure jusqu'en novembre. Ils étaient 10.000 : il n'en resta pas un seul en Acadie. On avait confisqué tous leurs biens ; on avait pris à tâche surtout de détruire les familles, séparant le père de la mère, et les parents des enfants, et les dispersant sur toutes les routes d'Amérique, en Maryland, en Californie, en Floride, sur les routes d'Angleterre aussi. Les rois d'Assur et de Babylonie avant J.-C., les Barbares des grandes invasions des Vᵉ et VIᵉ siècles ont-ils fait pis ?

Et ce qu'il y a de merveilleux, c'est que cette race ainsi dispersée a gardé sa religion, sa langue, sa foi en la France, et qu'au cours du XIXᵉ siècle ils ont fini par réintégrer la terre de leurs ancêtres du temps d'Henri IV et de Louis XIII. Une natalité encore plus glorieuse que celle du Canada a triomphé de tout. Ils ont reconquis la Nouvelle-Ecosse, entamé le Nouveau-Brunswick. Ils reprennent pied à pied leur place ; ils ont obtenu des écoles, des prêtres, des évêques de leur langue ; ils ont des députés et des sénateurs aux Parlements du Nouveau-Brunswick et de la Nouvelle-Ecosse, et aux Chambres fédérales d'Ottawa ; pour la première fois enfin en 1923, un acadien, M. Veniot, a été nommé premier ministre de la province canadienne du Nouveau-Brunswick.

M. Lauvrière, qui ne songeait d'abord qu'à une édition d'*Evangéline*, a été empoigné par son sujet ; et tous ses lecteurs l'ont été à sa suite. Peu de livres ont eu un tel succès ; des conférences partout se sont organisées pour faire connaître l'Acadie chez nous. Un

comité France-Acadie, qui comprend des personnalités comme Mgr Baudrillart, le maréchal Fayolle, René Doumic, René Bazin, Hanotaux, etc., s'emploie à activer les relations entre la France et ces enfants qu'elle a trop longtemps oubliés, à assurer chez eux le développement de la culture francaise.

Un des leurs, le Frère Victorin, criait récemment très haut à de jeunes acadiennes :

« N'ayez pas honte de votre sang latin, de votre riche parler acadien... Ne baissez pas votre tête brune devant le pâle anglo-saxon... Non, jamais !... Ils tiennent, en ce moment de l'histoire, la terre et la mer. Oui ! ils ont presque toute la puissance et presque tout l'argent. Oui encore ! Mais, aussi vrai qu'il y a un Dieu au Ciel, ils ont du sang sur les mains, et vous avez une palme dans les vôtres !... De sorte qu'en toute justice, étant les fils des bourreaux et vous les filles des martyrs, c'est à eux de courber la tête. »

Les deux volumes de M. Lauvrière sont une mine où l'on puisera à pleines mains et à plein cœur pour intéresser et enflammer la jeunesse de nos patronages, de nos cercles d'études. Il faut que pas un Français n'ignore cette « tragédie d'un peuple, » comme dit M. Lauvrière, cette « histoire pathétique du peuple acadien, » comme le P. de Grandmaison intitule le travail très développé qu'il a consacré à la question l'an dernier dans les *Etudes* (20 avril et 5 mai), à propos du livre de M. Lauvrière.

VII. — Le succès du grand ouvrage de M. Auguste Gauvain, **L'Europe au jour le jour,** dont le tome XIV et dernier a paru en 1923, a déterminé M. Albert-Petit à nous donner un recueil qui en fera le digne pendant, **La France de la guerre** (3 vol. gr. in-8 de 488, 512 et 610 p., les deux premiers à 12 f., le 3e à 15 f., Paris, Bossard). Les deux auteurs sont l'un et l'autre rédacteurs au *Journal des Débats,* l'un pour la politique extérieure, l'autre pour la politique intérieure. Ce sont leurs articles quotidiens qu'ils ont recueillis dans ces deux publications. M. Gauvain a fait remonter son recueil à la *Crise Bosniaque* de 1908-1909, qui, déchaînée par Æhrenthal, fut vraiment le prélude et l'annonce infaillible de la grande guerre ; et il le poursuit jusqu'à l'entrée en vigueur des traités de paix, en janvier 1920. M. A.-Petit ne remonte qu'à la déclaration de guerre en août 1914 et s'arrête au lendemain des signatures échangées à Versailles le 28 juin 1919. M. Gauvain a reproduit ses articles sans y rien changer ; et tout le monde a été émerveillé de la clairvoyance extraordinaire dont ils témoignent, lus à distance et après la justification qu'en ont apportée les faits, clairvoyance qui n'a eu d'égale que la cécité inimaginable (et incurable) de certains de nos hommes politiques. La tâche dévolue à M. A.-Petit était moins ardue, surtout en ces années de guerre où l'union sacrée imposait aux querelles religieuses un silence au moins relatif. Mais les questions de politique intérieure dont il a eu à s'occuper n'ont rien perdu de leur actualité, non plus que les questions de politique extérieure qui furent le lot de M. Gauvain. Ce n'est pas d'hier que datent les difficultés économiques, financières et sociales où nous nous débattons. Elles remontent aux années de guerre ; et une fois de plus la lecture de ces pages rétrospectives de M. A.-Petit montre co ment tout se tient et s'enchaîne dans la vie d'un peuple. De ce point de vue, son recueil demeure un document inappréciable pour l'intelligence de l'après-guerre. Mais quel tableau admirable surtout il nous trace de « la France de la guerre ! » Il y eut les défaillances de politiciens, les crimes de plusieurs ; mais, par-dessus tout cela, il y avait la France, et qu'elle fut grande et belle dans sa sérénité, son héroïsme, son indomptable volonté de vaincre ! — Le tome I va d'août 1914 à mars 1916 ; le t. II s'arrête à septembre 1917 ; le t. III, à juillet 1919. Chacun des trois volumes se termine par un Index des noms propres, qui permet de retrouver instantanément le renseignement dont on a besoin.

Recueil d'articles aussi que **Les Nuits d'épreuve et la mémoire de l'Etat,** de Charles Maurras (in-12 de 124 p. sur alfa, 4 f. 50, Nouv. Libr. Nationale). C'est la Chronique du bombardement de Paris, écrite au jour le jour, ou plutôt à la nuit la nuit, par un homme dont le cœur intrépide était tout à l'ivresse de courir pendant quelques instants trop brefs les risques du front, mais dont l'esprit lucide n'a cessé de dénoncer la carence de l'Etat : les Français ont été admirables ; mais « quelque chose a manqué, sans conteste possible, pendant cette guerre et depuis cette paix. Cette chose, c'est l'Etat... Dans la carence de l'Etat, nous n'avons su ni ce que nous voulions, ni ce qu'il nous fallait au terme de la défense victorieuse... Maintenant nous exploitons juridiquement et péniblement ce mauvais traité. »

Silhouettes de guerre, par René Sauliol (in-12 de 130 p., 4 f. 50, Paris, Berger-Levrault) : œuvre d'un homme qui avant la guerre comptait au nombre de nos bons écrivains militaires (*Villars et la manœuvre de Denain, Turenne et la Campagne en Alsace de 1674, Frédéric II et la campagne de 1757,* etc.) et qui se révèle ici très pénétrant psychologue. Silhouettes anonymes. Il portraiture non des individus, mais des types : les pionniers, les grenadiers, les téléphonistes, le pigeon voyageur, l'ordonnance, le médecin, l'infirmier-major, l'aviateur, l'amputé, l'aveugle, le réformé, l'embusqué, le cuistot, l'aumônier, etc., etc... L'aumônier : « Ce qu'on admire en lui, non, ce n'est pas lui-même. C'est la religion que, prêtre, il représente... Elle apparaît en lui, dans toute sa grandeur, sa majesté, sa force. En lui, elle vous enveloppe, elle vous prend. On la sent en lui plus forte que le monde. D'un geste il vous courberait à genoux... Un Aumônier est un prêtre. La mort domine tout ici... »

Lettres d'un chef à ses fils, par le général Humbert, préface du maréchal Foch, introduct. de L. Madelin (in-12 de 144 p., 5 f., Paris, libr. des Jeunes). Humbert, mort le 9 novembre 1920 gouverneur de Strasbourg, un de nos meilleurs « chefs, » entraîneur d'hommes incomparable, un des sauveurs de la France dans la tragique semaine finale de mars 1918 et dans la semaine du 7 au 13 juin de la même année, et un chrétien, cf. *Ami* 1919, p. 998. On a publié dans la *Revue des Deux Mondes* ses lettres des années de guerre à ses deux fils, jeunes officiers. On les recueille aujourd'hui en volume. Il n'y a guère de lecture plus saine pour les jeunes âmes, plus apte à créer cette « atmosphère de confiance, d'énergie et d'activité » que Foch était assuré de respirer partout où était Humbert. Confiance toute appuyée sur Dieu : à chaque page se trouvent au bout de sa plume des formules comme celles-ci : « Dieu aidant, la victoire paiera tout cela... J'ai confiance et Dieu m'aidera... Le généralissime supérieur, c'est Dieu ; il choisit les hommes pour des desseins à Lui. Il n'y a qu'à se conformer à ses intentions... Mais je compte surtout sur l'assistance de Dieu : qu'il daigne m'inspirer et soutenir mes troupes !... Que Dieu t'assiste, te garde à notre affection, qu'il soutienne et couronne des

lauriers de la victoire tes chasseurs... Conserve ton moral, fait de confiance dans la victoire, de confiance en Dieu... »

Ses dernières paroles aux siens, au moment de recevoir le saint Viatique, furent celles-ci :

« Il ne faut pas en vouloir à Dieu. Nous avons été des privilégiés. Pendant la guerre nous n'avons guère souffert. Nous avons été comblés. Il ne faut pas pleurer... *J'y tiens essentiellement.* Je fais de bon cœur le sacrifice de ma vie, pour Dieu, oui, pour la France. Ce n'est qu'une séparation, une simple séparation... Nous nous retrouverons. Adieu, mes enfants, je vous ai bien aimés. »

Lettres d'un Soldat, par Eugène Lemercier ; **Notes**, suivies de *Lettres inédites*, par le même (vol. in-12 de XXXIV-184 et XXXIX-108 p., riches illustrations hors texte, à 6 f. 75 l'un, Paris, Berger-Levrault) : lettres et journal de guerre d'un jeune peintre disparu à vingt-sept ans, au printemps de 1915, dans les combats des Eparges. Lettres adressées pour la plupart à sa mère et à sa grand'mère, à quelques amis aussi. C'était un peintre promis au plus brillant avenir, et déjà célèbre : André Michel et André Chevrillon ont écrit, en tête de ces deux recueils, de fort belles préfaces. C'était une âme très grande, très élevée, toute vibrante, et chrétienne, pleine vraiment de la pensée de Dieu parmi les misères de la guerre :

« Tu vois, chère mère, combien Dieu dispense de grâces bien au-dessus des misères acceptées... J'ai payé cher, mais j'ai eu des instants de la solitude pleine de Dieu... Jusqu'ici ton amour et la Providence ne m'abandonnent pas... Après tant de grâces je devrais avoir plus de confiance et je veux faire mes efforts pour m'abandonner à Dieu, mais les temps sont durs...

« Nous voici de nouveau sous la garde de Dieu. Nous partons à deux heures pour la tempête. Je vous aime et je vous confie tous trois à la Providence. Que tout événement nous trouve prêts. En pleine force d'âme, c'est ma prière pour vous comme pour moi. Espoir quand même, mais, avant tout, sagesse et amour. Je vous embrasse sans rien formuler d'autre. Toute ma pensée se concentre vers un devoir laborieux (lignes datées du soir de Pâques 1915, l'avant-veille de sa mort)... (Le lendemain, 5 avril) : Chère mère et chère grand'mère, Nous partons. Courage. Amour et Sagesse... (Le même jour, vers midi) : Nous voici à l'épreuve. Jusqu'à présent rien n'indique l'abandon des grâces. A nous de nous efforcer toujours de les mériter... Prions pour être soutenus encore au milieu de tout ceci !... (Le lendemain, 6 avril, midi, au moment de partir pour le combat où il disparut) : A midi, nous voici sur l'extrême position d'attente. Je t'envoie tout mon amour. Quoi qu'il arrive, la vie aura eu de la beauté. »

Six mois auparavant, il écrivait : « Sache qu'il y aura toujours de la beauté sur terre et que l'homme n'aura jamais assez de méchanceté pour la supprimer. J'en ai recueilli assez pour meubler une vie... Il est une chose que nul ne pourra nous arracher, c'est le trésor d'âme que nous avons amassé. »

« La mort sévit, mais elle ne règne pas... J'ai la certitude que *nous faisons de la vie.* Pour qui et pour quand ? Peu importe. Ce que je sais et qui m'est affirmé au plus profond de moi, c'est que la moisson du génie français sera engrangée et que l'intellectualité de notre race ne pâtira pas des coupes profondes qui y ont été faites... La vraie mort serait de vivre dans un pays vaincu... J'ai noté dans un admirable article de Louis Veuillot cette phrase : *O mon Dieu, ôtez-moi mon désespoir et laissez-moi ma douleur !* Oui, nous ne devons pas méconnaître ce fécond enseignement de la douleur ; et sans doute, si je reviens de cette guerre, j'en rapporterai une âme enrichie et façonnée. »

« J'ai enfin compris ce que c'était de faire quelque chose pour l'amour de Dieu... Je t'envoie mon amour extraordinairement libéré. Embrasse grand'mère et sois joyeuse dans la joie de Dieu... Je vous aime et me confie en Dieu... »

« Maintenant je sais ce que c'est que la vie : c'est l'instrument qui défriche le chemin de l'âme vers l'Absolu... »

Déjà quelques mois avant la guerre, il groupait les belles figures expressives de son chef-d'œuvre *Contemplation* autour de ce thème moral : — « Tout geste humain conduit à la contemplation des choses éternelles. »

Ah ! quelles nobles âmes la guerre nous a ravies ! ravies après les avoir enrichies et façonnées, comme il le dit !

C'est à un tout autre ordre d'idées que nous convie le colonel Rézanof, jadis procureur de la justice militaire dans l'armée russe impériale, et le plus pénétrant des connaisseurs des doctrines et des agissements communistes : voir ce qu'on a dit ici, 1922, p. 311, de sa *Troisième Internationale Communiste*. Il nous présente aujourd'hui **L'Idéologie du Communisme** (in-16 de 110 p., 2 f. 70, Paris, Bossard). Qui connaît le communisme ? Personne. On le dédaigne ; et les brochures mêmes de propagande bolcheviste dissimulent soigneusement les grandes idées fondamentales du parti, pour ne fixer l'attention du public que sur des phénomènes peu importants de la vie quotidienne. Il faut le connaître pourtant si l'on veut le combattre. Il faut lire donc les pages rigoureusement documentées où le colonel R. nous expose les cinq idées qui sont à la base de l'action communiste : idée de l'organisation soviétique de l'Etat, idée de la dictature du prolétariat, idée de la guerre civile, idée de l'action internationale (ce qui distingue la IIIe Internationale, ou Internationale de l'action, de la IIe), idée enfin de la militarisation du parti communiste, qui réalise l'unité de tous ses membres et fait aux communistes une situation toute particulière parmi les organisations politiques. Un chapitre final sur *la Terreur rouge* est ce que nous avons lu de plus documenté et de plus expressif sur la sauvagerie soviétique.

La Chambre en délire, par R. de Villeneuve-Trans (in-12 de 158 p., 6 f., Bossard) : notes d'un diplomate qui a eu la curiosité de suivre quelques-unes des séances les plus décisives du Parlement, en mai et juin 1923. Les impressions et leçons qu'il en rapporte n'ont rien d'optimiste, comme l'indique assez le titre dans lequel il les présente. Pourquoi le Bloc national a-t-il échoué ? « Parce qu'il s'est constitué trop vite ; on a tout improvisé, programmes et candidats. Les élections faites, le parti national s'est dissous en fumée... » On a songé surtout à préserver notre édifice politique des atteintes de la démagogie, plutôt qu'à le reconstruire sur des bases nouvelles. Pour reconstruire, il eût fallu des principes...

Le retour de Barrès à sa terre et à ses morts, par Henry Bordeaux (in-16 de 103 p., 6 f., Plon) : souvenir de la journée du 10 décembre 1923 à Charmes, au cimetière où Barrès dort son dernier sommeil, et souvenir de toute l'œuvre de Barrès, notre grand pourvoyeur de lyrisme, le grand animateur d'âmes, « notre plus grand poète..., si le poète est celui qui sait imposer des contours à nos désirs, réveiller par ses accents nos vouloirs, exprimer par les rythmes le bouillonnement confus d'une époque qui, avant de passer, cherche à fixer en quelques formules sa sensibilité... Une prose ailée ne ravit-elle pas à la poésie son pouvoir et même ne garde-t-elle pas plus d'aisance dans la poursuite de l'expression exacte ? Un Bossuet, un Pascal ne furent-ils pas les plus grands poètes lyriques du XVIIe siècle ?... »

VIII. — Deux bonnes nouveautés sur le Maroc : — 1° **Le Maroc s'éveille...**, par Pierre Daye (in-12 de 208 p., 6 f. 75, Berger-Levrault) : aperçu très vivant, très pittoresque, de l'œuvre de Lyautey au Maroc, Casablanca,

Rabat, Salé, Marrakech, Meknès, Moulay-Idriss-la-Sainte, Fez, Tanger... Pourquoi ce développement si rapide ? C'est que Lyautey « a joui d'un pouvoir presque absolu et qu'on lui a fourni les moyens d'en user, » tandis que, si ailleurs on a commis tant d'erreurs, la faute en est à la dépendance où certaines colonies sont placées vis-à-vis d'hommes politiques...

Et 2° **Tanger, Fès, Meknès,** par Pierre Champion (collection *Les Villes d'art célèbres,* gr. in-8 de 160 p., 105 gravures, 3 plans, 12 f., Paris, Laurens). Nos lecteurs savent si le Maroc est un pays d'art au premier chef : nous leur avons dit, cette année même, p. 81, l'enthousiasme de M. Emile Mâle lors de son récent voyage au Maroc, à la vue de toutes ces merveilles architecturales de l'art arabe, tout autrement éclatantes ici qu'en Turquie. C'est au Maroc que M. Mâle a retrouvé les modèles arabes de quantité de motifs décoratifs de notre art roman. De ce zèle de nos architectes romans à imiter l'ornementation arabe, nos lecteurs trouveront la preuve par l'image à travers les multiples illustrations du livre de M. Champion. M. Champion nous fait l'histoire, si peu connue et si pittoresque pourtant, de ces vieilles villes marocaines. Il dédie son livre au maréchal Lyautey, ce qui est toute justice : car le maréchal a compris immédiatement la nécessité de veiller à la conservation définitive de cet art, voué à une disparition inévitable si des mains européennes n'en prenaient soin : « Jamais un homme du Moghreb n'a, de sa propre initiative, réparé ni restauré quoi que ce soit, » disait déjà tout à l'heure M. Pierre Daye. Le livre de M. Champion, comme celui de M. Daye, fera aimer le Maroc ; et nous avons, nous prêtres, pour l'aimer et nous y intéresser, de tout autres raisons encore que les artistes et les politiques [1].

Raguse, une autre antiquité, chère toujours aux touristes pour la beauté de son site, au pied du Monte Sergio sur l'Adriatique, plus encore pour la richesse des souvenirs qu'elle évoque, qu'elle a évoqués sous la plume de M. Abel Bonnard, au cours de sa récente croisière en Adriatique *(Revue de Paris,* 15 avril et 15 mai) : fondée au VII^e^ siècle par les fugitifs d'Epidaure et de Salone (que venaient de ravager les Avares), sujette d'abord des Empereurs d'Orient, puis, à partir du XIII^e^ siècle, république indépendante, rattachée seulement aux Hongrois d'abord, puis (après la ruine de la Hongrie en 1525) aux Turcs par d'assez vagues liens de vassalité qu'elle-même avait sollicités pour se protéger de l'envahissante Venise et de l'Autriche. République minuscule, prise entre les montagnes et la mer, distribuée en sept comtés gouvernés par sept chefs tirés du sein de la noblesse, mais très prospère avec sa flotte qui sillonnait toute la Méditerranée et s'en allait porter le pavillon de saint Blaise jusqu'aux Indes et aux Antilles. Ses paysans, tous propriétaires, s'ingéniaient à faire valoir les moindres parcelles du sol, construisant des terrasses pour en augmenter la superficie. Sa noblesse, composée d'environ 40 familles, était une des plus anciennes de l'Europe, très instruite, groupée en deux partis, les Salamanquais et les Sorbonnais, ainsi dénommés selon l'Université où les jeunes gens de chaque groupe étaient allés faire leurs études. Les Salamanquais méprisaient de tout leur cœur les Sorbonnais. Ils étaient riches et regardés comme intègres, au lieu que les Sorbonnais, pauvres pour la plupart, ne se faisaient pas faute de combler cette lacune, quand ils obtenaient une charge qui le leur permît. La bourgeoisie aussi était partagée entre deux confréries, et la confrérie de St-Antoine traitait de haut celle de St-Lazare. Mais ces rivalités n'allaient pas très loin ; et les mœurs à Raguse passaient pour être d'une extrême douceur. Raguse fut la première ville, nous dit-on, où l'on ait ouvert des hospices pour les enfants trouvés, et le seul Etat qui ait toujours interdit le commerce des esclaves. Un Grand Conseil où entraient tous les nobles décidait les principales affaires ; un Petit Conseil gouvernait avec le Recteur. Celui-ci était élu pour un mois et habitait le Palais Rectoral (encore debout ; date de la fin du XV^e^ siècle) ; mais, de peur que la majesté rectorale ne s'abîmât dans la bonhomie environnante, il n'en devait pas sortir de jour, sinon quand il avait à paraître en pompe, précédé de 24 huissiers et d'une bande de musiciens.

Un tremblement de terre renversa Raguse de fond en comble en 1667. Elle fut rebâtie aux frais du pape et des rois de France et d'Angleterre, et subsista dans son indépendance jusqu'au début du XIX^e^ siècle. Conquise par les Français en 1806, Napoléon l'annexa ensuite au vaste gouvernement qu'il créa en 1809 sous le nom de Provinces Illyriennes (Carinthie, Carniole, Tyrol oriental, Istrie, Frioul, Croatie méridionale, Bouches de Cattaro) et sous l'administration de Marmont, « duc de Raguse. » Les Provinces Illyriennes formèrent, après la chute de Napoléon, le royaume d'Illyrie, attribué à l'Autriche, et dont le nom même disparut en 1849 pour constituer les trois provinces du Littoral, de Carinthie et de Carniole. Raguse aujourd'hui est yougoslave (population, une dizaine de mille âmes, serbo-croates). Ce destin de Raguse inspire à M. Abel Bonnard de touchantes réflexions :

> Parmi tout ce qu'a détruit le monde moderne, rien n'est plus digne de regrets que ces petits Etats. Ils n'avaient pas le matérialisme des grands. C'étaient des refuges pour l'homme. Leur constitution agissait sans effort et sans violence, offerte à l'examen des curieux comme ces petites machines qui fonctionnent innocemment et sans rien broyer, uniquement pour démontrer la marche des grandes. De pareils asiles auraient plus de raisons d'être que jamais. On y vivrait en société, sans être loin de la nature. Ils réuniraient tous ceux qui s'adonnent encore aux nobles travaux qu'empêche et que contrarie la brutalité des grandes villes. Ce seraient des capitales, sans le poids inutile des multitudes... A Raguse, la vie semble filtrée de ce qu'elle garde ailleurs de grossier. Je la reverrai toujours, assise d'un air de dame au milieu de ses quelques fleurs, au bas de la côte aride et morose. Petite reine solitaire, prends dans mes souvenirs le rang qui t'est dû, monte à l'un des trônes de ma mémoire !

Autre question, d'une archéologie beaucoup plus reculée encore : la conquête romaine a-t-elle été un bienfait pour la Gaule ? Jadis on répondait généralement oui. Notre nouvel académicien, M. Camille

[1] Voir, sur le Maroc, la lettre, aussi précise que pressante, de Mgr Dreyer, Vicaire apostolique de Rabat, dans *Missions catholiques* du 6 juin 1924. Population, dit-il : 5.400.000 musulmans, 100.000 juifs, 60.000 chrétiens.

Jullian, qui a fait de l'*Histoire de la Gaule* (en 7 gros vol., dont le dernier est sous presse) l'œuvre de sa vie, n'a pas d'abord songé, dans son brillant essai de jeunesse, *Gallia,* à révoquer en doute l'opinion commune. Il a d'abord répété, comme tout le monde, que Rome a rendu à la Gaule beaucoup de services, dont le premier et le plus essentiel a été de la sauver de l'invasion et de la barbarie germaniques : « La Gaule n'avait pas le choix entre les deux dominations ; en la débarrassant des Germains, même au prix de sa liberté, Rome l'a préservée de la barbarie et a peut-être sauvé sa race et son existence historique... » Depuis, trente ans d'études ont modifié son point de vue et le point de vue de plusieurs autres à sa suite (cf. *Ami* 1923, p. 478, et la charmante présentation qui vient de nous être faite de son œuvre par M. Albert-Petit, *Revue Bleue* du 5 avril).

Il ne croit plus maintenant que la conquête romaine ait été un bienfait pour la Gaule. Il estime que la Gaule était capable de se civiliser sans passer par le creuset de l'empire romain, qu'elle aurait évité ainsi les crimes et les massacres dont la conquête de César s'est accompagnée, et que la forme de culture où elle serait arrivée par sa propre évolution aurait été plus originale, partant plus intéressante que celle dont elle a reçu l'empreinte par imitation et par reflet.

On dit que la Gaule était incapable de se défendre contre les Germains. Où en est la preuve ? C'est là un refrain qui nous est venu de César, de Tacite et autres Romains, tous gens payés pour parler ainsi. Nous avons les Commentaires de César ; nous n'avons pas ceux de Vercingétorix. Mettons que les Gaulois eussent été battus par Arioviste : cela prouve-t-il que leur défaite eût été éternelle ? Ils n'ont jamais fait figure de peuple dégénéré ; ils ont été plus souvent envahisseurs qu'envahis. César a triomphé d'Arioviste en une bataille ; il lui a fallu huit campagnes pour réduire la Gaule. Nous aussi, nous avons été battus en 1870 : si les Anglais en avaient pris prétexte pour conquérir notre pays, ils auraient pu dire, eux aussi, dans leurs Commentaires, qu'ils nous avaient sauvés de la barbarie germanique.

On dit que les Gaulois étaient paralysés par des divisions perpétuelles. Ils avaient conscience pourtant de leur unité. La vieille Celtique avait été unifiée, au ve siècle, sous un roi unique, installé au pays des Bituriges, le vénérable Ambigat, confident des dieux comme Numa, et mort aussi plein de jours que Nestor. Au IIe siècle, c'est le massif central qui avait été le noyau de l'unité : la Gaule eut alors un empire arverne, sous le roi Bituit, à qui les Romains ont eu affaire quand ils sont intervenus au secours de Marseille, et dont ils n'ont triomphé que par trahison et mauvaise foi. Et si elle s'est trouvée si divisée en face de César, c'est que Rome, suivant sa politique invariable, n'avait cessé de travailler, depuis un demi-siècle, à y semer les jalousies entre peuples et entre classes.

La Gaule indépendante avait les éléments d'une nationalité : limites naturelles, une âme collective supérieure aux accès de particularisme, un lien fédéral et moral qui préparait à l'unification politique, des pèlerinages annuels d'où rayonnait une foi au même idéal. Les peuples gaulois avaient le tort de se combattre sous le moindre prétexte ; mais, s'ils se traitaient en ennemis, jamais ils ne se considéraient comme étrangers. On se bat entre frères. Il y avait un patriotisme gaulois, donc une patrie gauloise. Les peuples gaulois faisaient comme les cités grecques : qui a jamais accusé les Grecs de n'avoir pas le sentiment de ce qu'il y avait entre eux de commun ?

La domination romaine n'a pas fait perdre à la Gaule cette conscience de son unité. Bien au contraire. L'assemblée annuelle des délégués des 60 cités gauloises, au confluent sacré du Rhône et de la Saône, autour de l'autel de Rome et d'Auguste, est bien une assemblée nationale : les trois provinces administratives de la Gaule chevelue forment un peuple pour cette occasion.

M. Jullian ne conteste pas les avantages de la paix romaine : grands travaux d'utilité publique, routes, aqueducs, écoles, etc. Il se demande seulement si les fruits donnés par cette greffe étrangère valent ceux qu'aurait produits le sauvageon autochtone qui se serait développé plus lentement, plus originalement aussi. Rome a accéléré en Gaule la civilisation matérielle ; mais les idées morales et religieuses de nos aïeux, telles qu'elles ont été mises en lumière par les travaux de M. Déchelette, étaient incomparablement supérieures aux idées romaines. On va répétant que la romanisation de la Gaule a favorisé la marche de l'Evangile en notre pays : comment cela ? Par Marseille, ville grecque, qu'est-ce qui empêchait les premiers apôtres du Christ de remonter la vallée du Rhône comme ils l'ont fait ? Ils ne se seraient pas heurtés à la corruption romaine ; et les persécutions, à supposer qu'elles aient surgi ici ou là, n'auraient pas été en tous cas plus féroces que les édits impériaux. Voir dans l'unité romaine le véhicule nécessaire de la foi chrétienne, c'est un préjugé assez apparenté au préjugé qui voulait voir jadis dans les grandes invasions des Barbares du ve siècle la condition de la régénération de notre Occident (cf. *Ami,* p. 84). Bénissons la Providence, qui a daigné se servir de tout, même de la Rome impériale du Ier siècle, même des Germains du ve, pour faire de nous ce que nous sommes ; mais ne croyons pas qu'il y ait pour elle des maux nécessaires. Comme le dit M. Jullian, « expliquer le lien des événements ne doit pas être une manière d'en estimer nécessaire la succession. »

IX. — M. Victor Giraud a publié dans *Revue des Deux Mondes* du 15 mars et recueille en plaquette in-12 de 64 p., 3 f., libr. des Jeunes, **Le Suicide de la France.** Titre qui dit tout. C'est un appel aussi vibrant que méthodique et rigoureusement documenté.

Les faits d'abord : ils sont évidents, les preuves

en sont multiples : dans les douze années qui ont précédé la guerre, l'Italie s'accroissait de plus de 3 millions d'habitants, les Iles Britanniques de plus de 4 millions, l'Allemagne de plus de 9 millions, la France de 800.000 âmes : à plus d'une reprise même (en 1900, en 1907, en 1911, au premier semestre de 1914), le chiffre des décès l'emporte chez nous sur celui des naissances. Etonnez-vous qu'un écrivain japonais dise : « La France est absolument pourrie au cœur. Sa population diminue de jour en jour, et il n'est pas déraisonnable de croire qu'elle disparaîtra du rang des nations vers la fin de ce siècle. » Depuis la guerre, la natalité s'est relevée un peu en 1920 et 1921 : plus de 800.000 naissances, mais pour retomber à 759.000 en 1922. Et que sont d'ailleurs nos 834 000 naissances de 1920 en face des 1.155.000 naissances italiennes, des 1.193.986 naissances britanniques, des 1.512.162 naissances allemandes ?

Les *conséquences* de ces faits : la guerre de 1914, et, pour l'avenir, l'impossibilité de contenir militairement une Allemagne surpeuplée.

Leurs *causes,* qui sont diverses, mais dont la principale, et la décisive, est d'ordre moral : si, depuis un siècle, et plus particulièrement depuis un demi-siècle, la France, jadis si féconde, est devenue un pays de célibataires et de fils uniques, c'est que la moralité française a baissé.

Les *remèdes :* multiples aussi : les uns, d'ordre juridique et social (vote familial, vote féminin, sursalaire familial, primes et subventions aux nombreuses familles, impôt sur les célibataires et les ménages sans enfants, lutte contre tous les fléaux sociaux qui menacent la famille et la race, réforme du régime successoral...). Aucune de ces réformes n'est à négliger. Mais c'est surtout l'état moral de la France qui est à réformer ; c'est une mentalité nouvelle qu'il s'agit de créer, ou plutôt de refondre et de rajeunir. Et ce n'est pas telle mesure, telle loi particulière qui réalisera cette merveille :

> Si nous n'en venons pas là, la France, par sa victoire, n'aura fait que hâter l'heure implacable du destin. Elle est, d'ores et déjà, virtuellement rayée du nombre des grandes nations, et nos 1.400.000 martyrs seront tombés en vain. Combien il eût été plus simple de ne pas lutter, d'accepter l'inévitable, et de tendre tout de suite les bras au vainqueur, pour qu'il les charge des chaînes de la servitude !... O morts très aimés, vous qui si généreusement vous êtes immolés pour que la France vive, vous qui avez préféré la mort à la honte, nous ne donnerons à personne le droit de proférer pareil blasphème... Nous serons dignes de vous. Comme vous, nous ferons tout notre devoir... Nous apprendrons de vous à mieux vivre... Nous prêcherons la vie et nous créerons de la vie. Et nous ferons à nos enfants une France si grande, si sage et si belle que l'étranger, après avoir douté d'elle, la saluera d'un regard d'envie et d'admiration.

Pour l'unité des forces catholiques : l'Union catholique, par A. Bessières, S. J. (in-12 de 254 p., 6 f., Paris, de Gigord). Ah ! le beau titre ! et le grand programme ! Qui le pourrait mieux remplir que le P. Bessières, l'organisateur de toutes les Croisades à l'intérieur ? Une vue d'ensemble sur les vœux de l'Eglise ; puis un coup d'œil sur ce qui s'est fait en Italie sous les derniers pontificats : Pie X et l'Encycl. *Il fermo proposito,* Benoît XV et l'organisation de l'*Union populaire,* Pie XI et les nouvelles directives de l'*Action catholique.* Et en France, où en sommes-nous ? Tableau de ce que nous avons fait, et de ce que nous n'avons pas fait, depuis un demi-siècle. Conclusion : ce qu'il faut faire, et ce que l'on a commencé à faire en France, suivant le plan tracé par Pie X et Benoît XV pour l'Union populaire d'Italie, avec des variantes ici ou là selon les exigences des situations diverses. Enfin, série d'annexes et de documents, du P. de la Brière, de Mgr Gouraud, de Mgr Guérard ; la Jeunesse catholique française ; regards sur l'étranger (Amérique, Belgique, Hollande, Allemagne, Suisse, etc.). En tête, préface (p. 7-23) de Mgr Gibier, et introduction de Mgr Giray (p. 25-34).

Un jour Pie X, causant avec plusieurs cardinaux, leur demanda quel était, à leur sens, le moyen le plus sûr de régénérer la société contemporaine. L'un opine pour l'école catholique ; un autre, pour la multiplication des églises ; un troisième, pour le recrutement des prêtres. A chacun Pie X fait une réponse négative, et ajoute : « Ce qui est présentement le plus nécessaire, c'est d'avoir *dans chaque paroisse un groupe de laïcs* éclairés, résolus, intrépides, vraiment apôtres. » C'est la grande pensée aussi de Mgr Gibier : *la formation des élites,* et la pensée aussi, dans un autre genre de luttes, du maréchal Joffre : « La guerre, disait celui-ci *(Disc. de récept. à l'Acad. Fr.),* si on veut la définir d'un seul mot, a été une guerre d'états-majors. Sans eux, les plus belles vertus militaires eussent été paralysées. »

Aux dernières pages de son livre, le P. Bessières nous oriente « vers l'Internationale catholique » : conception hardie sans doute dans l'état actuel du monde, mais nécessaire puisque chrétienne, abordée de front déjà en divers congrès, notamment en 1923, au IIIe Congrès du *Secrétariat International de la Jeunesse catholique,* tenu à Innsbruck (le IVe se tiendra à Rome, en 1925). Benoît XV a béni l'Internationale catholique qui s'est déjà ébauchée à Graz (Autriche), et encouragé les efforts du Dr Steger (professeur à l'Université de Delft et sénateur des Pays-Bas) en vue de la création d'un organe de rapprochement pour les associations catholiques des divers pays. Une assemblée préparatoire audit Office Central s'est tenue à Paris en février 1921, sous la présidence de Mgr Schrembs, évêque de Cleveland (Etats-Unis), et avec le concours de nombreux représentants de onze nations. Une nouvelle assemblée s'est tenue à Rome en 1922, lors du XXVIe Congrès eucharistique international ; Rome a été choisie pour siège de l'Office, qui s'y est ouvert en octobre de la même année, avec un Conseil exécutif qui a pour directeur l'abbé Joseph Monti.

C'est par les soins de M. Monti que vient de paraître un livre, un répertoire qui est désormais

le Manuel obligé de toutes ces questions : **Manuel international des organisations catholiques** (gr. in-8 de xx-338 p., 20 f., Paris, éditions *Spes*). Toutes les organisations de tous les pays catholiques y sont groupées suivant les divers buts qu'elles se proposent : organisations pour le progrès de la pensée catholique, organisations pour la formation et l'action sociales (action sociale en général, et action sociale sur des domaines particuliers : alcoolisme, immoralité publique, isolement de la jeune fille, émigrants, etc.), groupements professionnels et de personnes appartenant à une même catégorie sociale (organisations non syndicales), organisations économico-sociales (syndicales, coopératives, mutualistes). Un appendice sur les Universités catholiques libres. Un Index enfin géographique et alphabétique très développé, p. 318-333.

LITURGIE

Q. — 1° Dans notre région, les Rameaux sont considérés comme une fête des morts. Beaucoup de monde à l'église ce jour-là, et l'on ne voudrait pas manquer à aller planter du buis sur la tombe de ses parents. Pourriez-vous indiquer l'origine de cette coutume, et expliquer le rapport de cette fête avec le respect des morts ?

2° La veille de la Saint-Jean, on fait un bûcher, surmonté d'une croix en bois habillée de feuillage. Le prêtre, précédé de tout le clergé, va en procession au bûcher, allume le feu et en fait trois fois le tour. Pourquoi brûler une croix ? Que penser de cette coutume ?

R. — Ad I. Pour trouver l'origine de la coutume mentionnée par vous et assez répandue en France, il faut, croyons-nous, remonter aux temps qui ont précédé le retour de notre pays à la liturgie romaine.

Dans un certain nombre de diocèses de France, la procession du dimanche des Rameaux comportait alors une station à la croix principale du cimetière [1]. Là, le diacre chantait avec le cérémonial ordinaire l'évangile *Cum appropinquasset* [2] ; puis les membres du clergé et de l'assistance venaient successivement se prosterner devant la croix, la baiser, et jeter à ses pieds une petite branche de leur rameau d'olivier, de laurier ou de buis bénit [3]. Après avoir ainsi rendu leurs hommages à la croix principale du cimetière, les fidèles prirent l'habitude d'aller prier un instant sur la tombe de leurs défunts et d'y déposer aussi une branche de leur rameau bénit : habitude qui, même après le rétablissement de la liturgie romaine, a persévéré et se maintient encore dans beaucoup de localités.

Peut-être, — comme le faisait observer l'*Ami* en 1914, p. 271, — serait-il préférable que, pour satisfaire ce jour-là leur piété envers leurs défunts, les fidèles choisissent un autre moment. Néanmoins, leur geste est louable, et il paraît convenable de le leur laisser accomplir, pourvu d'ailleurs qu'il garde son caractère d'acte privé et que l'ordre de la procession n'en soit nullement troublé. « En déposant, en effet, cette palme avec foi sur les fosses de famille, ils veulent et entendent réaliser pour leurs morts le plus cher désir de l'Eglise, qui est *ut quicumque ex ea* [*oliva*] *receperint, accipiant sibi protectionem animæ et corporis,* et *ut in quemcumque locum introducti fuerint* [*rami*], *tuam benedictionem habitatores loci illius consequantur.* (Extrait des oraisons de la bénédiction des rameaux). »

Ad II. Tel que vous le décrivez, l'allumage des feux de la St-Jean constitue une « cérémonie » purement profane. Le clergé n'a donc pas à s'y rendre processionnellement, ni à y intervenir en habit de chœur.

Il en serait tout autrement si, comme dans plusieurs régions, l'embrasement du bûcher était, ce jour-là, l'occasion d'une fonction religieuse proprement dite, v. g. d'une bénédiction. Ainsi, dans le 1er appendice de l'édition du Rituel de 1913, figure une formule de bénédiction approuvée à cet effet par le Saint-Siège pour le diocèse de Tarbes : *Benedictio rogi quæ fit a clero extra ecclesiam in vigilia Nativitatis S. Joannis Baptistæ.* Pour la fonction religieuse, mais pour elle seulement, le clergé porterait l'habit de chœur [1] ; il n'aurait toutefois aucun motif de tourner plus ou moins longtemps autour du bûcher.

Quant à la présence d'une croix au sommet de celui-ci, il n'y a pas à s'en offusquer. Cette croix a été dressée pour couronner le tout en y ajoutant la note chrétienne. Sans doute elle sera détruite par la flamme ; mais sa destruction, soyez-en bien persuadé, ne répond chez le peuple à aucune arrière-pensée impie. Rappelez-vous d'ailleurs, pour calmer vos inquiétudes, qu'à la fin de la consécration de l'autel on fait brûler sur celui-ci cinq croix de cire.

Q. — Doit-on déplier complètement le corporal en arrivant à l'autel, avant de commencer la messe ?

R. — Nous avons déjà plusieurs fois répondu *affirmative* à cette question (v. g. *Ami* 1909, p. 911 ; 1921, p. 126), qui est très expressément tranchée par la rubrique du *Ritus servandus*, tit. 2, n. 2, et par le décret de la S. R. C. du 11 mai 1878, n. 3448, ad 12.

[1] C'était un lieu de station tout indiqué, lorsque le cimetière était à proximité de l'église.

[2] Dans la liturgie romaine cet évangile fait partie du prologue solennel de la bénédiction des rameaux. — Nos liturgies françaises du XVIIIe siècle avaient singulièrement réduit le rite de ladite bénédiction : il ne comprenait plus que quelques oraisons.

[3] Cf. *Manuel des cérémonies selon le rite de l'église de Paris* (1846), p. 188.

[1] Si le prêtre était invité à mettre le feu au bûcher, il le ferait en habit de ville.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 18 junii 1924.
Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 26 26 JUIN 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr P. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Il y a longtemps que le miracle est défini : « un fait extraordinaire qui est momentanément une dérogation aux lois de la nature, ou une suspension ou une abolition même de ces lois. » Ne vaudrait-il pas mieux, avec Fr. Wörter et d'autres théologiens, définir le miracle : « un acte créateur, portant avec lui et sa raison d'être et sa loi » ? Cette définition n'est-elle pas en harmonie avec ces paroles de N.-S. J.-C. : « *Opera quæ ego facio... Pater meus usque modo operatur et ego operor* » ? Ici, les mots *facere* et *operari* signifient plus que *faire ;* ils signifient *créer*. Voyez cette pensée de S. Augustin (il parle du miracle) : « Quomodo est enim contra naturam quod Dei fit voluntate ; cum voluntas tanti utique conditoris conditæ rei cujusque natura sit ? » *Conditor, condita res,* signifient incontestablement : *créateur, chose créée. (De Civit. Dei,* LXXI, c. 8). Il me semble que les objections contre le miracle tombent comme d'elles-mêmes devant la définition de Wörter. Ainsi, guérisons instantanées d'aveugles, de sourds, de paralytiques sont produites par un acte divin, créateur de nouvelles forces dans les yeux, les oreilles, les membres paralysés ; ainsi encore, l'apaisement subit des tempêtes, des vents, de la mer courroucée, par la création de forces égales contraires, neutralisant des forces opposées. Il n'y a là ni dérogation aux lois de la nature, ni suspension, ni abolition desdites lois ; il n'y a qu'une création nouvelle, avec ses raisons d'être et ses lois. L'instantanéité, du reste, dans cette définition comme dans l'ancienne, est et demeure le caractère essentiel du miracle.

Je serais heureux si vous vouliez bien donner sur l'intéressante question que je pose une thèse *pour* ou *contre,* dans l'*Ami du Clergé.*

R. — Il y a longtemps, dites-vous, que le miracle est défini : « un fait extraordinaire qui est momentanément une dérogation aux lois de la nature ou une suspension ou une abolition même de ces lois. »

Il semblerait, à vous entendre, qu'on ne rencontre que cette définition du miracle dans tous les traités de théologie et de philosophie. Comme mon expérience et ma mémoire ne me fournissaient pas de souvenirs très précis, je me suis livré à une petite enquête. En voici les résultats les plus clairs. Je ne vous citerai pas tous les auteurs que j'ai consultés ; ce serait fastidieux. Je me bornerai à quelques-uns.

J'ai d'abord ouvert les *Institutiones propædeuticæ ad Sacram Theologiam* du P. Chr. Pesch (p. 125) et j'y ai lu cette définition : « Est enim miraculum effectus sensibilis quem extra naturæ ordinem Deus producit » : un effet sensible que Dieu produit en dehors de l'ordre naturel.

Prenant ensuite les *Institutiones Theologiæ dogmaticæ* du P. Hermann, de la Congr. du Saint-Rédempteur (t. I. p. 91), j'ai lu : « Effectus sensibilis supra virtutem naturæ creatæ atque præter consuetum ordinem naturæ divinitus productum. » C'est à peu près la définition du P. Pesch. On y trouve les mêmes éléments, à part *extra* auquel on substitue *præter,* ce qui revient sensiblement au même.

Vous rencontrerez généralement cette définition dans tous les manuels classiques actuels de théologie. Consultez même des auteurs un peu anciens comme les *Salmanticenses,* les *Wirceburgenses,* Jungmann : chez tous vous trouverez la même définition.

J'ai eu la curiosité d'ouvrir des auteurs modernes qui ont écrit en français. E. Valvekens, dans *Foi et raison : Apologétique* (in-8, de Meester, Roulers) définit le miracle : « Un fait sensible et extraordinaire, dépassant les forces de toute nature créée. » (P. 195).

M. le Chanoine Didiot, dans sa *Logique surnaturelle objective* (in-8°, Taffin-Lefort, Lille, 1892, p. 124), présente le miracle comme « une intervention supranaturelle de la motion divine au milieu des faits et mouvements naturels. » Ici le miracle est défini en fonction de l'action d'où il résulte et non du fait qu'il pose, mais c'est toujours la même notion fondamentale.

J'ai même consulté le P. Hugueny : *Critique et Catholique,* I. *Apologétique* (in-12, Letouzey, Paris, 1910, p. 292). Sa définition du miracle est trop longue, mais il a probablement tenu à nous en donner un commentaire complet : « Le miracle est un phénomène sensible qui en raison de sa disproportion manifeste avec ses antécédents naturels connus ou imaginables et des circonstances religieuses dans lesquelles il se produit, est légitimement attribué à une action divine, supérieure, quant à ses effets, au concours ordinaire donné par la Cause première à tout acte des causes créées. » Je ne donnerais pas cette définition comme un modèle du genre : elle est trop détaillée ; mais il faut reconnaître qu'elle tient compte de toutes les conditions du miracle. A n'en retenir que l'essentiel, on s'aperçoit qu'elle ne contient en somme que les éléments essentiels implicitement et virtuellement renfermés dans les autres définitions que j'ai citées et qui toutes ont pour caractère commun

de se rattacher à la définition bien connue de S. Thomas d'Aquin : « id quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ. » (I, q. 110, a. 4, et q. 114, a. 4).

Dans toutes ces définitions, il n'est nullement question de dérogation aux lois de la nature, ni de suspension ou d'abolition de ces lois.

Est-ce à dire que nulle part nous ne rencontrons la définition qui fait du miracle « un fait extraordinaire qui est momentanément une dérogation aux lois de la nature ou une suspension ou une abolition même de ces lois » ?

Il m'a semblé que vous avez dégagé les éléments de cette définition de la discussion à laquelle se livre Fr. Wörter dans le *Dict. de Théologie catholique* de Goschler, art. *Miracle*. En expliquant ce qu'il entend par un miracle, cet auteur fait observer que, dans le miracle, la loi naturelle n'est ni « abolie ni suspendue momentanément. » Il prend évidemment à partie une définition qu'il a rencontrée quelque part.

Est-ce un théologien ou un philosophe catholique qui la lui a fournie ? Peut-être. En tout cas, le véritable père de cette définition me paraît être le philosophe sceptique Hume. C'est lui qui a mis en circulation cette notion qui voit dans le miracle « une transgression de quelque loi de la nature par une volonté particulière de Dieu. » Les rationalistes ont aussitôt emboîté le pas.

C'est peut-être le cas de citer ici le fameux passage dans lequel J.-J. Rousseau se fait le défenseur de la possibilité du miracle : « Dieu peut-il faire des miracles ? C'est-à-dire, peut-il *déroger* aux lois qu'il a établies ? Cette question sérieusement traitée serait impie, si elle n'était absurde[1]. » On voit que Rousseau concevait le miracle comme une dérogation à la loi.

Jules Simon, voyant lui aussi dans les miracles « une volonté capricieuse, » des mouvements désordonnés, des dérogations perpétuelles à la loi [2], déclarait dans ces conditions le miracle impossible.

Laissant de côté tous ceux qui ont admis cette définition, bornons-nous à rappeler, pour en finir, M. G. Séailles qui, dans *Les affirmations de la conscience moderne,* p. 32-34, nous présente les miracles comme « de petits accrocs faits arbitrairement dans la trame des phénomènes, » comme « des coups d'état minuscules en un point de l'espace et du temps, » comme « un procédé puéril, enfantin, indigne d'une haute intelligence à laquelle il ne saurait convenir de troubler le règne des lois qu'elle a établies, » comme « une déchirure dans la trame des phénomènes. »

Avouons toutefois que l'on rencontre aussi chez certains apologistes et philosophes catholiques des expressions dans lesquelles le miracle nous apparaît comme une transgression, une violation, une suspension des lois de la nature, ou même une dérogation à ces lois.

De pareilles expressions n'ont pas effrayé les *Wirceburgenses*. Non seulement ils reconnaissent à Dieu le pouvoir de produire des effets indépendants de l'ordre des causes secondes, mais aussi celui de changer, suspendre et interrompre cet ordre même : « ordinem causarum secundarum immutare, suspendere, interrumpere et effectus ab eodem independentes producere. » Assurément, en soi, tout cela est possible ; mais dans le cas présent, il paraît bien que les mots « changement, suspension, interruption de l'ordre des causes secondes, » se rapportent directement à une explication de la nature des miracles. Il convient de se demander si ces expressions sont tout à fait correctes.

Gaetano Moroni qui, dans son *Dizionario di Erudizione storico-ecclesiastica,* vol. 45, donne une excellente définition du miracle, se laisse pourtant aller à présenter Dieu comme le seul auteur possible du miracle parce que lui seul peut *interrompre* ou *renverser* le cours de la nature établi par lui : « perchè egli solo puo interrompere o rovesciare il corso della natura da lui stabilito. »

Dans le *Dict. de Théologie* de Bergier, je rencontre cette définition : le miracle est « un événement contraire aux lois de la nature et qui ne peut être l'effet d'une cause naturelle. » Il estime que toutes les définitions du miracle reviennent à celle-là. Je crois devoir le citer parce qu'il interprète l'expression « contraire aux lois de la nature » dans le sens de dérogation à la loi générale, de dérangement de l'ordre établi.

Le *Cursus Theologiæ completus* de Migne (t. XI, p. 1037) approuve chaudement la définition suivante qu'il attribue à des théologiens et à des philosophes sensés *(sani)* : « effectus sensibilis, consueto naturæ corporeæ ordini *derogans*. » Il voit dans le miracle une dérogation aux lois générales de la communication des mouvements, une suspension ou violation des lois qui régissent les corps. Au lieu de voir en lui un effet qui dépasse l'ordre de toute la nature créée, il le considère seulement comme un effet qui dépasse les forces de la nature corporelle.

* * *

Que faut-il penser de toutes les notions qui nous présentent le miracle comme une dérogation à l'ordre de la nature, comme une violation ou une suspension de ses lois ?

Consultez le P. Sortais dans son livre si intéressant et si fouillé : *La Providence et le miracle devant la science moderne,* p. 77 (Beauchesne, Paris, 1905), vous y cueillerez la critique suivante : « C'est bien à tort que certains apologistes et philosophes catholiques acceptent des mains suspectes des libres penseurs, ces expressions que le miracle est une « transgression, » « violation, » « suspension des lois de la nature, » ou une « dérogation » à ces mêmes lois. C'est un excès de générosité que de recevoir d'adversaires acharnés des armes perfidement empoisonnées. La lutte n'est plus égale : elle peut prêter quelque temps à des passes brillantes ; mais les défenseurs des saines doctrines

[1] *Lettres écrites de la Montagne,* 3e lettre.
[2] Cf. *Religion Naturelle,* IIe partie, c. 4, p. 284.

spiritualistes finissent par s'empêtrer dans la subtilité de leur distinction. »

Dans *Le miracle et ses contrefaçons*, p. 23 (5e éd., Retaux, Paris, 1895), le P. de Bonniot exprime ainsi son avis touchant le fond du débat : « La transgression de la loi par la volonté de celui dont la volonté fait loi est une idée extravagante. »

Dans sa *Logique surnaturelle objective*, p. 125, le chanoine Didiot, après avoir exprimé, je me demande pourquoi, le regret de ne pas trouver de théorie approfondie du miracle dans « les incomparables docteurs scolastiques si constamment fidèles à l'enseignement de l'Eglise, si largement pourvus de bon sens et de pénétrante philosophie, » déclare qu'il « ne pense pas qu'ils eussent considéré le miracle comme une suppression et comme une désorganisation des lois physiques ou morales du monde naturel, en certains cas donnés ; ni comme une sorte d'amélioration de l'ordre établi par la création ; ni comme un secours accordé à ses défaillances et motivé par je ne sais quel repentir de la Providence contrariée de n'avoir pas mieux fait à son premier essai. » Le savant professeur discute dans une note les définitions successives proposées par l'abbé Houtteville dans son ouvrage : *La religion chrétienne prouvée par les faits*. L'abbé Houtteville avait proposé une première définition dans laquelle il présentait les miracles comme « des faits liés à l'action des lois générales inconnues à tout esprit borné. » Attaqué vivement parce que cette définition fait fi du caractère préternaturel du miracle, il prétendit y apporter un correctif en présentant le miracle comme une « suspension » et une « interruption » des lois universelles. Le chanoine Didiot exécute impitoyablement en deux mots et la première définition et son prétendu correctif : « Le fait est que ni l'une ni l'autre de ces deux définitions si opposées, si contraires, ne paraît théologiquement admissible. »

Un ouvrage assez récent du P. de Tonquédec : *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle* (Beauchesne, Paris, 1916), avait laissé passer, parfois même employé, les expressions de « dérogation à la loi, » d' « exception à un ordre régulier. » Dans un des appendices de son livre, l'auteur croit devoir déclarer qu'il n'a entendu par là que « l'intervention extraordinaire de la liberté divine dans le monde sensible. » Différente du jeu des forces naturelles contenues dans le monde, cette intervention implique l'entrée en scène d'une influence nouvelle qui ne peut être attribuée aux éléments préexistants de l'univers, et qui, parce qu'elle y change, y arrête, y produit quelque chose, paraît, à première vue, mériter le nom d'exception, de dérogation à une règle, à une loi. Ainsi s'exprime le P. de Tonquédec. Il reconnaît pourtant que l'expression « dérogation » peut être critiquée comme impropre et prêtant à la confusion. Il déclare donc ne l'avoir employée que pour faire court et pour éviter une dispute de mots, et finalement reconnaît que la loi, en somme, exprime l'ordre de la nature et que c'est sur cet ordre, dont tous admettent la stabilité et l'uniformité, que tranchent les interventions de la liberté.

C'est donc avec raison que vous vous êtes défié de la définition qui fait du miracle une « dérogation » à la loi de la nature ou une « suspension, » une « violation » de cette loi. On ne doit admettre dans le miracle ni « dérogation » aux lois de la nature, ni « suspension » ni « violation » de ces mêmes lois. Les lois de la nature en effet restent ce qu'elles sont, elles ne changent pas, elles ne sont pas non plus suspendues.

* * *

Que se passe-t-il donc quand un miracle se produit ? Une superposition, ou mieux une addition d'influence qui n'est pas due à la nature, à quelque degré qu'on la prenne, mais qui est uniquement l'œuvre de Dieu.

Dans ces conditions, quelle peut être la nature de l'effet qui va se produire ? Ne nous étonnons pas que ce soit un effet que la nature, livrée à elle-même, ne saurait réaliser. C'est un effet qui dépasse les forces de toute nature créée ; il faut donc admettre que c'est un effet *divin*. C'est l'action de Dieu et l'action de Dieu uniquement qui le pose.

Il n'y a rien là qui répugne. Est-ce que l'homme, pour sa part, n'intervient pas activement et efficacement pour faire produire à la nature des effets auxquels elle n'aboutirait pas si elle restait livrée à ses seules forces ? Les interventions de la liberté humaine, qu'il s'agisse de consolider un mur qui branle, ou de dégager les roues d'un char embourbé, ou de maintenir une volonté humaine dans la voie droite par des ordres, des conseils, des menaces, produisent en somme quelque chose d'analogue à ce qui se réalise quand un miracle a lieu. Celui qui jette une pierre en l'air, dit S. Thomas, accomplit un miracle humain : « Si quis projicit lapidem sursum... » « La lampe électrique, écrit le P. de Bonniot (*Le miracle et ses contrefaçons*, p. 27), est un miracle par rapport à ses agents inférieurs (charbon, fer, eau et feu), mais elle n'est pas un miracle par rapport à l'homme, car, en disposant des agents matériels de telle sorte que le résultat de leurs forces organisées a été la lampe électrique, il a déployé tout simplement les aptitudes de sa nature. L'homme est comme un Dieu par rapport aux créatures d'ordre inférieur, parmi lesquelles les effets de son activité sont en un sens de véritables miracles. »

Il en est de même des effets que produiraient les esprits bons ou mauvais. Cependant ni les actions de l'homme ni celles des esprits sur la nature inférieure ne sont des miracles proprement dits. Le miracle proprement dit ne se rencontre que lorsque c'est Dieu qui intervient. Quand il produit dans la nature des effets que celle-ci ne pourrait produire ni avec ses seules forces, ni avec le concours des forces de l'homme ou des esprits séparés, par conséquent des effets qui dépassent les forces de toute nature créée, on se trouve en présence du miracle

proprement dit, du miracle divin. Ni les interventions humaines, ni celles des esprits séparés ne sont des miracles proprement dits. Bien que leurs effets aillent au-delà de ce que pourraient faire les forces des natures inférieures sur lesquelles elles s'exercent, comme ces effets restent proportionnés à la nature de l'homme ou de l'esprit séparé, ils n'ont pas le caractère du miracle proprement dit. De là cette définition de S. Thomas à laquelle se réfèrent la plupart des définitions du miracle proposées par les philosophes et les théologiens : « Miraculum proprie dicitur... quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ. » Notons que le saint Docteur ajoute à juste titre : « Hoc autem non potest facere nisi Deus. » (Ia, q. 110, a. 4).

Mais remarquons bien que, pas plus que les interventions humaines ou angéliques ne changent rien aux lois de la nature, les interventions miraculeuses divines n'y changent rien non plus. Seulement, de même que, en vertu de l'intervention naturelle de l'homme ou de l'esprit, se surajoutait quelque chose à la nature, un surcroît que la nature n'aurait pas obtenu d'elle-même, de même, en vertu de l'intervention préternaturelle de Dieu, résultent dans la nature des effets qui sont proportionnés à l'intervention divine et qui sont préternaturels comme elle. La nature constituée reste ce qu'elle est, elle n'agit pas, si on la considère en elle-même, autrement que sa loi ne l'y porte ; mais l'intervention de Dieu superpose à la nature et dans la nature quelque chose qui, parce qu'il dépasse les forces de toute nature créée, est proprement préternaturel ou divin. Il n'y a donc dans le miracle aucune dérogation aux lois de la nature.

D'où vient donc que l'idée de dérogation aux lois de la nature, de violation ou suspension de ces lois a obtenu un certain succès et s'est introduite parfois dans la définition du miracle ?

C'est, il me semble, parce qu'on a cru que cette idée répondait en somme à une autre idée dont la terminologie de S. Augustin a fait la fortune.

Il est arrivé en effet à S. Augustin de présenter le miracle comme un fait contraire à la nature, *contra naturam*. De là à l'idée de dérogation aux lois de la nature il n'y avait qu'un pas. On l'a franchi sans peine.

Or la nature du miracle mieux comprise doit nous apparaître avant tout comme préternaturelle, surnaturelle même, si l'on veut, mais en aucune façon comme contrenaturelle ou contraire à la nature.

Le miracle en effet, redisons-le, laisse la nature telle qu'elle est. Considéré activement, c'est une intervention divine qui a pour conséquence ou pour effet un résultat divin qui est reçu dans la nature, mais que la nature se borne à recevoir sans que le jeu de ses lois y soit pour rien. On ne conçoit donc aucune perturbation, aucune violation de l'ordre naturel. Aucune loi n'est violée, aucun rouage n'est dérangé, aucune fonction n'est troublée. La seule chose à laquelle est dû le miracle est l'action particulière de Dieu, maître souverain et tout-puissant de la nature.

Déjà, du reste, S. Augustin, dans le texte que vous citez, protestait contre une conception du miracle qui en ferait un phénomène *contra naturam :* « Quomodo enim est contra naturam quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditæ rei cujusque natura sit ? » Tout ce qui est fait, miraculeux ou non, est un effet de la volonté divine, car si la nature de tout être créé est le fruit de la volonté divine, il en est de même du miracle, « fit Dei voluntate. » Le miracle n'est donc pas un *contra naturam*.

Je sais bien que l'expression *contra naturam* a obtenu un certain succès, même dans les œuvres de l'Ange de l'Ecole. Cependant je crois bien que S. Thomas a nettement marqué sa préférence pour la définition qui fait du miracle un *préternaturel* et non un *contra naturam*.

L'idée du miracle posé comme fait préternaturel se rencontrait déjà dans le Maître des Sentences (II, Dist. XVIII, text. 6). C'est dans cet auteur que S. Thomas l'avait puisée. De là cette affirmation très nette de la *Summa contra Gentiles* (lib. III, c. 100) : « Licet Deus interdum *præter* ordinem rebus inditum aliquid operetur, *nihil tamen facit contra naturam*. »

Parcourez en particulier la *Summa theologica*, q. 105, art. 6 et 7, et q. 110, art. 4. A la question 105, art. 6, il semble de prime abord que S. Thomas va interpréter le miracle comme un *contra naturam*. Il prend en effet pour point de départ ce passage de S. Augustin *contra Faustum*, liv. 26, c. 3 : « Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturæ. » Cependant dans le corps de l'article, il rectifie ce texte : « Sed contra summam legem nullo modo facit quia contra seipsum non facit. » Considérons en effet avec lui l'ordre des choses dans la mesure où il dépend de la Cause première. Il est évident que Dieu ne peut rien faire contre cet ordre, car il agirait contre sa prescience, sa volonté et sa bonté. Cependant si on considère l'ordre des choses en tant qu'il dépend de chacune des causes secondes, Dieu peut agir, S. Thomas ne dit pas *contre*, mais *en dehors* (præter) de cet ordre, parce qu'il n'est en aucune façon soumis à cet ordre, au lieu que cet ordre lui est soumis puisqu'il procède de lui et résulte, non d'une nécessité de nature, mais de la libre volonté de Dieu. De même que Dieu aurait pu instituer un autre ordre que celui qu'il a établi, il peut agir, quand il le veut, en dehors de l'ordre qu'il a établi, par exemple produire sans les causes secondes les effets qu'elles produisent, ou produire certains effets qui dépassent leur pouvoir. Et S. Thomas précise : « Cum igitur naturæ ordo sit a Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. »

A l'art. 7, le saint Docteur appelle miracles : « illa quæ a Deo fiunt præter causas nobis notas, » et il précise que le miracle « excedit facultatem naturæ, » « est præter naturalem consuetudinem, »

« supra spem naturæ. » Quand, dans l'art. 4, de la q. 110, S. Thomas définit le miracle proprement dit : « Ex hoc dicitur aliquid esse miraculum quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ, » on l'entend employer au moins dix fois l'expression *præter ordinem,* alors qu'il n'emploie pas une seule fois l'expression *contra.*

Pourtant, dans ses œuvres de jeunesse, v. g. *Comment. in Sententias,* Quæst. Disputat. *de Potentia* (q. 6, a. 2, ad 3), *Comment. in Epist. ad Hebræos* (II, I, 4), S. Thomas divisait le miracle en *supra, præter et contra naturam.* C'est une division qui reste encore en honneur auprès des canonistes. N'en tirons pas cette conclusion que le miracle est parfois une dérogation aux lois de la nature. Le miracle qualifié *contra naturam,* en effet, est simplement celui qui rencontre dans la nature une disposition contraire à l'effet qu'il pose. Or, ne l'oublions pas, un effet de ce genre est posé par Dieu, seul auteur du miracle, en vertu de sa seule intervention particulière et sans que les dispositions contraires du sujet lui opposent la moindre résistance. Considéré du côté du sujet dans lequel il se réalise, ce miracle paraît *contra naturam ;* considéré du côté de l'agent qui le pose, il est, comme tout autre miracle, un simple *præter naturam.* C'est donc avec raison que vous rejetez la définition qui fait du miracle « une dérogation momentanée aux lois de la nature, » une suspension ou une abolition même de ces lois.

* * *

Vous demandez si, à cette définition, il ne vaudrait pas mieux substituer celle de Fr. Wörter : « un acte créateur portant avec lui sa raison d'être et sa loi. »

Si je ne m'abuse, cette définition a dû vous être suggérée par le *Dict. de Théol. cath.* de Goschler, art. *Miracle,* qui est, de fait, signé par Fr. Wörter.

Avez-vous remarqué le peu de consistance dialectique de cet article ? Voici, il me semble, l'idée-mère qui conduit son auteur à identifier le miracle avec un acte créateur : le miracle est « un acte ou un fait produit, non par les puissances actives de la nature, mais directement, immédiatement par la causalité ou la toute-puissance de Dieu. » De prime abord, cette définition n'est pas très éloignée de celle de S. Thomas : « quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ. » De part et d'autre la seule cause du miracle est Dieu. Cependant S. Thomas ne dit pas que le miracle est un acte créateur. Il s'en garderait bien, parce que le miracle n'est pas un fait isolé et sans sujet, c'est un fait sensible qui a pour sujet la nature existante. C'est pour cela qu'il ne peut pas être un acte créateur. On n'a pas le droit de dire en effet comme Wörter : la cause du miracle est au delà de la nature, c'est la toute-puissance de Dieu, donc le miracle est un acte créateur.

Tout acte de la toute-puissance divine n'est pas un acte créateur. Pas plus que vous n'appelez acte créateur l'acte par lequel Dieu concourt aux actions de toutes ses créatures, ou les dirige vers leur fin, ou leur conserve l'existence, et ce sont là pourtant des actes propres de la toute-puissance divine, vous ne pouvez appeler acte créateur le miracle.

Pourquoi ? Parce que le miracle ne se produit que dans la nature. La nature est un sujet nécessaire à l'action miraculeuse. C'est un cadavre qui ressuscite, c'est un membre brisé qui se restaure, c'est un organe délabré qui reprend ses fonctions, et cela, sans que la nature y apporte aucun autre concours que celui d'un sujet tout passif dans lequel le fait miraculeux se produit. Wörter a du reste très bien senti qu'il est excessif de faire du miracle un acte créateur. C'est pour cela qu'il ne s'est pas dérobé au besoin de le distinguer de ce qu'il appelle la première création, l'acte par lequel Dieu a tiré le monde du néant.

Le miracle, dit-il, porte sur une nature déjà existante et s'en sert comme d'un véhicule. S'il en est ainsi, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir création, car la création d'un être se fait sans sujet : *ex nihilo sui et subjecti.* Peut-être direz-vous : Puisque Dieu seul ici intervient et que la nature n'a aucune influence active sur l'effet produit, nous sommes en présence d'une véritable création. Non, parce qu'un sujet créé est nécessaire pour recevoir l'action miraculeuse et profiter de l'effet divin qu'elle réalise. Sans doute ce sujet n'est pas apte, en vertu de sa nature, à recevoir cet effet miraculeux, et c'est pour cela que le miracle ne tire pas de la puissance naturelle du sujet l'effet qu'il pose ; il n'en reste pas moins que le sujet offre à l'action miraculeuse une puissance obédientielle qui est nécessaire et qui, parce qu'elle est nécessaire, empêche le miracle d'être un acte créateur. Si notre définition du miracle n'excluait pas l'intervention de toute cause active créée, puisqu'il est pour nous : « id quod est præter ordinem totius naturæ creatæ », et si par suite nous ne nous refusions pas à admettre des miracles proprement dits dans lesquels des créatures joueraient le rôle de cause instrumentale, nous pourrions vous objecter que le miracle ne saurait être en ce cas un acte créateur puisque la créature ne saurait être, en aucune façon, cause instrumentale de création. Mais c'est une position qui n'est pas la nôtre et que nous devons laisser de côté.

Il n'en reste pas moins que le miracle, supposant un sujet dans la nature, ne saurait être un acte créateur, puisque l'acte créateur ne présuppose aucun sujet.

En faveur de la définition de Wörter, vous alléguez des textes. Il faut une certaine intrépidité pour affirmer que dans ces paroles de N.-S. Jésus-Christ : « Opera quæ ego facio... Pater meus usque modo operatur et ego operor, » les mots *facere* et *operari* signifient plus que *faire* et veulent dire *créer.* A qui ferez-vous admettre que toute opération divine du Christ ou du Père est toujours nécessairement une création ? Rien que les pensées et les volitions divines sont des opérations qui ne sont pas des créations, et je ne vois pas comment

l'action providentielle de Dieu sur le monde qu'il a créé pourrait être appelée une création.

Quant à S. Augustin dont vous citez ce texte déjà rencontré plus haut : « Cum voluntas tanti utique conditoris conditæ rei cujusque natura sit, » soyez bien sûr que les mots *conditor* et *conditæ rei* n'ont certainement pas le sens nécessaire de *créateur* et de *chose créée*. Voyez plutôt cet autre texte du même 26e livre *Contra Faustum*, c. 3, que S. Thomas cite (I, q, 105, a. 6) : « Deus *conditor* et *creator* omnium naturarum nihil contra naturam facit. » Evidemment *conditor* n'a pas pour lui le sens de *creator*, puisqu'il emploie ici les deux termes. Aussi bien le passage dont vous tirez les mots *conditor* et *conditæ rei* se rapporte-t-il au miracle lui-même dont il est question, comme d'une œuvre de volonté divine, dans la première partie du texte que vous citez ?

Me sera-t-il permis d'ajouter que j'ai justement rencontré votre question dans la *Revue Pratique d'Apologétique*, t. XII, 1911, p. 160 ? Voici ce qu'un rédacteur un peu pressé a répondu : « Nous ne voyons pas de contradiction entre les deux définitions indiquées ci-dessus. L'une envisage le miracle par rapport aux lois de la nature ; l'autre le définit par rapport à l'acte divin qui le produit. L'une désigne le miracle tel qu'il nous apparaît ; l'autre a l'inconvénient de ne pas s'appliquer au miracle seul. »

J'avoue que cette réponse sommaire ne m'aurait pas satisfait plus que vous.

Q. — On vient de me poser le cas de conscience suivant :

I. — Hermès, directeur d'un magasin de nouveautés dans une grande ville, fait faire des travaux de couture par des ouvrières à domicile. Celles-ci étant très nombreuses, Hermès diminue le prix des salaires autant qu'il le peut, s'appuyant, dit-il, sur la loi de l'offre et de la demande. C'est, du reste, la règle suivie par la plupart des patrons de la même industrie.

II. — Zélie, imbue des principes de justice sociale, s'efforce de créer un Syndicat entre les ouvrières en question pour obtenir des conditions meilleures.

III. — Hermès et les autres patrons s'entendent pour refuser d'employer les ouvrières adhérentes au Syndicat et le font savoir par la voie des journaux.

IV. — Deux patrons seulement refusent d'entrer dans la coalition. Les autres, d'un commun accord, abaissent les prix de vente, de telle sorte que les réfractaires ne peuvent soutenir la concurrence, doivent fermer leurs magasins et entraînent la chute du Syndicat. Alors les autres patrons relèvent leurs prix de vente, sans augmenter le salaire des ouvrières.

Que faut-il penser des syndicats, et de la conduite d'Hermès, de Zélie, des patrons coalisés pour la baisse ?

V. — Peut-on permettre à un ouvrier catholique d'adhérer à un Syndicat socialiste ?

R. — Au point de vue de la théologie morale, le syndicat dans sa définition générale essentielle, en tant qu'il est un groupement destiné à faire converger des forces éparses vers une fin bonne, ne présente en soi aucun caractère d'illicéité. Il en faut donc raisonner comme de toute association quelconque, dont la moralité s'estime d'après son but, ses moyen et ses œuvres.

Malheureusement il s'en faut que nos actuels syndicats d'ouvriers (pour ne parler que de ceux-là) soient sous ce triple rapport exempts de critique.

A leur but professionnel, officiellement avoué, ils en joignent, en fait, d'autres, dont la moralité est douteuse, parfois franchement mauvaise. Parmi ces buts moralement sujets à caution, il faut placer en première ligne la politique, la lutte des classes, le socialisme, la concurrence, le monopole, l'atteinte à la liberté du travail pour qui ne fait pas partie du syndicat.

Il est des syndicats chrétiens, catholiques, où l'on s'applique à éviter ces tares fâcheuses ; mais c'est là une exception dans le mouvement général du syndicalisme actuel, qui va chaque jour se développant et accentuant davantage les craintes graves qu'il inspire pour le bon ordre social et l'avenir.

Au lieu d'être, à la manière des anciennes corporations, une association pacifique familiale purement professionnelle, le syndicat est ou tend manifestement à devenir de plus en plus une arme de combat entre les mains d'une fraction de citoyens contre les autres. Les intérêts, jadis unis, des ouvriers et des patrons sont non seulement divisés, mais en opposition d'antagonisme déclaré, violent, irréductible. C'est l'état de guerre permanent entre la classe ouvrière et la classe patronale, l'âpre inimitié du travail contre le capital, de la classe prolétaire contre la classe bourgeoise ou capitaliste, le tout brochant, dans l'esprit des ouvriers, sur cette erreur universellement répandue chez eux, que toute inégalité de fortune est une injure au droit naturel qu'ont tous les hommes au partage égal de la richesse, symbole populaire de la vie heureuse ici-bas.

Assurément, le travailleur a ses droits, et son droit à les défendre ; et d'autre part, rien de plus naturel ni de plus légitime que le procédé de l'association pour en mieux assurer la juste revendication et la sauvegarde. Aussi, encore une fois, le syndicalisme n'est-il pas *per se* à condamner, loin de là. Mais, puisqu'on nous interroge sur sa moralité, il nous faut bien constater que, faute d'idée chrétienne à sa base, il devient pour la société un très gros péril, au lieu de lui apporter, comme on l'avait trop facilement rêvé au premier abord, un élément nouveau et puissant de bon ordre, de prospérité et de justice.

Ceci s'entend du syndicalisme ou plutôt de l'esprit syndicaliste, et non de tous les syndicats en particulier, parmi lesquels il en est qui restent encore sagement dans les bonnes limites de leur institution primitive.

Nous n'entendons pas aborder ici l'étude économique, théorique et pratique, du syndicat sous toutes ses formes : un volume entier n'y suffirait pas. Nous voulons seulement, en philosophe sociologue, déduire de la marche, de l'évolution, si l'on veut, du syndicalisme actuel le pronostic troublant du profond désordre social où logiquement il nous mène, s'il persiste dans la voie périlleuse où il est en train de donner tête baissée.

Ç'a été une des plus regrettables aberrations de la Révolution française et du Second Empire son fidèle héritier, que l'abolition radicale des groupements de forces, des associations, cette solide ossature de l'ancien régime ; d'où est résultée la dispersion atomique et l'isolement des individualités, matière alors toute prête à subir la tyrannie abusive des supériorités sociales : politiques, financières, patronales, etc. Ç'aura été peut-être, en sens diamétralement opposé, la grave erreur de notre IIIe République, que les lois de 1884 et de 1901 sur la pleine liberté des syndicats et des associations. Il y avait une solution juste à trouver, également distante de ces extrêmes ; mais pour la comprendre et s'y tenir, il eût fallu faire appel à l'Eglise, à l'esprit religieux, qui seul sait doser exactement les rapports de la justice sociale et de la charité. Or, la religion n'a été présente, ni à la démolition de l'ancien édifice social, ni à la reconstruction du nouveau. *Nisi Dominus ædificaverit domum, in vanum laborant qui ædificant eam.* Puissions-nous n'avoir pas à souffrir trop cruellement de l'aberration des architectes athées du syndicalisme contemporain !

Descendons de ces hauteurs pour arriver aux réponses concrètes qu'appellent le cas et les questions de notre correspondant.

* * *

I. — La loi de l'*offre et de la demande* consiste, au fond, en ceci : S'il y a sur le marché deux acheteurs pour un chou, le prix du chou monte ; s'il n'y a au contraire qu'un acheteur pour deux choux, le prix baisse. De façon générale, les prix, supposés variables, d'une denrée montent ou baissent suivant leur rareté ou leur abondance, indépendamment de toutes autres considérations intrinsèques ou extrinsèques qui peuvent aussi contribuer à les modifier. Telle est la *loi* écononique, dite de l'*offre et de la demande*. Loi de fait, simplement expérimentale, comme sont toutes les formules v. g. d'expériences physiques qui ne sont que des *constatations* de phénomènes sans aucun souci de leurs « causes, » encore moins de leur moralité dans les cas où ils en sont susceptibles.

La loi de l'offre et de la demande n'est pas en soi injuste. Il est tout naturel que le vendeur se montre plus « coulant, » quand la diminution du prix est pour lui le seul moyen de se débarrasser d'un stock trop considérable de marchandises ; et, d'autre part, il est naturel aussi que la *concurrence* de plusieurs acheteurs sur un même objet amène, par voie de surenchère, la hausse des prix.

Cette loi cependant n'est pas l'unique critérium de la valeur des choses, et ne peut que partiellement, et sous de fortes réserves, s'appliquer aux salaires. Le travail humain n'est pas une marchandise. C'est le produit d'une activité intelligente et libre, donc morale ; et, de plus, d'une activité qui, en tant qu'humaine, a non seulement ses répercussions économiques fatales, mais aussi, pour une part, son critérium de moralité, dans les considérations d'ordre familial. De cette double moralité, étrangère au brutal concours de l'offre et de la demande, le patron, pas plus que l'ouvrier, ne peut faire abstraction.

Ajoutons enfin que, dans tous les cas, y compris celui du salaire, la loi de l'offre et de la demande n'est une règle acceptable qu'autant qu'elle n'est, plus ou moins *per accidens,* viciée par aucune tare d'injustice, ainsi qu'il arriverait v. g. s'il existait par ailleurs un prix juste fixé (prix moyen courant, prix légal) dont elle prétendrait n'avoir pas à tenir compte.

Hermès a donc mal agi en diminuant les salaires uniquement à cause de l'abondance de la main d'œuvre. Il pouvait refuser d'embaucher les ouvrières qui ne lui étaient pas nécessaires pour l'exploitation normale de son industrie. Mais il devait continuer de payer celles qui lui restaient, comme par le passé, rien n'étant changé à la valeur de leur travail, ni aux règles communes de la justice et de l'équité naturelle, par le fait que de nouvelles ouvrières se présentaient, désireuses de prendre la place des autres.

II. — La tentative de Zélie n'a rien d'incorrect, ni en soi, au point de vue syndical, comme nous l'avons dit, ni en raison des circonstances où l'*attaque* injustifiée des patrons rendait légitime cette attitude belliqueuse de juste défense.

III. — On ne saurait démontrer illicite la déclaration d'un patron qui refuse d'employer des syndiqués. Il est libre de choisir, comme il l'entend, les coopérateurs de son travail, et, pourvu que par ailleurs il observe, à l'égard de ceux qu'il admet, les lois de la justice — et aussi de la charité toujours sous-entendue, même en économie politique, — il peut *tuta conscientia* évincer les syndiqués, ne fût-ce que pour éviter par là d'être, un jour ou l'autre, victime des fantaisies abusives du syndicat (majorations exagérées des salaires, grèves, etc.).

Malheureusement, tous les patrons ne s'inspirent pas de motifs également excellents dans leur attitude anti-syndicale. Il en est qui espèrent profiter de l'isolement des non-syndiqués pour obtenir d'eux qu'ils travaillent à meilleur compte, et leur imposer des salaires moindres... jusqu'à l'insuffisance. Si cette espérance se réalise, la justice est lésée et le patron devient coupable, non parce qu'il refuse d'avoir affaire au syndicat, mais parce qu'il paie mal ses ouvriers « libres. » Il va de soi que les patrons qui admettent d'entrer en relation avec le syndicat sont, en principe, libres de le faire, comme les autres de s'y refuser.

IV. — Un mot maintenant de la conduite des patrons anti-syndicalistes, coalisés pour « couler » ceux qui ont accepté le syndicat. Absolument parlant, *per se* disent nos auteurs, les vendeurs, coalisés ou non, usent de leur droit en vendant leur marchandise à prix réduit, dussent les voisins concurrents pâtir de cette audace commerciale.

Mais la question change, si le vendeur à la baisse trompe son client sur la qualité ou la quantité de la marchandise, apparemment identique,

vendue au prix normal, c'est-à-dire plus cher, chez son concurrent, lequel subit ainsi, par la désertion de ses clients, un préjudice dont l'origine est injuste. Ce n'est donc pas la « coalition » qui est ici répréhensible, au strict point de vue de la justice, ni la baisse des prix, mais (s'il est employé) le procédé grâce auquel les coalisés essaient de compenser la perte que doit leur occasionner la diminution des prix.

V. — Reste la dernière question. L'étiquette « socialiste » couvre des « produits » sociaux modernes bien différents. Il en est de bons, d'indifférents et, c'est le plus grand nombre, d'absolument détestables.

Rien de vague et de variable comme l'idée qu'éveille le mot *socialiste,* suivant la diversité des personnes, et des milieux où il est prononcé. La doctrine de l'Evangile est, si l'on veut, socialiste, et beaucoup de catholiques se montrent sympathiques au « socialisme » pour ce qu'il peut avoir, théoriquement au moins, de bon et d'orthodoxe, comme, par exemple, la plus grande répartition possible du bien-être temporel entre tous les membres de la société.

Mais, en réalité, sa signification courante, maintes fois confirmée par l'expérience quotidienne des faits, ne permet pas, ou ne permet plus, sauf réserves très expresses, de lui accorder le bénéfice d'une interprétation indulgente. En gros, et dans son acception vulgaire actuelle, le socialisme est une erreur de philosophie sociale, l'erreur collectiviste, doublée d'une inspiration générale nettement antireligieuse. Telle est du moins la mentalité des doctrinaires et meneurs du mouvement socialiste contemporain.

Mais, si le socialisme est en thèse absolument condamnable, il s'en faut, et de beaucoup, que tous ceux qui se disent et se montrent « socialistes » en comprennent exactement la nature et les dangers. Pour un grand nombre, peu instruits ou qui ne réfléchissent guère, le socialisme, c'est un système de gouvernement et d'organisation du travail destiné à assurer aux ouvriers, au petit monde, plus d'argent et de vie heureuse, plus ou moins aux dépens des riches qui en ont trop.

On leur dit que ce rêve peut très bien se réaliser sans révolutionner rien, ni voler personne, grâce à l'intervention de l'Etat devenu grand répartiteur des richesses, et à une meilleure et plus juste organisation des moyens de production, à un meilleur et plus juste emploi du capital au service du travail. On leur dit cela en belles phrases ronflantes, et ils le croient, et, sans aucun scrupule de conscience, de très bonne foi, pas tous, mais beaucoup, ils s'inscrivent à un syndicat socialiste, ils votent pour le candidat socialiste, etc.

Dans ces conditions, l'on voit assez que, si la critique philosophique et théologique du socialisme est relativement facile, il n'en est pas de même de la casuistique du *socialiste,* qui comporte, au point de vue subjectif des dispositions et œuvres personnelles, non seulement des excuses multiples, mais très souvent aussi des exemptions complètes de culpabilité. Nous avons connu un syndicat à étiquette socialiste, affilié même à la C. G. T., dont les membres en grande majorité étaient de bons catholiques et se conduisaient ostensiblement comme tels. Exception, peut-être, et qui va devenir sans doute de plus en plus rare, mais qui tout de même donne à réfléchir, quand il s'agit de répondre à la question : — Un ouvrier catholique peut-il faire partie d'un syndicat socialiste ?

En principe, à l'heure actuelle, il faut le plus possible répondre *non.* Cette réponse négative, cependant, se justifie moins, en bonne théologie morale, par le principe de la coopération défendue que par celui qui défend de s'exposer au *periculum mali,* lequel ici est le danger d'une coopération prochaine qui ne peut que s'accentuer dans le sens du mal, et le danger, en outre, de tomber personnellement dans les aberrations, doctrinales et autres, auxquelles, un jour ou l'autre, le syndicat socialiste ne peut guère manquer d'aboutir.

Il nous faut pourtant faire à cette réponse prohibitive une réserve, déjà ci-dessus préparée, dans la distinction qu'il importe de considérer, au point de vue « socialisme, » entre le *syndicat* et les *syndiqués.* Supposez une région où pour une profession déterminée, l'extension et la puissance du syndicat socialiste est telle qu'il devient pratiquement impossible à un ouvrier, qui n'en ferait pas partie, de trouver du travail et de gagner sa vie. Ce n'est pas une hypothèse en l'air. Elle commence déjà à se réaliser partiellement en certains endroits de la France industrielle.

Quelle ligne de conduite tracer alors aux ouvriers catholiques ? Leur interdire l'unique syndicat possible pour eux, avec la perspective de graves *incommoda* s'ils s'abstiennent d'y entrer ? Non, pour autant du moins que leur adhésion n'entraînera pas pour eux un grave danger prochain de perversion. On leur appliquera les principes de théologie morale qui régissent le cas des *occasionnaires,* et, puisque l'occasion se fera pratiquement à peu près inévitable, on s'efforcera de les mettre en état suffisant de défense contre les périls de la situation à laquelle on tolérera qu'ils se soumettent, faute de pouvoir les conseiller autrement.

Et voilà une hypothèse, très menaçante, qui met en relief le bien fondé de l'appréciation sévère que nous avons formulée sur les tendances socialistes très périlleuses de l'actuel syndicalisme.

On peut sans doute essayer d'obvier au mal en fondant des syndicats catholiques. Mais ce n'est pas partout possible, au moins dans l'état présent de nos mœurs en matière de politique et d'économie sociale, industrielle et commerciale. Aussi, à la question de notre correspondant sommes-nous obligé de faire une réponse à double détente, visant la règle d'abord, et laissant discrètement une porte ouverte aux exceptions. La règle est d'interdire le plus possible à nos ouvriers catholiques toute participation aux syndicats à étiquette

socialiste, leur socialisme ne fût-il en réalité que dans l'étiquette. L'exception peut être moralement admise, à titre de tolérance, en certains cas particuliers, sous réserve de la caractéristique morale du syndicat en cause et des précautions à prendre pour qu'un ouvrier catholique n'y coure pas de sérieux dangers de perversion.

Nous ne voulons point laisser le lecteur sous l'impression un peu pessimiste qui se dégage de nos réflexions du début. Nous ne pouvions qu'effleurer, et rapidement, les points saillants du syndicalisme qui intéressaient plus directement la question proposée. Le sujet mériterait, sous d'autres aspects moins inquiétants, une étude développée, d'où pourraient émerger des conclusions économiques générales plus favorables.

Point de doute, en effet, que le *viribus unitis*, entendu convenablement, soit un élément précieux de puissance et de prospérité dans la vie humaine. Le principe fondamental du syndicalisme est excellent, à la condition absolue, toutefois, que la sagesse de la raison et de la foi harmonisées en règle pratiquement les applications. C'est précisément cette sagesse qui lui fait défaut présentement, et dont l'absence, jointe aux constatations de l'expérience, motive pour l'avenir les graves inquiétudes que nous avons dites.

Cette sagesse lui manquera-t-elle toujours et partout ? Un logicien sans foi, athée ou libre penseur pourrait peut-être se permettre de l'affirmer. Nous pas, qui avons d'autres lumières pour apercevoir, au cours des siècles, l'intervention de la Providence dans les affaires de ce monde, juste à point pour dévier l'allure logique naturelle des choses, déjouer nos trop humaines prévisions, jeter en pleines ténèbres un éclat de soleil et de grâce inattendu.

Et nous savons aussi, nous qui sommes gens de foi, d'espérance et de charité, que ces éclaircies bienfaisantes peuvent être, pour les sociétés comme chez les individus, préparées par la prière, le mérite des saints, la puissance conquérante des apôtres.

Rien donc ne nous autorise à désespérer d'un retour du peuple, du peuple ouvrier ou capitaliste, à une meilleure pratique de la foi et de la morale chrétienne, dont l'esprit syndicaliste finirait par se trouver peu à peu pénétré. Rien surtout ne nous autorise à mettre en doute l'influence heureuse qu'exercerait sur ce point-là la multiplication des syndicats catholiques, partout où il serait possible d'en fonder, sans esprit d'inimitié ou de mauvaise concurrence, à côté des syndicats socialistes.

Nous avons dénoncé, après tant d'autres prophètes mieux placés que nous encore pour être clairvoyants, le danger du syndicalisme moderne. Nous ne pensons point que le mal soit sans remède, loin de là. Courage donc, et ténacité surtout, à ceux qui ont entrepris le bon combat « syndicaliste, » qui ne restera ni sans précieux effets, ni, si l'on tient bon avec opiniâtreté, sans le résultat final de la victoire.

Q. — Une paroissienne, mère de famille, allaitant un nouveau-né, vient se confesser et dit avoir la permission de communier sans être à jeun, parce qu'elle nourrit son enfant. Elle dit tenir cette permission d'un missionnaire.

J'ai cherché partout les raisons qui pouvaient permettre la communion sans être à jeun ; je vous prie de me les indiquer.

R. — Pour ce qui est du cas spécial des nourrices, nous n'avons qu'à vous renvoyer à l'*Ami* de 1923, p. 413 et suiv. Vous trouverez à cette référence l'interprétation des mots *infirmi qui decumbunt* du can. 858 § 2. Voyez aussi ce que nous avons dit cette année même, p. 12 et suiv., d'une interprétation fautive, à notre avis, de ces termes.

Vous nous invitez à élargir la question et à traiter le sujet des exceptions à la loi du jeûne ecclésiastique relativement à la communion.

Les exceptions communes à la loi du jeûne eucharistique sont groupées par Ferraris *(Prompta Biblioth.*, v° *Missa*, art. XI, 8, 13, 19, 24) sous quatre rubriques : consommation du sacrifice, respect pour le Saint-Sacrement, viatique à l'article de la mort, scandale public ou danger à éviter. C'est là une division commode, qui permet, en divisant le sujet, d'être à la fois clair et complet.

I. NÉCESSITÉ DE CONSOMMER LE SACRIFICE. — Lorsque le prêtre est monté à l'autel, il doit continuer la messe jusqu'à la fin sans l'interrompre. Cette règle de la consommation du sacrifice est si sérieuse qu'elle l'emporte sur la loi du jeûne dans un certain nombre de cas. *(Rubr. Missal., De defect.*, III, 5).

S. Alphonse de Liguori en énumère cinq.

1er cas. C'est celui du prêtre qui s'aperçoit, en communiant, qu'il a mis de l'eau dans le calice avant l'offertoire, et non du vin. Il doit absorber cette eau, par crainte de rejeter avec l'eau la parcelle d'hostie consacrée que contient le calice : ce serait une irrévérence envers le Saint-Sacrement. Mais le sacrifice est incomplet, puisque l'espèce du pain seule a été consacrée. Aussi le prêtre doit consacrer à nouveau sous les deux espèces, et communier. La rubrique du Missel est formelle : *apponat aliam hostiam iterum consecrandam, et vinum cum aqua in calice, offerat utrumque, et consecret, et sumat, quamvis non sit jejunus*. Ce n'est que dans le cas où un scandale serait à craindre, devant un nombreux auditoire et dans un lieu public, que le prêtre pourrait ne consacrer que l'espèce du vin. *(Rubr. Missal.*, ibid., IV, 5).

Cette règle donnée par la rubrique dirime la controverse entre les théologiens. Quelques-uns prétendaient qu'il fallait, dans le cas, consacrer seulement du vin. Il n'est pas permis de dire, avec S. Alphonse, qui se trompe, que la rubrique du Missel approuve les deux opinions (lib. VI, cap. II, dubit. II, art. II, n. 288). Dans la note *a)* à ce n°, S. Alphonse dit que S. Thomas est de l'opinion de ceux qui prétendent que l'on doit consacrer la seule espèce du vin. Cette affirmation est contraire aux termes mêmes dont se sert S. Thomas : « *Si vero hoc perceperit post sumptionem corporis, aliam hos-*

tiam apponere debet iterum consecrandam simul cum sanguine ; quod ideo dico, quia si diceret sola verba consecrationis sanguinis, non servaretur debitus ordo consecrandi. » (III, q. 83, art. VI, ad 4). Ce texte est formel, et marque la raison de la nécessité de la double consécration.

Il faut appliquer le même principe, si le prêtre, après avoir pris l'hostie, s'aperçoit qu'elle n'était pas matière valide du sacrement, si par exemple elle n'était pas de pur froment ou si elle se trouvait corrompue. Le prêtre doit en consacrer une autre et communier. (Rubr. Missal., *loc. cit.*, III, 5). S'il ne s'aperçoit du défaut qu'après l'absorption du précieux Sang, il doit consacrer à nouveau sous les deux espèces. *(Ibid.*, 6). Ce dernier cas doit être excessivement rare dans la pratique, mais la règle imposée en cette circonstance par la Rubrique du Missel confirme singulièrement le principe général.

Tous les théologiens et canonistes admettent la légitimité de la communion en de telles circonstances, bien que le jeûne soit violé. Schmalzgrueber en donne la raison : « L'irrévérence serait plus grande, si le sacrifice n'était pas achevé, que si l'on enfreint le jeûne, qui n'est prescrit que par une loi ecclésiastique. » *(Jus canonic. univers.*, t. III, pars III, n. 23).

2e *cas*. Si le célébrant venait à mourir après la consécration, ou tombait malade au point de ne pas pouvoir achever le sacrifice, un autre prêtre devrait prendre la messe à l'endroit où elle a été interrompue, et la terminer. Si un prêtre à jeun ne se trouvait pas disponible pour cet office, un autre quelconque, même non à jeun, devrait achever le sacrifice. C'est ce que déclare la Rubrique du Missel *(De defect.*, X, 3), et ce que tous les théologiens et canonistes ordonnent à sa suite. Schmalzgrueber dit qu'il faut continuer la messe si le prêtre a manqué « *post canonem inceptum* » *(loc. cit)*. Ce cas avait déjà été solutionné par le VIIe concile de Tolède, en 646, can. 2. Mais d'après le concile, le prêtre qui continuait le sacrifice devait être à jeun. Le XIe concile de Tolède, pour assurer la meilleure observation de ce canon de 646, décréta, trente ans plus tard, que « lorsque cela est possible, tout clerc qui chante ou qui offre le sacrifice doit avoir auprès de lui un aide qui puisse prendre sa place s'il vient à tomber malade » (can. 14). Ces deux dispositions furent insérées dans le Décret de Gratien (c. 15 et 16, C. VII, q. 1).

3e *cas*. Le prêtre qui célèbre se souvient, après la consécration, même d'une seule espèce, qu'il n'est pas à jeun. Il doit continuer le sacrifice et par conséquent communier. Tous les auteurs sont d'accord sur ce point. Tous disent aussi que si c'est avant la consécration que pareil souvenir vient au prêtre, il peut continuer la messe, si l'interruption doit amener le scandale des fidèles ou l'infamie du prêtre lui-même. Si aucun scandale n'est à craindre, on dit généralement, avec S. Thomas (III, q. 83, art. 6, ad 2), qu'il est plus sûr pour le prêtre de quitter l'autel. Schmalzgrueber demande que le scandale soit grave. Enfin, quelques théologiens pensent qu'il y a toujours scandale à craindre, si l'on célèbre en public.

4e *cas*. Après avoir pris les ablutions, le prêtre se rend compte qu'il reste, sur le corporal ou la patène, des particules d'hostie consacrée, parfois même assez considérables. Bien qu'il ne soit plus à jeun, le prêtre doit consommer ces particules : elles appartiennent au même sacrifice. C'est ce que dit la Rubrique *(De defect.*, III, 2), et ce que les auteurs enseignent.

Si ces fragments ne font pas partie du même sacrifice, mais proviennent d'une messe antérieure, le prêtre ne peut pas les absorber, à moins qu'il n'y ait péril d'irrévérence, dit S. Alphonse *(loc. cit.)* ; il *doit* les absorber, dit Many *(De Missa*, p. 338).

S'il reste une hostie entière consacrée dans le même sacrifice, le prêtre doit la consommer, disent Many et Schmalzgrueber, en conformité avec la Rubrique du Missel *(De defect.*, III, 2).

Si l'hostie entière n'appartient pas au même sacrifice, les mêmes auteurs enseignent que le prêtre peut la consommer, au moins dans le cas où l'on ne pourrait la conserver facilement ou dignement, ce qui est aussi en conformité avec la Rubrique du Missel *(loc. cit.*, 5).

Ces règles s'entendent même du prêtre revenu à la sacristie, et ayant quitté les vêtements sacerdotaux (Ferraris, *loc. cit.*, 15).

5e *cas*. Ce cas se présente lorsque, après l'absorption du précieux Sang, la particule de l'hostie s'attache au calice ou au palais. Il est permis alors de la prendre avec l'ablution. *(Rubr. Missalis, loc. cit.*, X, 8). La Rubrique du Missel permet aussi de ramener la particule sur le bord du calice avec le doigt. S. Alphonse trouve le procédé peu digne, et préfère la prendre avec l'ablution, même une deuxième ablution, spéciale, s'il le faut.

II. Respect pour le Sacrement. — Lorsqu'il y a crainte grave que le respect dû au Sacrement ne soit pas gardé, il est permis à un prêtre, et même à un laïque, qui ne serait pas à jeun, de consommer les saintes espèces. Tous les auteurs s'accordent sur ce point. Ils donnent comme exemple de ce cas, lorsque l'hostie pourrait être brûlée dans un incendie, ou tomber entre les mains de forcenés, d'impies ou d'hérétiques, ou être absorbée par un animal, et autres circonstances de même gravité irréparable. Peut-être dans quelques-unes de ces alternatives, la première et la troisième, pourrait-on parfois conserver les saintes espèces.

III. Le cas d'infirmité. — Ce cas se présente dans deux circonstances : lorsque un malade est en danger de mort, ou bien lorsque une infirmité, longue mais non mortelle, retient à la maison une personne, et l'empêche de garder le jeûne eucharistique. Le cas est nettement posé par la coutume ancienne, le texte du concile de Constance qui a porté la loi actuelle du jeûne eucharistique, et le Rituel.

En danger de mort, tout fidèle a le droit de recevoir le viatique sans être à jeun, s'il ne peut garder

le jeûne eucharistique, disent certains auteurs (cf. de Lugo, *De Euchar.*, XV, 74), même s'il le peut, dit Many avec la grande majorité des auteurs *(op. cit.*, p. 339).

Tous les auteurs admettent que le danger de mort peut provenir, soit d'une maladie, soit d'une sentence capitale. On remarque seulement que dans la dernière circonstance, la loi du jeûne n'est levée que lorsqu'il n'est pas possible de faire remettre l'exécution au lendemain, où le condamné pourrait communier à jeun. (Cf. de Lugo, *loc. cit.*, 72 ; Salmant., *De Euchar. sacr.*, disp. XI, dub. III, § II, 27).

Les auteurs ne s'entendent plus sur la question de savoir si l'on peut communier plusieurs fois en viatique. Tout en constatant que d'autres avaient une opinion différente, de Lugo défendait de donner le viatique deux fois dans la même maladie, tout comme le sacrement de l'extrême-onction. D'après ce théologien, il aurait fallu un nouveau danger de mort pour justifier une nouvelle communion en viatique. Vasquez permettait une seconde réception, « pour que le malade ne soit pas privé du viatique nécessaire à sa vie et qu'il ne meure pas sans communion. » Les théologiens de Salamanque, suivant S. Thomas, disaient *quelquefois*, et étaient suivis par le grand nombre des théologiens. S. Alphonse, après avoir mentionné les diverses opinions, concluait que l'on pouvait suivre la coutume maintenant établie, disait-il, de donner à nouveau le viatique lorsque la maladie et le danger duraient, après sept ou huit jours.

Quel intervalle fallait-il garder entre les communions données *non jejuno ?* Huit jours, répondait S. Alphonse, avec Benoît XIV et le plus grand nombre des théologiens. D'autres ne demandaient que trois jours. D'autres enfin permettaient de donner la communion à l'infirme, sans qu'il soit à jeun, aussi souvent que le malade avait l'habitude de communier étant en bonne santé. Schmalzgrueber, chez qui l'on peut trouver très bien rapportées les différentes opinions *(loc. cit.*, 27, 28), se ralliait à ce dernier avis : « Cette pratique est permise, dit-il, pour soulager le malade, pour le fortifier à l'article de la mort, pour amener une plus grande union de son âme avec Dieu son Créateur et son Rédempteur, pour qu'il puisse vaincre les tentations et les suggestions du démon qui déploie alors plus d'artifices. »

Actuellement, le can. 864 § 3 règle la question, et permet d'adopter l'opinion la plus large soutenue par le grand canoniste. « Durant le danger de mort, le saint Viatique, suivant l'avis d'un confesseur prudent, peut et doit être administré plusieurs fois, à des jours différents. » Remarquer les termes : *distinctis diebus*. Il n'est jamais permis, même en danger de mort, de communier plus d'une fois dans la même journée. (Exception faite, bien entendu, du cas où, une personne bien portante le matin, aurait fait la sainte communion, et se trouverait ensuite, dans le cours de la journée, en danger de mort). C'est là une règle qu'ont bien oubliée (ou ignorée) — et entre autres, il est vrai, — de nombreux aumôniers militaires de la dernière guerre.

Que faire si un infirme demande le viatique à un moment où il n'y a pas d'hosties consacrées ? Le cas se rencontre assez rarement, grâce aux prescriptions universellement obéies sur la conservation des hosties consacrées dans les églises paroissiales. Mais il peut arriver, dans les églises où tous les prêtres distribuent la sainte communion, sans que tous se préoccupent d'avertir qui de droit du petit nombre d'hosties restant parfois dans le ciboire. Si donc le cas arrive, un prêtre peut-il célébrer la messe sans être à jeun, pour donner à un malade le viatique ? Des théologiens ont répondu par l'affirmative, le précepte divin devant l'emporter, disent-ils, sur le précepte ecclésiastique. Il est cependant à remarquer que le conflit entre les deux préceptes n'existe pas dans la même personne, et que par conséquent il n'y a pas à appliquer la règle de la prépondérance des préceptes. L'opinion contraire est la plus commune et la plus probable, disent de Lugo et S. Alphonse. La plupart des auteurs, et les meilleurs, répondent en effet par la négative sur cette question. Ferraris dit *non*. Many dit *non*, en faisant observer que le précepte divin n'oblige que dans le cas de possibilité, et que l'Eglise n'a spécifié que deux exceptions à la loi du jeûne : la réception du viatique et la consommation du sacrifice. Les théologiens de Salamanque disent *non*, et de même Schmalzgrueber. Ces deux derniers auteurs rapportent l'opinion de Jean Major d'après lequel il serait permis à un prêtre, non seulement de célébrer sans être à jeun pour donner le viatique, mais aussi de consacrer uniquement la substance du pain, même sous la forme de pain fermenté, et cela sans vêtements sacerdotaux. Ils rejettent cette opinion à cause des graves abus qui résulteraient de son application. Les théologiens de Salamanque déclarent qu'elle manque de toute probabilité et n'hésitent pas à la qualifier de *téméraire*. Elle doit être prise en effet comme une de ces extravagances que l'on rencontre quelquefois, dans un très bon motif évidemment, chez les enfants perdus de la scolastique.

Schmalzgrueber dit cependant : « Dans le cas, rare toutefois, de nécessité, où l'infirme ne pourrait recevoir un autre sacrement, c'est-à-dire la pénitence ou l'extrême-onction, et si le scandale n'est pas à craindre, il est probable, comme le dit Layman, qu'un prêtre n'agirait pas mal, si, pour communier un homme qui serait dans de telles conditions, il célébrait sans être à jeun. » *(Loc. cit.*, n. 30). L'éminent canoniste a bien raison de dire que le cas se présente fort rarement : on ne voit pas bien aisément un malade dans l'impossibilité de recevoir la Pénitence et l'Extrême-Onction, et pouvant néanmoins communier. Le cas paraît complètement chimérique.

Par contre tous les auteurs permettent au prêtre de célébrer sans être à jeun, pour s'administrer à

lui-même le saint Viatique. De Lugo en donne la raison : « *Non plus est celebrare quam communicare.* » Remarquons toutefois avec le Card. Gasparri que le cas peut à peine se présenter en pratique.

Dans les autres cas d'infirmité que le danger de mort, le Rituel s'opposait expressément à ce que la communion fût donnée à un fidèle qui ne serait pas à jeun. Voir dans l'*Ami* 1923, p. 413, ce que nous avons dit à ce sujet, en citant le texte du Rituel, et ce que nous avons dit aussi sur l'opinion (à rejeter) de certains auteurs, qui autorisaient pour les infirmes de cette catégorie la communion pascale sans l'obligation du jeûne.

Telle était la règle commune, lorsque fut apporté à cette législation l'adoucissement de 1906. Après les nombreux décrets dans le but de promouvoir la communion fréquente, à partir du 20 déc. 1905, le Pape Pie X par décret de la S. C. du Concile en date du 7 déc. 1906, permit de donner la communion aux malades qui ne pouvaient garder le jeûne. Il leur fut désormais possible de communier après avoir bu, une ou deux fois par semaine, s'ils habitaient une maison où l'on avait le droit de garder le St-Sacrement, et une ou deux fois par mois dans le cas contraire. Le can. 858 § 2 du Code a encore élargi cette autorisation, comme nous l'avons dit et largement commenté, *Ami* 1923, p. 413 et suiv., tout en refusant, *Ami* 1924, p. 12 et suiv., d'adopter une interprétation par trop fantaisiste et excessive.

IV. Scandale public ou danger grave a éviter. — Les auteurs permettent au prêtre de célébrer sans être à jeun, toutes les fois que la non-célébration occasionnerait un scandale public. Beaucoup cependant remarquent, avec S. Alphonse, que souvent il ne saurait y avoir de scandale sérieux, si on explique à l'assistance la raison de la non-célébration. Il faut insister sur ce point, car on est beaucoup plus porté, humainement, à penser que l'on peut matériellement violer la loi, plutôt que de s'astreindre, humblement, à expliquer à autrui comment, même en dehors de toute faute, on se trouve dans l'impossibilité de procurer aux fidèles le moyen de satisfaire au précepte d'assister à la messe.

C'est en vertu du principe que nous venons d'exposer, que le prêtre pourrait, dans les cas légitimes, continuer la messe s'il se souvenait avant la consécration qu'il n'est plus à jeun ; qu'un prêtre pourrait célébrer la messe sans être à jeun, un jour de fête d'obligation, pour permettre d'accomplir le précepte de l'audition de la messe. Mais dans ce dernier cas s'applique surtout la restriction que nous venons de faire, et il faut la raison de scandale grave, circonstance qui presque jamais ne se réalise, disent avec grande justesse Many et Gasparri. Voyez ce que nous avons dit à ce sujet, *Ami* 1923, p. 760.

Il y aurait raison de ne pas se croire astreint par la loi du jeûne, si un grave scandale devait éclater de ce qu'une personne ne célébrerait pas ou ne communierait pas un jour donné, chose rare, mais non pas inouïe, dit Suarez. Schmalzgrueber et les théologiens de Salamanque acceptent cette opinion.

Le motif donné par les auteurs à la dispense en ce quatrième cas, de la loi du jeûne, c'est que la loi positive n'oblige pas avec de si grands inconvénients, et que le précepte naturel de la charité, commandant d'éviter le scandale, l'emporte sur le précepte ecclésiastique de célébrer et de communier à jeun.

Ferraris cite un cas intéressant. Un jeune prêtre, le matin du jour où il doit célébrer sa première messe, a encore dit, pour s'instruire et s'habituer à l'observation des rubriques, une « messe sèche, » comme les jours précédents. Mais sans y penser, il a pris le pain et le vin. C'est sans doute qu'il voulait apprendre à consommer une hostie et à boire du vin selon les règles. Bref, il a rompu le jeûne. En règle générale, il ne peut pas célébrer la messe. Cependant, il peut intervenir et concourir de telles circonstances qui lui permettront, bien que non à jeun, de célébrer licitement sa première messe solennelle, par exemple : 1) si le jeune prêtre est d'une famille illustre, *perhonestæ familiæ ;* 2) si plusieurs de ses parents se sont réunis pour assister à cette messe ; 3) si un banquet magnifique, *lautum convivium,* a déjà été préparé ; 4) si le peuple a été invité à cette première messe, et si la foule et de nombreuses personnes de noble condition sont déjà rassemblées dans l'église ; 5) si l'erreur du jeune prêtre est occulte.

« Si ces conditions se réalisent ensemble, le jeune prêtre peut célébrer sa première messe, usant d'une épikie très raisonnable, *rationabilissimam epikiam.* Si le Pape était présent, ou si on l'interrogeait pour savoir si la loi générale portée par les conciles et les saints canons interdisant de célébrer et de communier autrement qu'à jeun s'étend à ce cas, dans lesdites circonstances, il répondrait que ni lui ni ses prédécesseurs ne veut ou n'ont voulu cela ; surtout pour éviter les immenses maux, *ingentia mala,* inconvénients et scandales qui s'ensuivraient, à savoir, la grande mortification de cet innocent jeune prêtre, la tristesse de ses parents, les murmures, soupçons et jugements téméraires des autres, et par là de vrais scandales, en plus des grandes dépenses faites pour rien, et le mépris qui en rejaillirait sur le jeune prêtre lui-même, regardé comme un homme très imprudent dans une chose très grave. D'où dans ce cas, il y aurait lieu à l'axiome des légistes : *Singula quæ non possunt, multa collecta juvant* » (*loc. cit.*, 26).

Et il paraît que d'autres théologiens admettent le cas. (Cf. Noldin, *De Sacram.*, ed. 9, 1911, p. 173 et 174, et n. 1, p. 174). Ils sont même plus généreux, — et plus modernes, — n'exigeant plus du jeune prêtre une illustre naissance.

Enfin théologiens et canonistes permettent au prêtre de célébrer sans être à jeun (et au simple fidèle de communier), quand il y aurait pour lui grave danger à ne pas célébrer. Ainsi par exemple,

s'il s'agissait pour lui d'éviter la mort, dont quelqu'un le menacerait s'il se refusait à célébrer ou à communier. Cependant il faut remarquer que si cette menace, et l'ordre de communier sans être à jeun, sont faits par un tyran en mépris de la religion, la loi du jeûne continue à obliger. Satisfaire à cet ordre, serait alors un acte intrinsèquement mauvais.

Tels sont, croyons-nous, tous les cas où, soit les théologiens, soit la Rubrique du Missel, soit le Rituel, permettent la communion à un prêtre ou fidèle non à jeun.

Q. — En Orient les conversions des schismatiques présentent parfois des difficultés aux missionnaires. Les mariages mixtes entre Orientaux sont très fréquents, et les enfants suivent très souvent la religion du père. Par les écoles où les enfants sont reçus sans distinction de religion, nous opérons d'assez nombreuses conversions. Si l'un des parents est catholique, c'est le rite de la partie catholique qu'adopte l'enfant au moment de sa conversion, à moins qu'il ne fasse de son incorporation au rite latin une condition de sa conversion. (Bulle *Orientalium dignitas)*. A partir de quel âge peut-on laisser l'enfant libre de ce choix ?

S'il est évident que l'enfant est incapable de ce choix et que les parents, *tous deux schismatiques,* manifestent la volonté ou le désir de le faire incorporer au rite latin, le missionnaire, pourvu qu'il ait toutes les garanties de l'éducation catholique de l'enfant, peut-il le recevoir dans le rite latin ?

Enfin, si l'enfant n'avait pas été baptisé et que les parents, tous deux schismatiques aussi, demandaient au missionnaire de lui conférer le baptême, l'enfant serait-il du rite latin ou du rite correspondant au rite dissident du père ?

R. — A) Ce que vous dites tout d'abord des mariages *mixtes* entre Orientaux ne vise, sans doute, que les mariages contractés entre Orientaux *catholiques* et Orientaux *schismatiques* de même rite ou de rite différent, car ce sont les seuls mariages vraiment *mixtes,* au sens canonique du mot : les mariages entre catholiques de différents rites ne pouvant pas être qualifiés tels.

Vous ajoutez la constatation d'un fait tout à fait déplorable : que, dans ces sortes de mariages mixtes, les enfants suivent très souvent la religion du père. D'où il faut conclure (ce qui arrive aussi dans les pays d'Occident) que ces unions *mixtes* ont souvent une issue déplorable au point de vue religieux. Cela ne justifie que trop l'horreur que l'Eglise a pour ces sortes de mariages, et l'on est porté à se demander si, comme le veut l'Eglise, on (il s'agit des pasteurs des âmes) fait toujours vraiment ce qu'on *doit* pour s'opposer à ces sortes de mariages, c'est-à-dire, comme l'a exposé longuement l'*Ami* cette année même, p. 135 et suiv. : fait-on ce qu'on peut pour empêcher de tels mariages ? exige-t-on des époux, surtout de l'époux non-catholique, l'engagement formel et régulièrement par écrit : que la partie catholique pourra pratiquer librement sa religion sans que rien soit fait pour l'en détourner ; que les enfants seront tous baptisés et élevés dans la religion catholique ? et a-t-on, de plus, la *certitude morale* que cet engagement sera tenu ? (C. 1061). Ces deux engagements sont exigés par le droit naturel lui-même, de sorte que jamais l'Eglise n'accorde la dispense de la *religion mixte,* sans avoir l'assurance qu'ils ont été pris et qu'on peut compter qu'ils seront tenus. Mais inutile d'insister plus longuement sur ce point, qui a été traité *in extenso* à l'endroit cité.

B) Vous dites ensuite que, par les écoles, d'assez nombreuses conversions d'enfants se produisent et que, si l'un des parents est catholique, c'est le rite de la partie catholique qu'adopte l'enfant venu au catholicisme. C'est bien ainsi qu'il faut procéder, pour se conformer aux règles tracées par les Souverains Pontifes, en particulier par Léon XIII, *Orientalium dignitas,* et Pie X, *Tradita ab antiquis,* 14 septembre 1912, règles que formule également le Code quand il s'agit du baptême et qui doivent tout naturellement aussi être appliquées au cas qui nous occupe.

Quant à la restriction ajoutée : « à moins qu'il ne fasse de son incorporation au rite latin une condition de sa conversion, » elle se trouve énoncée, il est vrai, dans la bulle *Orientalium,* mais avec la condition qu'après un temps passé dans le rite latin, il conservera le droit de revenir un jour au rite catholique correspondant à son rite natal. Le passage définitif au rite latin exige une permission spéciale de la S. C. de la Propagande, ainsi que l'a expressément ordonné Pie X dans sa constitution *Tradita ab antiquis* déjà indiquée. Le Code, can. 98 § 3, confirme la règle tracée par Pie X en ajoutant que, après avoir passé légitimement d'un rite à un autre moyennant cette permission du St-Siège, le catholique ne peut pas revenir à son rite premier sans une nouvelle permission du Saint-Siège : ce qui restreint la concession de Léon XIII, dans ce sens que pour retourner à son rite, l'oriental passé au rite latin aura besoin d'une permission du St-Siège que n'exigeait pas, du moins expressément, la bulle *Orientalium.*

Mais la question posée spécialement ici porte sur l'*âge* auquel il peut être permis à un enfant oriental qui du schisme vient à l'Eglise catholique, de demander à embrasser le rite latin, avec chance d'obtenir la permission requise ?

Nous n'avons trouvé, à ce sujet, aucune indication directe précise. Le Code dit bien que les mineurs demeurent soumis à leurs parents ou tuteurs pour l'exercice de leurs droits, mais il ajoute : « à moins qu'il ne s'agisse de choses dans lesquelles le droit les déclare exempts du pouvoir paternel. » (C. 89).

D'autre part, le can. 745 déclare *adultes, in ordine ad baptismum,* et admissibles au baptême, même malgré leurs parents, les enfants qui ont l'usage de la raison et qui le demandent spontanément : cela parce que, quand il s'agit du droit naturel ou du droit divin, l'enfant ayant suffisamment conscience de son devoir ne relève pas de ses parents, mais est *sui juris* et ne relève que de sa conscience.

Mais ceci ne s'applique pas expressément au cas présent ; car il n'est pas question ici du baptême à

recevoir, mais d'un simple changement de rite, au moment où un enfant passe du schisme à l'Eglise catholique.

On ne pourrait donc pas en tirer un argument, ce semble, pour les cas où la conversion elle-même ne serait pas en jeu, pouvant tout aussi bien s'effectuer tout en restant dans le rite catholique correspondant au rite schismatique, qu'en choisissant le rite latin.

On ne pourrait donc s'y appuyer que dans le cas où le choix du rite latin serait l'unique moyen pour l'enfant d'embrasser le catholicisme, et non quand il s'agit seulement, comme dans le cas posé, de choisir entre deux ou plusieurs rites également catholiques et approuvés par l'Eglise.

On ne pourrait donc admettre l'enfant au rite latin que dans le cas où la conversion elle-même serait moralement impossible si l'enfant n'usait pas du droit qu'il a, et qui est en même temps un grave devoir, d'embrasser la vraie religion, une fois connue. Encore faudrait-il, pour se conformer à la loi de l'Eglise, demander la permission à la S. C. de la Propagande de réaliser le choix fait par lui.

En dehors de ce cas, il nous semble difficile de préciser un âge quelconque, et nous pensons que le recours à Rome s'imposant pour chaque cas, sauf indult particulier auquel on devrait se conformer, il n'y a qu'à s'adresser à la S. C. de la Propagande, toutes les fois qu'un enfant voudra passer au rite latin en se convertissant du schisme et faire valoir les raisons qu'il peut avoir de choisir ce rite, de préférence au rite catholique correspondant au rite schismatique qu'il a suivi jusqu'à ce moment et dans lequel il est né.

Il s'agit jusqu'ici, dans cette seconde réponse, d'un enfant qui veut passer au rite latin, sans l'intervention de ses parents et même malgré eux. Mais qu'en serait-il si les parents, tout en restant eux-mêmes dans le schisme, demandaient pour leur enfant, incapable d'ailleurs de se déterminer par lui-même, à le faire incorporer au rite latin ? Telle est votre 3e question.

C) Comme il n'est pas plus permis aux parents de faire passer leur enfant au rite latin qu'à l'enfant lui-même de s'y faire incorporer, sans la permission de la Propagande, si le cas se présentait, il faudrait recourir à Rome, toujours à moins d'indult, et demander la permission de recevoir l'enfant au rite latin, s'il y a à cela des raisons sérieuses. Il est à croire, en effet, que s'il n'y avait, dans une telle demande, qu'un simple caprice des parents, comme serait une brouille passagère avec le curé schismatique du lieu, par exemple, la Propagande n'accorderait pas cette permission ; tandis que si les raisons sont vraiment graves, elle l'accordera, pourvu que la conversion ainsi effectuée présente de sérieuses garanties.

D) La quatrième question est celle-ci : Quel sera le rite de l'enfant, si les parents schismatiques demandent qu'il soit baptisé dans son propre rite par le missionnaire latin, lorsque cet enfant jusque-là non baptisé veut se convertir ? Cette dernière circonstance n'est pas dans la question telle qu'elle est posée, mais nous croyons devoir l'y introduire, parce qu'il s'agit toujours des enfants qui fréquentent l'école catholique.

Il faut répondre d'abord : que si c'est accidentellement que l'enfant est baptisé au rite latin, même sur la demande des parents schismatiques, il ne sera pas, par ce seul fait, incorporé au rite latin. Le canon 98 déclare expressément que le fait de recevoir le baptême de la main du ministre d'un autre rite ne fait pas perdre son rite propre, lorsque c'est par fraude, c'est-à-dire sans la permission voulue, ou en cas de grave nécessité, quand le ministre du rite propre n'est pas présent, ou même quand permission a été obtenue de baptiser l'enfant dans un autre rite, mais sans celle de l'y incorporer.

Donc encore ici, à moins d'indult particulier, il faudrait demander la permission d'incorporer l'enfant au rite latin, soit avant de le baptiser, s'il n'y a pas urgence, soit après l'avoir baptisé en cas d'urgence.

On doit tirer la même conclusion pour le cas où les parents schismatiques demanderaient le baptême latin pour leur enfant, tout de suite après sa naissance, en s'engageant naturellement à l'élever dans la religion catholique, car sans cet engagement et sans la certitude morale qu'il sera tenu, le missionnaire ne pourrait pas baptiser *licitement* cet enfant, en dehors du danger de mort, ainsi qu'il est dit au canon 750.

Il n'est pas dit sans doute au canon 750 que, dans ce dernier cas, l'enfant doive être inscrit au rite catholique correspondant au rite des parents schismatiques ; mais il faut le conclure, pensons-nous, aussi bien que pour le cas précédent, des principes posés au canon 98 et de ce qui est dit au canon 756, où il est dit, sans distinction, que l'enfant doit être baptisé au rite des parents et donc, lorsque les parents sont schismatiques, être inscrit au rite catholique correspondant à leur rite propre, à moins de dispense du St-Siège : la loi de la conservation du rite ayant une portée sociale qui a motivé la prescription de ne pas en changer, dans aucun cas, sans l'intervention du Saint-Siège.

Q. — Le canon 866 dit : « § 1. Omnibus fidelibus cujusvis ritus datur facultas ut, pietatis causa, sacramentum Eucharisticum quolibet ritu confectum suscipiant. — § 2. Suadendum tamen ut suo quisque ritu fideles præcepto communionis paschalis satisfaciant. »

Je viens vous demander :

1° S'il s'agit des rites orientaux dans le susdit canon ?

2° Si oui, ce canon abroge-t-il l'obligation imposée à ces mêmes Orientaux, par leurs synodes nationaux, de faire la communion pascale dans leur propre rite ?

3° Quelle conduite doit avoir un confesseur latin avec des pénitents orientaux qui refusent de remplir le précepte de la communion pascale dans leur propre rite, prétextant que le nouveau Code les en dispense précisément dans ce canon 866 ?

R. — Ad I. Il est certain que le canon 866 s'applique à tous les rites catholiques reconnus par

l'Eglise comme légitimes, aussi bien aux rites *orientaux* proprement dits, qu'aux rites slaves, etc., et même au rite latin.

De sorte que le § 1er de ce canon permet à tout catholique quel qu'il soit, oriental ou occidental, et quel que soit le rite auquel il appartienne, de recevoir la sainte Eucharistie de la main de tout prêtre catholique, que la matière qu'il a consacrée soit *azyme* ou *fermentée,* toutes les fois qu'il communie par simple dévotion, c'est-à-dire sans qu'il soit obligé de communier pour accomplir un précepte.

Le § 2 du même canon, sans obliger expressément les fidèles, orientaux ou latins, à accomplir le précepte pascal en communiant dans leur rite propre, veut cependant qu'ils y soient exhortés, c'est-à-dire qu'ils y soient engagés en leur montrant la convenance toute particulière d'une telle pratique, mais sans leur en faire un devoir sous peine de péché, même léger.

Ad II. Il faut donc répondre à la seconde question : que les Orientaux catholiques, comme tous les autres catholiques, doivent être *exhortés* à faire leurs pâques dans leur propre rite, quand ils le peuvent sans aucun sérieux inconvénient ; mais que, n'y étant pas *strictement obligés* par la loi générale de l'Eglise, qui en cela déroge à la loi particulière de tel ou tel rite prescrivant la communion pascale dans le propre rite, ils satisferaient au précepte pascal en communiant dans un autre rite, malgré la prescription particulière de leur synode national (si une telle prescription existe) qui leur ordonnait, avant le Code, de la faire dans leur rite.

Si en effet on se reporte au canon 6, 1°, on y lit que : « Toutes les lois, soit universelles, soit particulières, qui sont en opposition avec les prescriptions du présent Code, sont abrogées, à moins d'indication expresse contraire pour des lois particulières. »

Il en résulte que la loi particulière de tel ou tel synode d'une Eglise catholique orientale antérieur au Code, opposée à la prescription du canon 866, en ce sens qu'elle imposerait comme *obligatoire strictement* ce que le Code se contente de *conseiller fortement,* est et demeure abrogée et n'oblige donc pas strictement en conscience.

Nous avons dit en commençant que le canon 866 s'applique certainement à tous les rites. A cela on pourrait objecter peut-être, comme semble l'insinuer la question, que le Code étant le Code de l'Eglise latine, ses prescriptions n'obligent pas les fidèles des rites orientaux, sauf les cas où cela est exigé par la nature même des choses. Les dispositions du canon 866 doivent donc laisser telle quelle la discipline particulière des Eglises orientales, puisqu'il ne s'agit pas ici d'une chose sur laquelle la concordance parfaite soit exigée par la nature même des choses, comme serait, par exemple, une affirmation doctrinale du Code.

Réponse. Il est très vrai que, comme il ne s'agit ici que d'une loi purement disciplinaire, la nature *intime* ou *essentielle* des choses n'exige pas absolument l'uniformité, et que tout en laissant aux Latins, par exemple, la faculté de faire leurs pâques au rite grec, l'Eglise pourrait très bien interdire aux Grecs de les faire dans un autre rite que le leur. Mais ce serait prendre le texte du canon 1 dans un sens trop absolu que d'en restreindre la portée au point de ne l'appliquer qu'aux choses *essentiellement* requises de tout catholique par cela seul qu'il l'est.

Il faut l'entendre aussi, sans aucun doute, des lois ecclésiastiques elles-mêmes qui, par les termes mêmes dans lesquels elles sont conçues, manifestent clairement l'intention du législateur d'atteindre aussi bien les catholiques Orientaux que les Latins, car les lois ecclésiastiques obligent tous ceux pour qui elles sont faites. (C. 13, § 1).

Or c'est bien ce qui ressort, sans aucun doute possible, du canon 866, dont les expressions absolument générales s'appliquent à tous les *rites catholiques,* et dont les données fondamentales sont tirées de documents antérieurs adressés à la fois aux Orientaux et aux Occidentaux et les obligeant les uns et les autres. (Voir les notes du canon 866).

Ad III. Il va de soi que la conduite du confesseur *latin,* aussi bien d'ailleurs que celle du confesseur *oriental,* doit s'inspirer, pour la pratique, des principes qui viennent d'être exposés.

Il doit donc dire à ses pénitents : que l'esprit de l'Eglise étant que chacun accomplisse le devoir pascal en communiant dans son propre rite, il est de toute convenance qu'on se conforme à ce désir et que, en conséquence, on communie dans son rite natif, lorsqu'on n'a aucune raison tant soit peu sérieuse de communier dans un autre rite, en cette circonstance spéciale ; qu'il l'exhorte donc vivement à agir dans ce sens, sans que cependant il le lui impose comme un devoir ; à plus forte raison, qu'il lui est permis de ne pas s'y conformer, s'il a de sérieux motifs de communier dans un autre rite, même pour faire ses pâques.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

L'Apologétique par le Christ, par l'abbé J.-B. Bord, professeur de dogme. — Un vol. in-16 de XXXII-419 p., 13 f. 50. — Avignon, Aubanel.

Voici un livre excellent, avant tout positif et doctrinal, quoique écrit dans une intention nettement apologétique. L'auteur a été frappé des ravages faits parmi nos contemporains même croyants par l'erreur kantiste : que de croyants le sont plutôt par sentiment que par conviction véritable ! Or, la foi est avant tout une adhésion de l'intelligence à la vérité surnaturelle : il faut donc que le fait de la révélation divine soit, d'abord, démontré à l'intelligence. C'est une démonstration de ce fait que M. Bord a entreprise, en mettant en relief la valeur apologétique de la personne même de Jésus-Christ se manifestant aux hommes. « L'observation attentive de la personne de Jésus, écrit l'auteur, nous permettra de conclure à la divinité du christianisme et à l'obligation pour tout homme de faire partie

de cette société religieuse » (p. XVI). L'apologétique par le Christ a besoin d'histoire : elle suppose, en effet, historiquement établis, l'existence du Sauveur, ses discours et ses œuvres. Les documents où l'apologète ira puiser sont principalement les Evangiles ; mais M. B. préfère utiliser de préférence les renseignements cueillis dans les seuls Synoptiques, moins discutés par la critique indépendante.

Le livre Ier étudie la réalité historique et l'unité de la personne de Jésus. Le fait de l'existence réelle de Jésus a été révoqué en doute par quelques énergumènes de la critique ; mais le point important est de démontrer la fausseté de la position moderniste touchant la distinction du Christ de l'histoire et du Christ de la foi. M. B. rappelle opportunément que cette distinction est « une des nouveautés capricieuses, pleines d'astuce, dont parlait Pie X, » et « un corollaire logique de plusieurs principes philosophiques et historiques » chers à l'école moderniste. Au nom de l'histoire et de la raison, cette distinction est à placer parmi les innombrables fictions de l'esprit humain, élaborées par l'erreur dans le dessein de détruire la vérité.

Dans le livre II, l'auteur aborde de front le témoignage de Jésus, *Messie,* et la valeur de ce témoignage. Jésus s'est nettement déclaré le Christ, le Messie attendu d'Israël. L'expression *Fils de l'homme* qu'il s'est attribuée exclusivement possède en l'Evangile un sens nettement messianique ; et Jésus corrobore son témoignage par d'autres affirmations significatives : il se dit le « Roi d'Israël, » le « Fils de David, » « celui qui doit venir, » le « Prophète » attendu. Toutefois, cette révélation messianique se fait avec une prudente économie : il le fallait d'ailleurs pour ne pas compromettre, dans un milieu mal préparé, le succès de la mission du Verbe incarné. L'interprétation des témoignages de Jésus amène M. B. à réfuter les audacieuses négations de la critique rationaliste touchant la conscience messianique de Jésus.

Mais le Christ n'est pas seulement le Messie, il est Fils de Dieu et Dieu lui-même. Il s'est proclamé tel, et son témoignage relatif à sa divinité ne peut être confondu avec le témoignage relatif à sa messianité. Tout le livre IIIe est consacré à établir ce témoignage de Jésus et à en mettre en relief la valeur. La réalisation des prophéties faites par le Christ lui-même, l'accomplissement de ses miracles sont des preuves irrécusables de sa divinité. D'ailleurs l'attitude religieuse de Jésus prouve surabondamment qu'il n'est ni un imposteur, ni un illuminé. Nous sommes donc en présence du « mystère du Christ, » que seule la christologie catholique présente d'une façon satisfaisante pour l'esprit.

La résurrection du Christ (livre IV) est le sceau de sa légation divine et de sa divinité. Après avoir solidement établi le fait historique de la résurrection, M. B. en tire les conclusions apologétiques. N'aurait-il pas pu ajouter que le fait de la résurrection est, à lui seul, une révélation nouvelle et plus profonde de l'existence glorieuse de Jésus et explique en partie les vues plus nettes que S. Jean et S. Paul ont pu avoir sur la vie intime du Sauveur ? — J'ajouterai également une toute petite remarque bibliographique, mais qui a ici son importance. Parmi les auteurs catholiques, cités à consulter, au bas de la page 278, j'ai lu avec quelque étonnement : P. Lebreton, *La résurrection du Christ,* Paris, 1908. Je ne connais sous ce titre, et publié en 1908, qu'une monographie absolument négligeable, d'inspiration moderniste et rationalisante, dont l'auteur s'est caché sous le pseudonyme de Paul le Breton. M. Mangenot a appelé ce volume « une monstruosité critique » *(La résurrection de Jésus,* p. 22, note).

Le livre Ve étudie la personne de Jésus comparée aux fondateurs des autres religions. Ce point de vue devait être abordé dans une apologétique du christianisme par la personne de Jésus. La transcendance manifeste de Jésus est une précieuse confirmation des autres preuves de sa divinité.

Mais dans l'intention du Sauveur l'Eglise doit continuer sur terre son œuvre et sa personne. Jésus l'a voulue, l'a prévue, l'a fondée ; il se perpétue dans son enseignement, dans son organisme même. L'Eglise est croyable comme le Christ. Et si l'on doit croire au Christ, il faut également croire à l'Eglise ; on ne peut appartenir à l'un sans appartenir à l'autre (liv. VI et VII).

Nous avons donné un bien pâle résumé de la suite des idées que contient l'ouvrage de M. Bord. Les amateurs de nouveautés seront déçus : l'auteur s'est contenté de vulgariser les thèses savamment exposées dans d'autres ouvrages plus considérables ou plus spéciaux, ayant trait à la personne et à l'enseignement de Jésus. On ne saurait lui en faire un grief ! Quoi de plus raisonnable que d'utiliser des travaux dont la valeur ne saurait être ni discutée ni dépassée ? Le grand mérite de M. Bord est d'avoir fait de l'excellente vulgarisation ; et de cela, il doit être chaudement et sans réserve félicité. Son livre, en des termes accessibles à tous, permettra à ceux qui n'ont ni le temps ni les moyens d'étudier les ouvrages du P. de Grandmaison, de M. Mangenot, du P. Lebreton, du P. Prat, et des différents auteurs qui ont abordé l'étude comparée des religions, de recueillir néanmoins et facilement le meilleur fruit de ces savants travaux. Ajoutons que M. Bord renvoie très loyalement le lecteur aux auteurs qu'il adapte.

Nous souhaitons grande diffusion au livre de M. Bord, dans la conviction que ce livre est appelé à faire un grand bien aux âmes désireuses de connaître la vérité ou de fortifier leur foi.

Le Ministère du Travail 1906-1923, par Albert Peyronnet. — In-12 de 224 p., 6 f. 75. — Paris, Berger-Levrault.

C'est le Ministre lui-même du Travail qui vient nous parler de son Ministère. A ceux qui seraient tentés de lui dire : « Vous êtes orfèvre, » on peut répondre qu'il est toujours intéressant de connaître l'idée que se font d'une institution les hommes qui l'ont créée et développée. Et M. Peyronnet fut presque, il y a dix-huit ans, l'un des créateurs dudit Ministère, puisqu'il y était dès lors attaché comme collaborateur de M. Viviani.

La plus grande partie de son livre, les 200 premières pages, sont un exposé de l'œuvre qui s'est faite au Ministère du Travail : mesures prises d'abord pour que nul travailleur ne reste inoccupé et que nul employeur ne manque de main-d'œuvre : organisation du placement (main-d'œuvre française et main-d'œuvre étrangère) ; réglementation (par la loi du 18 décemb. 1915) des coopératives de production (une institution qui est vieille de près d'un siècle, qui remonte en France à l'Association chrétienne des ouvriers bijoutiers en doré, fondée en 1834 et dont l'Etat a commencé à s'occuper au lendemain de la Révolution de 1848 : loi du 5 juillet 1848) ; remèdes au chômage ; grèves ; durée du travail (le repos hebdomadaire et la loi de huit heures) ; conditions d'hygiène et de sécurité (la loi sur les accidents du travail) ; le contrôle des assurances ; salaire et sursalaire ; coopératives de consommation ; participation aux bénéfices ; mutualité ; retraites ouvrières et paysannes.

Dans un chapitre final, M. Peyronnet expose ce qui reste à faire, en matière surtout d'arbitrage obligatoire, de crédit artisanal, d'assurances sociales.

C'est une page intéressante de l'histoire du travail en France que vient d'écrire là M. Peyronnet.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 25 junii 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 27 3 JUILLET 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Le docte *Ami* voudrait-il nous donner une petite étude sur un point de morale assez délicat : *la critique,* prise dans son sens le plus général ? On aimerait connaître clairement les principes sur lesquels on doit s'appuyer pour pouvoir, sans blesser la justice ni la charité, formuler des jugements appréciatifs sur les personnes et les choses. Ainsi :

Dans quelle mesure, à quelles conditions est permise la critique :

1° Dans le domaine privé, à l'égard des individus, quand on apprécie la conduite, les idées, le caractère, le talent, les actes publics, etc., de quelque personnage ?

2° Dans le domaine politique et administratif, critique exprimée dans les journaux, les discours, les conversations ?

3° Dans le domaine littéraire et artistique, par l'appréciation publique des œuvres, et surtout dans les comptes rendus bibliographiques, — et quand s'expose-t-on spécialement sur ce point à être poursuivi pour diffamation ?

R. — Que nous demandez-vous là, cher confrère ? Un volume entier, plusieurs même ne suffiraient pas à épuiser pareil sujet. C'est la plus grande partie des traités *de Caritate* et *de Justitia* qu'il faudrait repasser, si nous voulions donner une théorie morale complète de la « critique » prise au sens le plus général du mot. Vous nous permettrez, pour cette fois, de nous en tenir à votre 3e question, particulièrement intéressante et pratique. Quant aux deux autres, vous pourrez sans peine leur appliquer les principes généraux qui dominent le sujet, et qu'il nous faut d'abord rappeler brièvement.

Au sens étymologique du terme, critiquer c'est *juger,* énoncer un jugement. Dans une acception plus restreinte, on entend par « critique » le jugement portant particulièrement sur les personnes et leurs œuvres. Ce jugement peut être au fond de la pensée seulement, ou extériorisé dans une expression sensible, orale ou écrite. Des jugements purement internes nous ne dirons rien, puisque la présente question ne les met pas en cause. Il s'agit donc seulement de la critique parlée, manuscrite, imprimée, en tant qu'elle met au grand jour les qualités et défauts d'une personne ou d'une œuvre humaine donnée. Qualités et défauts, disons-nous, pour laisser tout de suite de côté deux genres de critique, l' « adulante » qui ne publie que les seules qualités et la « dénigrante » qui ne veut voir que les défauts, ordinairement avec exagération dans un cas comme dans l'autre.

La vraie critique normale, honnête, intégrale, s'applique à n'être qu'une *photographie* où tous les traits du tableau sont respectés et mis en évidence tels que les offre au « juge » l'exacte réalité objective. Elle réclame, outre une parfaite acuité de perception sensible et intellectuelle, l'indépendance d'esprit et la droiture de conscience. Aussi est-elle rare, tant il est difficile aux « critiques, » même très bien intentionnés, de ne pas projeter sur l'œuvre analysée quelque chose de leurs idées ou impressions personnelles, qui sont autant de traits « subjectifs » ajoutés plus ou moins consciemment à la réalité. Nous aurons un mot à dire des deux notes de « compliments à haute dose » et de « dénigrement méchant » qui déparent trop souvent le travail de la critique. En attendant, prenons celle-ci dans son type idéal, tel que nous venons de le définir : exacte photographie des personnes et des choses. Et voici la question à résoudre : Dans quelle mesure et d'après quels principes est-il moralement permis, obligatoire même parfois, de faire la critique de la personne et des œuvres d'autrui ?

Deux vertus sont ici particulièrement intéressées, la charité et la justice : la *charité* qui ordonne de faire du bien et défend de faire du mal à son semblable, la *justice* qui ordonne de lui donner ou rendre ce qui lui est dû et défend de porter atteinte à ses droits, entre autres à son droit de propriété sur ce qu'on appelle son honneur, sa réputation.

Parlons de la charité d'abord. Il va sans dire que la critique « favorable, » par là-même qu'elle est agréable au prochain, n'est guère sujette à tomber sous la loi de charité, au moins dans sa portée prohibitive. Il peut se faire, cependant, que l'exhibition intempestive de ses qualités cause du mal à autrui, soit *per se* parce qu'elle blesse sa modestie, soit *per accidens* parce qu'elle l'induit en tentation d'orgueil ; et alors, il faut s'abstenir, si l'on ne veut pas pécher *contra caritatem,* à moins que l'on n'ait comme motif de cette exaltation publique des mérites personnels une raison de bien général qui l'emporte sur la considération du bien particulier de l'individu en cause.

Là où la charité a surtout à intervenir, c'est dans le cas d'une critique qui met à l'air les défauts et les tares. Le procédé est pénible pour la

victime de cette publicité, donc, en principe, à éviter. Mais, il s'en faut que ce principe soit une règle pratique et commune de conduite. Les circonstances sont nombreuses où il est permis et même parfois, comme nous l'avons déjà donné à entendre, obligatoire d'y faire exception. De façon générale, il est permis de publier le mal d'autrui (encore une fois, dans sa personne ou dans ses œuvres) lorsque cette publicité est un plus grand bien (individuel ou général) que le silence ; et il est obligatoire de le faire, quand le silence est un mal qu'on a par ailleurs (en charité ou en justice) le *devoir* d'éviter. C'est ainsi, par exemple, qu'on peut *tuta conscientia* signaler à un ami les dangers probables d'une fréquentation, d'une lecture, et qu'un père de famille a le devoir de révéler les défauts de son enfant aux maîtres qui ont charge de son éducation.

Il est malheureusement assez difficile en pratique de peser en balance exacte le pour et le contre de l'avantage de la critique sur la discrétion du silence. Aussi arrive-t-il souvent qu'on s'écarte, en deçà ou au delà, des justes limites de la prudence en pareille matière. Mais ce sont là erreurs de bonne foi qui n'offensent pas formellement la charité, pour autant du moins que les « critiques » ont la persuasion de bien faire. Le fait n'en reste pas moins fermement établi, qu'il est des cas où la charité elle-même permet et ordonne de révéler ou publier les « défauts », au risque de contrister ceux qui sont atteints par la critique.

Mais, faire pareille révélation ou communication externe sans motif excusant proportionné, c'est pécher *contra caritatem* et ces fautes-là (médisance, *detractio* des théologiens), pour peu que la matière s'y prête, peuvent être facilement graves, en raison surtout des contre-coups de chagrin, de désespoir, etc., qui en peuvent résulter chez les « tarés » ainsi déshabillés au grand jour d'une publicité plus ou moins retentissante. A part donc le cas de personnes qui ont droit de savoir, d'être renseignées, droit auquel correspond chez d'autres le devoir de parler, il faut tenir pour principe, que le silence sur les défauts d'autrui est la règle normale de conduite des âmes chrétiennes soucieuses de respecter, comme il doit l'être, le précepte divin de la sainte charité.

Mais ce n'est pas seulement du chagrin, du mal moral, que la critique malveillante, non motivée, apporte à ses victimes, c'est aussi, très souvent, et en plus, un véritable tort de *justice,* une atteinte à ses droits, un préjudice. Dire d'un médecin qu'il est ignorant, qu'il a traité tel malade tout de travers, c'est évidemment, si le propos lui revient aux oreilles, le contrister vivement ; c'est aussi, du même coup, le diminuer dans l'estime des auditeurs de la critique, et lui causer, pour sa clientèle, un tort qui peut se traduire par des pertes temporelles gravement appréciables. Pas besoin même d'aller jusque-là : n'y eût-il aucun intérêt matériel en cause, il y aurait encore violation de la vertu de justice dans le fait de ravir à quelqu'un, en tout ou en partie, son honneur, sa réputation, qui sont choses identifiées avec sa personne, objet de son domaine, son bien *propre,* sa propriété.

Là encore le principe ne va pas sans sa contre-partie d'exception. A la différence de la charité qui, à des degrés variables, englobe tous les membres de la fraternité humaine, la justice ne s'occupe que des « ayants droit ; » elles ne protège que ceux-là. Elle cesse donc d'intervenir quand le *droit* n'existe pas ou n'existe plus, soit que l'ayant droit y ait de lui-même renoncé ou qu'il en ait été déclaré déchu par l'autorité publique. L'assassin condamné à mort, et avant même sa condamnation, a perdu tout droit au respect de son honneur, de sa réputation. De même dans tous les cas de tares exhibées publiquement par quelque vicieux personnage, mal fondé évidemment à exiger qu'on reconnaisse en lui un honneur ou une réputation dont il a lui-même dispersé les lambeaux à tous les vents du ciel. Il n'y a pas de diffamation à dire d'un poivrot notoire ce qu'il est en réalité. D'où les exceptions que voici au principe général, tout à l'heure énoncé, de la protection dont la vertu de justice couvre cette sorte de propriété qu'est l'honneur, la réputation, l'estime publique.

Première exception. On peut toujours user de son droit, au risque de gêner le voisin dans l'exercice du sien. L'exemple classique est bien connu. Pierre a chez lui un très bon puits. Son voisin Paul creuse à son tour dans sa propriété un puits dans lequel vient se déverser l'eau de Pierre dont le puits se trouve ainsi tari. Pierre se lamente : il trouve peu *charitable* le procédé de Paul, en quoi il a raison, mais ne peut rien faire, ni en conscience ni devant les tribunaux, pour obliger Paul au moins à l'indemniser. C'est ce qu'on appelle du tort *per accidens,* résultant de l'exercice d'un droit *per se* légitime chez autrui.

X... est à la tête d'une clinique qui est en vogue. Survient Y... qui installe tout à côté une clinique où sa célébrité, sa notoriété, son habileté technique, etc., attirent les clients et font le vide dans la clinique voisine. La réputation de Y... a par contre-coup atteint et diminué celle de X... qui va peut-être se trouver ruiné. Il est dans le cas de notre Pierre ci-dessus.

C'est la loi de concurrence, pas toujours défendable au point de vue « charité, » mais en soi correcte quant à la justice. Il est donc permis de signaler les défauts du prochain indirectement, en faisant montre de qualités supérieures aux siennes : atteinte portée finalement à une « réputation, » mais, comme on vient de le voir, parfaitement légitime, sinon, encore une fois, toujours suffisamment charitable.

Deuxième exception. Nous l'avons déjà donnée à entendre. Tout propriétaire en général peut renoncer à son droit, ce qui est une manière d'en « disposer. » En ce qui concerne la *fama* de nos auteurs, ce principe ne s'applique pas dans l'hypothèse où la réputation n'est pas seulement la propriété d'une personne isolée mais de tout un groupe

auquel elle appartient : ainsi, un prêtre, un religieux, ne peut renoncer en sa personne à ce qui est l'estime publique du sacerdoce, de la Congrégation. Cette considération particulière mise à part, la règle subsiste : il n'y a point *violatio injusta famæ* lorsque le sujet atteint par la critique ou révélation de ses « tares » s'est mis lui-même expressément ou équivalemment dans le cas d'être « justement » critiqué, en faisant de sa personne ou de ses œuvres cette sorte d'étalage public où tout le monde voit avec raison, sur le point qui nous occupe, un véritable abandon de propriété. Qui cherche le bruit renonce par là-même aux réserves discrètes du silence. *Scienti et volenti non fit injuria.*

A l'abandon personnel volontaire du droit de propriété *in famam* il faut ajouter l'abandon ou cessation *forcée* qui résulte de la *publicité* d'une tare, soit *de facto,* soit *de jure* en vertu d'une sentence de justice. Ce qui tombe dans le domaine public cesse par là-même de rester dans le domaine privé. Point d'injustice, donc, à parler dans une critique de ce qui est peut-être encore inconnu des auditeurs auxquels on s'adresse, mais en réalité n'est pas ou n'est plus un secret, parce que ailleurs connu déjà et plus ou moins largement divulgué.

Voici enfin la dernière et la plus importante catégorie des exceptions au principe de justice qui défend de porter atteinte à la considération d'autrui en révélant ses « défauts. » Il s'agit des cas nombreux où la *charité* permet et commande de passer outre au principe. Pour saisir exactement cette doctrine, dont on pourrait facilement abuser, il importe de noter que nous sommes ici, à propos de *fama,* en présence d'un genre très particulier de propriété, et qu'il ne faudrait donc pas étendre à toute autre sorte de domaine ce que nous allons dire de l'intervention impérative de la charité en cette matière spéciale de justice.

Distinguons bien les deux sortes de réputation, celle qui est *vraie* parce que fondée sur des qualités réellement existantes, et celle qui est *fausse* parce que fondée sur des qualités supposées mais en réalité inexistantes. Il y a réputation vraie de science chez le médecin vraiment savant, et fausse chez l'ignorant. Imputer le vice d'ignorance au premier est *mensonge* et *calomnie* pure, ce qui est *jure naturali* en tous cas possibles interdit. Révéler l'ignorance du second est seulement médisance. Or, s'il y a dans les deux cas droit de propriété *in propriam famam,* et silence commandé par la justice, il s'en faut que ce droit ait la même source et soit également inviolable dans les deux hypothèses. C'est le droit naturel absolu qui protège la réputation vraie contre la calomnie ; c'est le droit social conventionnel qui protège la réputation fausse contre la médisance. Cela veut dire que, pour éviter les graves inconvénients qui résulteraient dans la vie sociale du fait libre et indéfiniment multiplié des diffamations, il a été entendu, par convention sociale, que chacun serait considéré comme propriétaire de sa réputation de fait, même faussement fondée, et que la diffamation, même objectivement justifiée, serait en principe prohibée comme atteinte au droit de justice.

De là vient que cette diffamation, interdite au fond pour un motif de charité, de bien public, peut se trouver exceptionnellement permise, obligatoire même, quand pour une raison de charité, le silence sur les défauts d'autrui se trouve être un plus grand mal que leur révélation. Ce que les théologiens formulent en disant que la *detractio* (médisance diffamatoire) est permise quand se trouvent en jeu soit 1° le bien public (d'une communauté, d'un collège, etc.), soit 2° le bien particulier du *diffamé* lui-même (sa correction), du *diffamant* ou d'une *tierce personne* qu'il faut renseigner exactement quand elle demande à qui de droit conseil pour le choix v. g. d'un conjoint en mariage, d'un médecin, d'un domestique, etc.

La loi civile est sur ce point-là plus stricte que la théologie morale. Elle admet sans doute, par intérêt supérieur d'ordre public, la diffamation en certains cas « officiels » (interrogatoires d'instruction, dépositions de témoins, rapports de chefs de service, etc.), mais se montre sévère dans la répression du délit de diffamation privée, qu'elle frappe sans admettre qu'on fasse la preuve de sa justification objective (sauf le cas des fonctionnaires publics). Le droit civil n'entre pas dans nos considérations casuistiques de conscience. Nous ne disons pas qu'à son point de vue il ait tort ; mais nous ne disons pas non plus qu'on aurait raison de s'autoriser de la théologie morale pour estimer facilement licites les démolitions de réputations fausses ; car il ne faut pas oublier que, même exemptes de faute contre la justice, elles restent toujours quand même plus ou moins des blessures faites à la charité. A quoi du reste il faut ajouter que l'appréciation du motif susceptible d'autoriser une critique diffamatoire est le plus souvent chose délicate, où il faut craindre de se montrer trop prompt aux excuses, plus apparentes que réelles, et disposé, si l'on peut dire, pour son propre compte, au tutiorisme plutôt qu'au laxisme sur ce chapitre-là, exception faite du cas nettement caractérisé de la diffamation obligatoire. Quant à celle qui peut passer pour théoriquement permise, il vaut mieux, la plupart du temps, s'en abstenir : l'expérience prouve, en fait, qu'il en résulte bien souvent plus de mal que de bien.

Descendons maintenant de la hauteur de ces principes pour aborder la question pratique de la critique en matière de presse.

* * *

Le problème pourrait être étudié sous bien des aspects différents : critique historique, critique littéraire et dramatique, critique bibliographique, etc. Pour nous limiter, tenons-nous aujourd'hui à celle-ci. Peut-être aurons-nous plus tard occasion de parler des autres.

On demande quels sont, au point de vue 1° de la théologie morale et 2° de la loi civile, les devoirs

et droits de la critique bibliographique. Tout d'abord précisons les limites du sujet. Par critique bibliographique nous entendons l'appréciation publique formulée à propos d'imprimés (livres, journaux, revues, etc.) soit anciens, soit nouveaux, ayant tous cette caractéristique commune d'être devenus, comme on dit en latin, *juris publici,* tombés dans le domaine public par le fait de leur publication.

Pour plus de précision encore, nous viserons principalement le cas du critique qui a charge dans une revue, l'*Ami* par exemple, de renseigner ses lecteurs, par mode de compte rendu bibliographique, sur les nouveautés et aussi à l'occasion sur les antiquités littéraires. Notez que ce n'est pas là à proprement parler de la critique littéraire. Celle-ci a pour objet l'analyse d'un livre au seul point de vue de sa valeur *littéraire ;* c'est donc pure étude de littérature. La critique bibliographique peut être littéraire, au besoin ; mais elle s'étend beaucoup plus loin. Elle prend le livre quelconque (d'histoire, d'art, de science, de théologie, de philosophie, de morale, etc.) et s'attache à offrir au lecteur la *photographie réduite* de tout ce qu'il y pourra trouver (de bon et de mauvais) s'il veut s'en rendre acquéreur.

La critique littéraire (Sainte-Beuve, Brunetière, Lemaître, Faguet, etc., etc.) peut se permettre sur une œuvre donnée toutes libertés de jugements personnels, suivant l'école ou le point de vue choisi parmi les différents criteriums possibles de l'art et du beau en matière de littérature. La critique, alors, sans cesser d'avoir une base objective, mais large, devient une œuvre d'art personnelle où il entre nécessairement, dans le tableau final, beaucoup de couleurs surajoutées, étrangères à l'œuvre analysée.

Le compte rendu, au contraire, doit être, comme nous l'avons dit, œuvre de *photographe,* non d'artiste. L'idéal serait qu'il s'en tînt là, et présentât une analyse à la fois fidèle et complète, telle que l'auteur du livre et le lecteur du compte rendu n'eussent point à se plaindre, l'un d'être trahi, l'autre mal renseigné.

Pour répondre à cet idéal d'absolue et impartiale sincérité, il faut, bien entendu, que le critique du compte rendu ait la liberté de signaler tous les traits, bons et mauvais, qui constituent la charpente du dessin original dont il présente une reproduction en raccourci au client de sa Revue. La théologie morale défend-elle cette liberté, y impose-t-elle des limites gênantes ? Nullement. Pour la mise en relief des qualités de l'ouvrage, cela va de soi. Pour ses défauts, aussi. Charité et justice sont ici d'accord, non seulement pour permettre, mais encore pour rendre obligatoire la manifestation publique de la vérité.

C'est charité, en effet, que de mettre en garde les acheteurs du livre contre le danger d'erreur ou d'immoralité qui s'y trouve en réalité, quoique peut-être plus ou moins dissimulé. Le danger est d'ordre public, puisque le livre est dans le domaine vulgaire : l'avertissement peut et doit donc être public aussi. L'auteur se plaindra peut-être. De sa plainte le critique n'aura cure, parce que la théologie morale lui a appris que la charité ordonne de faire passer la considération du danger public qu'est un mauvais livre avant les intérêts privés, financiers surtout, de son auteur.

Voyons, d'autre part, ce que peut avoir à dire la justice en cette affaire. L'auteur, par là-même qu'il étale lui-même au grand jour ses propres « tares, » perd le droit qu'il pouvait avoir à n'être pas diffamé à leur occasion. *Scienti et volenti non fit injuria.* Il n'y a donc ni indiscrétion, ni violation d'aucun droit personnel, à signaler au lecteur les vilains traits de la physionomie d'un auteur qui tout le premier les exhibe au grand air, les livre à tout photographe qui aura le goût ou le devoir d'en tirer une épreuve.

Le *devoir,* disons-nous, et voilà par où la justice qui ne protège en aucune façon ici la propriété privée de l'auteur du livre, fait, au contraire, au critique un devoir de révéler ses défauts au lecteur. L'abonné passe en réalité un contrat tacite de justice avec sa Revue : *do ut des.* Il donne son argent pour recevoir en échange ce qu'on lui promet. Or, dans son programme la Revue énonce la promesse de servir des comptes rendus bibliographiques, en quoi évidemment l'on entend de part et d'autre des comptes rendus sincères, non des fantaisies, des mensonges, des attrape-nigauds. Notre avis sur ce point-là, théologiquement parlant, est très net. Une Revue qui sciemment trompe ses lecteurs dans ses comptes rendus bibliographiques, commet une faute contre la justice, entraînant bel et bien restitution. Loin donc de s'y opposer le moins du monde, la charité et la justice sont d'accord pour imposer au critique le devoir de la sincérité dans ses comptes rendus. Telle est la doctrine très ferme des revues honnêtes ; telle est la nôtre, à l'*Ami* en particulier, et l'on nous permettra d'ajouter que nous sommes gens assez avertis de nos devoirs, et des droits de nos lecteurs à notre égard, pour veiller scrupuleusement à donner aux uns et aux autres pleine satisfaction de conscience.

Cette ligne droite de conduite est en principe on ne peut plus simple et claire. Nos chers lecteurs comprendront sans peine comme nous qu'il n'est pas toujours pratiquement bien facile de s'y tenir. Laissons de côté pour le moment la perspective des procès en diffamation ; nous y viendrons tout à l'heure. Mais, au simple point de vue « conscience, » charité et justice, la rédaction d'un compte rendu sincère peut parfois présenter de grosses difficultés. Ce n'est pas le tout que d'apercevoir les défauts d'un livre et de les signaler brusquement, c'est-à-dire photographiquement, d'un trait de plume ; encore faut-il songer à l'effet de cet étalage de « nudités » disgracieuses 1° sur l'auteur, 2° sur le lecteur, 3° sur le public.

La responsabilité morale est grande, du critique qui, sous prétexte de sincérité, jette un discrédit

général immérité sur un auteur par ailleurs digne de ménagements, de valeur estimable. Un mot mal choisi, mis en mauvaise place, peut enlever du coup à des milliers de lecteurs confiants la pensée d'acheter ou de lire un livre que déparent quelques regrettables défectuosités, qui pourtant vaut la peine d'être lu et ferait, à tout prendre, beaucoup de bien, très peu de mal, surtout à un abonné discrètement prévenu. La légère dose de bien public qui est alors en cause peut-elle vraiment, en charité, entrer en balance avec le mal grave qu'est la mise radicale à l'index du volume, et son contre-coup moral et financier chez l'auteur ainsi mal à propos trop sévèrement maltraité ? Et si c'est un auteur qui, à côté de ce volume légèrement critiquable, a produit et produira encore peut-être des œuvres excellentes, le critique n'a-t-il point le devoir, tout en restant sincère, de mettre à sa sincérité la sourdine qui saura ménager le souci de la vérité présente en même temps que d'un grand bien passé et futur qui demande à être respecté, encouragé ?

En somme, et théologiquement, la critique est un apostolat du bien, contre le mal, et donc un apostolat qui doit, pour le plus grand bien et le moindre mal, embrasser dans ses perspectives un horizon plus étendu que le fait présent de telle publication ; qui n'a pas le droit, par conséquent, de faire abstraction du bien de l'auteur et de ses autres œuvres, sous prétexte qu'il n'a charge *hic et nunc* que de critiquer la dernière venue de ses productions.

Différentes aussi peuvent être les précautions à prendre, suivant le genre de lecteurs auxquels s'adresse particulièrement un compte rendu... Il est, par exemple, telles revues, cotées comme peu sérieuses, dont les lecteurs ne prennent point les critiques pour des oracles, et telles autres, par contre, dont le caractère grave, notoirement scrupuleux d'honnêteté, donne confiance de tout repos dans l'autorité morale de leurs critiques bibliographiques. Un doute émis sur la parfaite orthodoxie doctrinale d'un livre a une toute autre puissance d'immédiate persuasion dans les *Etudes*, la *Revue des lectures* ou l'*Ami du Clergé*, que dans l'*Intermédiaire*, le *Pêle-Mêle* ou le *Cri de Paris*. Le critique, intelligent et charitable, a le devoir de nuancer son langage de manière à laisser entendre exactement ce qu'il veut dire, et rien de plus, d'après les dispositions « réceptives » qu'il sait exister chez le client de la revue où il écrit. Là encore la charité intervient pour fixer par prévision la mesure du bien à faire au lecteur, du mal à lui éviter.

Son intervention, enfin, est surtout prédominante dans la perspective supérieure du bien public qui est en jeu, au-dessus des intérêts particuliers, dans la sincérité de la critique. Le compte rendu peut trouver là motif, tantôt d'accentuer, tantôt d'estomper les lignes défectueuses d'un livre. Quand nous disons accentuer, estomper, nous n'entendons pas qu'on ajoute ou qu'on retranche, au fond, rien à la vérité objective, mais seulement qu'il est des manières de la présenter sous un éclat plus ou moins frappant suivant la dose de lumière qu'on prend soin d'y projeter.

Deux sortes d'insincérité sont en tout cas à éviter, parce qu'également réprouvées par la charité et la justice : la *flatterie* du compliment à jet continu, qui ne montre que les belles couleurs d'un ouvrage, en cachant les autres, et le *dénigrement* féroce qui procède à l'inverse et n'y trouve que des défauts, le tout, ordinairement, avec circonstance aggravante d'exagération. C'est le lecteur du compte rendu qui est trahi dans le premier cas, et l'auteur du livre, dans le second. Car de quel autre nom appeler pareil travestissement de la vérité ? C'est se moquer de tout le monde à la fois, que de reproduire tout blanc ou tout noir un tableau qui en réalité est tout gris. La flatterie exagérée peut donner trop d'orgueil à l'auteur, et encore pas toujours ; le dénigrement exagéré le met en fureur. A pareil truquage le lecteur de la Revue finalement est trompé, et, à juste titre, mécontent s'il s'en aperçoit.

Notre pensée, en insistant sur ces détails, n'est pas de donner une leçon aux critiques, mais plutôt d'initier le lecteur aux difficultés de leur tâche et de lui rappeler qu'il faut quelque atttention pour savoir bien lire un compte rendu, dans ce qu'il dit et, entre les lignes, dans ce qu'il donne à sous-entendre, sans parler de la suggestion, parfois très significative, de ses silences.

Il n'est d'ailleurs pas défendu, au contraire, de rester quelque peu en garde, avec une légère pointe, non pas de scepticisme ou de méfiance, mais de prudente réserve, devant cette littérature un peu spéciale des comptes rendus bibliographiques. Le plus honnête critique du monde peut difficilement, malgré tout, éviter de mêler quelques-unes de ses couleurs propres à l'image soi-disant photographique qu'il présente au lecteur. S'il ne se borne pas au rôle de simple « annoncier, » s'il fait vraiment œuvre d'appréciation, il lui faut bien juger d'après les données objectives du livre, c'est entendu, mais aussi avec ses idées et sa forme de langage, où il met quelque peu, parfois beaucoup, toujours trop, du sien, sans parler des raisons qu'il peut avoir d'être agréable à un ami, de ménager un ennemi, et surtout d'éviter à l'administration de sa Revue les ennuis d'un procès en diffamation.

* * *

Aux termes de la loi civile, « toute allégation ou imputation d'un fait qui porte atteinte à l'honneur ou à la considération de la personne (ou du corps) auquel le fait est imputé est une diffamation. » (Loi du 29 juillet 1881, art. 29).

Le délit de diffamation exige les quatre conditions suivantes : 1° que le fait imputé porte *atteinte* à l'honneur ou à la considération de la personne en cause ; 2° que cette personne soit suffisamment *désignée ;* 3° que la diffamation soit *publique ;* 4° qu'il y ait de la part du diffamateur *intention de nuire* au diffamé. Avis, donc, à ceux de nos

lecteurs qui voudraient se risquer à publier des critiques bibliographiques, et avis d'abord à nous-mêmes, pour l'*Ami*.

La première précaution à prendre est d'éviter avec grand soin de mettre en cause, de viser ou paraître viser la *personne* de l'auteur à propos de son œuvre ou à travers son œuvre. Quelque désagréables que soient pour lui les jugements d'un compte rendu, il engagera en vain une action en diffamation, s'il est manifeste que la critique s'est scrupuleusement cantonnée dans le domaine des idées, des opinions, des textes, toutes choses *impersonnelles* et dont l'auteur du livre doit admettre la libre discussion par le fait qu'il offre son travail à la publicité. Aussi, pour accentuer cette note « d'impersonnalité » est-il toujours prudent de citer les textes sujets à caution, plutôt que d'énoncer en formules générales, sans références, des appréciations où, malgré tout, l'on peut être tenté de soupçonner l'inspiration de tendances à priori sympathiques ou antipathiques chez le rédacteur du compte rendu.

Il y a quelque vingt-cinq ou trente ans, l'auteur d'un ouvrage en matière ecclésiastique intenta un procès en diffamation à l'*Ami du Clergé* parce que dans un compte rendu l'on avait regretté qu'il ne fût pas assez *scolastique !* Pas scolastique : pour un prêtre c'était une injure, pensait-il. Son avoué ne fut pas de cet avis, ni le président du tribunal non plus qui, discrètement consulté, déclara que ce mot *scolastique* ne figurait point dans son vocabulaire des termes dont l'emploi pouvait donner lieu à diffamation. La plainte, vouée à l'insuccès, fut retirée ; mais on fit entendre à l'*Ami du Clergé* qu'il eût été, en tout état de cause, préférable d'étiqueter cette note « *peu scolastique* » sur le travail et non sur la personne de l'auteur. C'était juste. La critique eût gardé toute sa valeur, et l'on eût ainsi évité les inconvénients possibles d'une appréciation désobligeante trop directement personnelle.

D'autre part — soit dit à l'adresse des critiques, et pour les rassurer — la 4e condition du délit civil de diffamation n'est pas facile à établir, à prouver en justice : intention de nuire à la personne de l'auteur. En cas de procès, surtout en matière de discussion abstraite d'idées ou, mieux encore, d'immoralités où la sauvegarde du bien public est intéressée, la cause de la Revue est aisée à défendre. En règle assez générale, elle n'a point de peine à triompher, quand il est manifeste que la critique est absolument « objective » et qu'on n'y peut rien relever dont la personne de l'auteur, nullement visée en tant que telle, puisse prendre ombrage avec quelque apparence de raison. En ces derniers temps surtout les tribunaux ont accusé une tendance marquée à décharger du délit de diffamation les critiques portant sur l'immoralité de certaines publications périodiques contemporaines. *Experto crede Amico,* les procès en diffamation pour critiques bibliographiques sont fréquents, et fréquemment perdus par les auteurs grincheux qui ne trouvent pas qu'on les admire suffisamment. Rien donc, de ce côté-là, qui empêche de dire les vérités qui s'imposent. Mais, tout de même, mieux vaut, quand on le peut, éviter de part et d'autre ce genre d'ennuis, où la justice parfois, et toujours la charité, sont exposées à recevoir de vilains coups. Ainsi s'applique-t-on à faire chez nous, dans la mesure prudente où il est possible de concilier la liberté d'une critique sincère avec le respect dû à la personne des auteurs. Le lecteur, toutefois, dûment averti, doit savoir comprendre à demi-mot sous leur forme volontairement estompée, les réserves, réticences et insinuations qu'il y aurait inconvénient, au point de vue civil de la diffamation, à accentuer davantage.

Les considérations morales et civiles développées au cours de cette étude trouvent, proportions gardées, leur application dans les deux autres questions posées par notre correspondant. Il va sans dire, toutefois, que, dans le domaine des relations individuelles privées, la critique portant révélation des tares d'autrui est beaucoup plus étroitement interdite par la charité et la justice, pour cette très simple raison, qu'il n'y a plus lieu alors d'invoquer autant, pour excuses, les droits et devoirs inhérents au fait de la publicité.

Q. — A plusieurs reprises j'ai eu l'occasion de corriger, chez certaines personnes du monde, l'opinion que le récit de la Genèse concernant la désobéissance de nos premiers parents, est une fiction pudique destinée à voiler le caractère de la véritable faute.

On rejette facilement comme enfantine l'histoire du « fruit défendu, » pour voir à la place une désobéissance d'un autre ordre.

On admet que Dieu soumit Adam et Eve à une épreuve ; mais cette épreuve ne consista-t-elle pas pour eux dans l'interdiction de toute relation charnelle pendant un temps déterminé ?

S'ils ne connaissaient pas les mouvements désordonnés de la concupiscence, ils n'en avaient pas moins les attraits naturels, et leur intelligence trompée par le démon ne pouvait-elle pas entraîner leur volonté au péché aussi bien dans cette hypothèse, que dans celle de la pomme ? On s'appuie d'abord sur l'expression : « Vous deviendrez semblables à Dieu... », et l'on veut en déduire qu'il s'agit là de la coopération des époux à l'œuvre de vie; dont Dieu est l'Auteur principal.

On fait remarquer également la présence de « l'arbre de vie » au paradis terrestre.

Enfin l'on tire une conclusion du châtiment spécial infligé à Eve « qui enfantera dans la douleur... », Dieu punissant le coupable par où il a péché.

L'esprit qui dicte cette théorie me paraît mauvais. J'ai combattu cette thèse en rappelant que l'Eglise ne nous autorise pas à nous écarter du sens obvie inspiré par l'Esprit-Saint ; que le récit du fruit défendu est aussi soutenable que celui qu'on veut faire prévaloir ; etc.

Je sais que la majeure partie des théologiens est de cet avis, mais que l'Eglise n'a point condamné la théorie de l'allégorie soutenue par Origène et le cardinal Cajetan.

Quelles seraient sur cette matière les conclusions de la Commission Biblique ? Serait-elle fermement hostile à la théorie que je viens d'exposer et pour laquelle je n'éprouve aucun attrait ?

R. — I. Avant tout, il est nécessaire de rappeler que l'interprétation rapportée par notre correspondant est inadmissible. D'origine gnostique et

manichéenne, elle n'a de fondement ni dans l'Ecriture, qui la condamne implicitement, ni dans la Tradition, qui l'ignore, ni dans l'enseignement théologique, qui la combat.

a) Tout d'abord, l'opinion qui fait du péché d'Adam une faute charnelle n'est pas d'origine chrétienne. Elle est, dit le R. P. Hugueny [1], d'inspiration manichéenne, en ce sens qu'elle attribue à l'esprit du mal l'origine du mariage et la fécondité des hommes. Dans le système de Manès, on le sait, Eve est engendrée de la matière par l'esprit du mal précisément dans le dessein d'entraîner Adam par la volupté, de disperser la nature lumineuse qui résidait en lui et, par cet affaiblissement, de rendre impossible la délivrance de cette nature devenue captive du mal. Ainsi, le premier mariage fut le premier péché.

Historiquement, il faut remonter plus haut que Manès pour trouver les premières traces de cette explication du péché d'Adam. C'est la gnose alexandrine, avec Philon, qui l'a produite. D'un bout à l'autre, le récit de la Genèse est une allégorie : le serpent n'est que le symbole du plaisir sensible ; la femme représente la concupiscence charnelle ; l'homme figure l'orgueil. La faute d'Adam, c'est le consentement donné par le premier homme, tiraillé par les tentations, aux convoitises sensuelles. Il paraît bien qu'on retrouve un écho de cette opinion, sinon dans Origène, du moins dans Clément d'Alexandrie. Des auteurs modernes l'ont reprise, principalement chez les protestants libéraux, à la suite de Schleiermacher. On doit ajouter qu'elle prête aux développements d'ordre sentimental et poétique ; à ce titre Massenet l'a vulgarisée dans son opéra *Eve :* ce qui fit écrire au R. P. Lagrange que « c'est l'exégèse de l'Opéra-Comique » [2].

b) Ce même exégète nous dit d'un mot pourquoi l'Ecriture condamne implicitement une telle explication. « L'auteur qui a institué le mariage, dit-il, peut-il considérer l'union des époux comme un crime et surtout la représenter comme une science prohibée ? » — En effet, l'auteur de la Genèse nous montre Dieu lui-même créant le premier couple humain : voulant faire l'homme à son image et à sa ressemblance, Dieu « les créa mâle et femelle. » Bien plus, sans poser aucune condition relative au moment où son ordre devrait être exécuté, Dieu bénit le couple humain appelé par lui à l'existence, et dit : « Croissez et multipliez-vous » (Gen., I, 26-28). N'est-ce pas Dieu aussi qui, après avoir créé Adam, déclare qu' « il n'est pas bon que l'homme soit seul » et la conclusion est celle-ci : « Faisons-lui un aide semblable à lui » ? (Gen., II, 18). Pour symboliser plus parfaitement l'union matrimoniale, Dieu crée la première femme de la substance corporelle du premier homme, et Adam ne se trompe pas sur la signification de ce symbole : « Voilà maintenant, s'écrie-t-il joyeusement dans un transport prophétique, voilà l'os de mes os et la chair de ma chair. Celle-ci s'appellera d'un nom qui marque l'homme *(virago),* parce qu'elle a été prise de l'homme. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une seule chair. » (Gen., II, 18, 22-24).

Comment, après de telles descriptions, où le mariage apparaît comme une institution voulue par Dieu lui-même pour la multiplication de la race humaine, soutenir encore que l'œuvre de génération ait pu, dans l'état d'innocence, se présenter comme une œuvre interdite à Adam, même pour un temps, et comme une offense à la majesté divine ? Une telle assertion est en opposition avec tout ce qu'on vient de lire. Mais, bien plus, lors de la naissance de Caïn, Eve rapporte à Dieu sa fécondité, et le texte sacré laisse entendre que l'acte charnel qui en fut le principe se produisit après la sortie du paradis terrestre (Gen., IV, 1).

Le texte même de la Bible condamne donc les interprétations symboliques rapportées par notre correspondant : quand même l'allégorie préconisée par Origène et par le cardinal Cajetan serait, dans une certaine limite, acceptable, sur ces points précis elle ne le serait point. Le texte : « Vous serez semblables à des dieux » ne peut signifier, même allégoriquement, l'œuvre de chair ; et l' « arbre de vie » n'a aucun rapport avec le péché de luxure. D'ailleurs, en annonçant à la femme qu'elle enfantera dans la douleur, Dieu n'entend pas « la punir par où elle a péché ; » il rappelle simplement une des conditions naturelles de l'existence humaine, condition que l'état d'intégrité eût sans doute corrigée, mais que le péché, quel qu'il soit, devait faire réapparaître en la nature déchue.

c) Les Pères ne se sont pas trompés sur la nature du péché d'Adam. Bien qu'ils n'aient touché ce point que très accidentellement et sans y insister, on trouve cependant dans la plupart d'entre eux de suffisantes indications. A peine pourrait-on, après Clément d'Alexandrie, citer un ou deux noms d'auteurs (de peu d'autorité) qui ont fait du péché d'Adam une faute de luxure. Dans l'Eglise latine, cette opinion avait, au IVe siècle, trouvé quelque crédit auprès de S. Zénon de Vérone *(Tractatus,* Lib. I, n. 2, n. 8 ; tr. 13, n. 5 : *P. L.,* t. 11, col. 277, 348). Mais la grande autorité de S. Augustin la réprouvant explicitement *(De Civitate Dei,* l. XV, c. 26 : *P. L.,* t. 41, col. 434) lui enleva à tout jamais droit de cité dans la théologie catholique. Les Pères qui ont voulu déterminer quel fut, en Adam, le principe premier du péché, affirment que ce principe fut l'*orgueil.* En effet, la suggestion du démon : « Vous serez semblables à des dieux » (Gen., III, 25), la parole ironique de Jahvé : « Voici qu'Adam est devenu comme l'un de nous, sachant le bien et le mal » (Gen., III, 22), se rapportent clairement à l'orgueil par lequel nos premiers parents « ont voulu avoir plus qu'ils n'avaient reçu et devenir plus parfaits qu'ils n'avaient été créés. » (S. Augustin, *In ps. 118,* Serm. 11, n. 6 : *P. L.,*

[1] *Critique et Catholique,* t. II, *Apologie des dogmes,* p. 228, note.

[2] *L'Innocence et le péché,* dans la *Revue Biblique,* juillet 1897, p. 359, note.

t. 36, col. 1531). Avant S. Augustin, S. Ambroise avait déjà enseigné que l'orgueil fut le principe de la chute d'Adam *(In ps. 118,* serm. 7, n. 8 : *P. L.*, t. 15, col. 1283 ; *Epist.*, 73, n. 5 : t. 16, col. 1252). Bellarmin qui s'efforce de faire prévaloir cette thèse contre la thèse des protestants (qui expliquaient la faute d'Adam par l'infidélité), cite en sa faveur, outre la sainte Ecriture (Eccli., x, 15), S. Basile, S. Jean Chrysostome, S. Prosper, S. Fulgence, S. Grégoire, auxquels Suarez ajoute S. Bernard [1].

Un assez grand nombre de Pères, insistant sur la réponse d'Eve à Dieu : *serpens decepit me* (Gen., III, 13), parlent de *séduction,* sans préciser la nature et la portée de cette séduction. Mais, comme le fait remarquer Suarez [2], tout péché comporte une séduction et, par la séduction, une sorte d'infidélité, tout au moins pratique. Donc, la thèse de la séduction ne s'oppose en rien à la thèse de l'orgueil. Etant donné d'ailleurs que l'unanimité des Pères proclament Adam innocent exempt de toute concupiscence charnelle, il est clair que la séduction dont il peut être ici question est une séduction de l'esprit.

d) Accueillant ces données de la révélation et de la tradition, les théologiens se font fort de prouver que le péché premier d'Adam n'a pu être qu'une faute d'orgueil. Il ne saurait être question pour eux d'une faute de la chair qui supposerait la concupiscence déjà éveillée. Si Scot et son école (II *Sent.*, d. 21, q. 2) expliquent le péché d'Adam par un amour excessif à l'égard de son épouse, il faut bien comprendre qu'il est question ici, non d'amour charnel, mais de simple complaisance déplacée. D'ailleurs, cette hypothèse se concilie parfaitement avec l'opinion commune qui place dans l'orgueil la première racine du mal, car la complaisance excessive d'Adam pour son épouse a pu prendre naissance dans une faute première et toute intérieure d'orgueil. C'est lorsque cette première faute intérieure fut commise que la curiosité, la gourmandise, l'infidélité, la désobéissance eurent prise sur l'âme déjà coupable du premier homme.

Seule, la faute d'orgueil est psychologiquement explicable dans l'état d'intégrité où se trouvaient nos premiers parents avant leur chute. S. Thomas montre bien qu'à la différence des autres péchés, occasionnés par une estimation erronée de l'objet poursuivi, l'orgueil a pour objet un bien réel, une véritable perfection, mais recherchée d'une manière désordonnée (II *Sent.*, d. 22, q. 2, a. 1). Et, partant, ni l'infidélité, ni l'erreur proprement dite, sentiments incompatibles avec l'état de perfection du premier homme, ne sont à la base du péché d'orgueil. Il suffit qu'Adam ait manqué de l'attention voulue et qu'eût exigée l'avertissement divin, pour se laisser entraîner à une complaisance coupable en sa propre perfection, négligeant de la rapporter à sa véritable source, Dieu.

Bellarmin, qui a discuté *ex professo* contre Luther et Calvin la nature du premier péché, fait une fine analyse de la faute initiale de nos premiers parents. On sait que Luther et Calvin prétendaient que cette faute était une faute d'infidélité. Cette opinion, d'après Bellarmin, ne saurait être admise : l'infidélité, en effet, suppose en nos premiers parents erreur et déception. Or, « l'âme de nos premiers parents, éclairée de la lumière divine, ne put être induite en erreur avant que, par son aversion de Dieu, elle n'eût été privée de cette lumière ; donc l'infidélité ne précéda pas, mais elle suivit le premier péché ; elle ne fut pas le premier péché [1]. » Ce premier péché fut l'orgueil qui, lui, ne suppose pas d'erreur antécédente. « En effet, il a pu commencer dans l'homme par simple irréflexion et inconsidération. Son premier acte ne fut pas : *Je ne veux pas obéir à Dieu ;* mais après l'audition des paroles du diable : *Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal,* ils commencèrent à réfléchir en eux-mêmes qu'il est beau de ne pas dépendre d'un autre, ils se délectèrent dans leur propre puissance, et s'y complurent ; tout occupés de ces pensées, de ces désirs, ils n'élevèrent pas leur âme vers Dieu, et ne pensèrent pas que cela ne pouvait se faire et ne leur convenait pas ; ainsi, peu à peu, se repliant sur eux-mêmes et se détournant de Dieu, ils commencèrent à être aveuglés, à croire aux paroles de Satan, à mépriser les ordres et les menaces de Dieu [2]. »

Mais ce n'est pas tout : les théologiens enseignent expressément que la génération des enfants, dans l'état d'intégrité, se fût faite par l'union des sexes. La doctrine développée sur ce point par S. Thomas *(Sum. theol*, I, q. 98, a. 2) est classique. Et si plusieurs Pères, notamment S. Grégoire de Nysse *(De hominis opificio,* c. 17 : *P. G.*, t. 44, col. 188, sq), « considérant la laideur de la concupiscence présente dans l'union des sexes, dirent que dans l'état d'innocence la génération n'aurait pas eu lieu par cette sorte d'union, » il n'en est pas moins vrai, au dire de la théologie catholique, que « ce sentiment n'est pas raisonnable. » La vie animale, les organes destinés à la reproduction, tout l'ordre naturel postulent la génération des enfants par l'union des sexes. Toutefois, dans l'état d'intégrité, la génération se fût produite sans les excès de la concupiscence : « Gardons-nous de croire, écrit S. Augustin dans un beau texte reproduit par S. Thomas, que l'enfant n'aurait pu être engendré sans le mal de la passion. C'eût été avec le même empire de la volonté que ces membres eussent été mus, comme les autres membres, sans feu qui consume, sans aiguillon mauvais, avec une parfaite tranquillité et de l'âme et du corps [3]. »

II. — La solution que nous venons de donner, on le voit, est totalement indépendante de la réponse formulée par la *Commission biblique* touchant le sens littéral et historique des premiers

[1] Bellarmin, *De amissione gratiæ sive de statu peccati,* lib. III, c. 4 ; édition Vivès, t. V, p. 308 sq. — Suarez, *De opere sex dierum,* lib. IV, c. 3, n. 11 ; édition Vivès, t. III, p. 345.
[2] *Op. cit.*, n. 19 ; p. 353.

[1] *Op. cit.*, p. 309.
[2] Bellarmin, *op. cit.*, c. 5 ; p. 313.
[3] *De civitate Dei,* lib. XIV, c. 26 ; *P. L.*, t. 41, col. 434.

chapitres de la Genèse (30 juin 1909). Refuser à l'opinion rappelée par notre correspondant droit de cité dans l'enseignement catholique est bien plus une conclusion de la théologie qu'une exigence de l'exégèse. Après tout, au point de vue exégétique, la *Commission biblique* nous interdit simplement de douter du sens historique dans l'interprétation « des faits dont la vérité est liée à celle des dogmes fondamentaux de la foi chrétienne : création du monde au commencement du temps ; création particulière de l'homme ; formation de la première femme avec une matière empruntée au premier homme ; unité du genre humain ; félicité originelle de nos premiers parents dans l'état de justice, d'intégrité et d'immortalité ; précepte donné par Dieu à l'homme pour éprouver son obéissance ; transgression du précepte divin à l'instigation du démon sous l'apparence d'un serpent ; déchéance de nos premiers parents de cet état primitif d'innocence et promesse d'un Réparateur futur. » On le voit par cette énumération : la *nature* même du péché, à savoir, la manducation d'un fruit réel, n'est pas touchée par la décision de la Commission : on ne nous demande que d'affirmer l'historicité du fait du précepte et du fait de la transgression, quel que soit d'ailleurs l'objet de ce précepte et quelle que soit la matière de cette transgression.

La théologie, d'une part, *nie* que le péché d'Adam ait été une faute de luxure ; d'autre part, elle *affirme* que ce péché a été, en premier lieu, une faute d'orgueil. Ce sont là deux points de repères certains, à l'aide desquels il vous est loisible d'interpréter le texte inspiré.

a) Tout en admettant un sens historique substantiel, les Pères et les docteurs de l'Eglise ne refusent pas d'interpréter allégoriquement l'un ou l'autre trait de la narration sacrée. « Au jugement de S. Thomas, écrivait M. Lesêtre, l'arbre de vie n'est pas le principe de la puissance inhérente à l'âme pour la conservation du corps. Ce n'est donc pas lui qui donne ou maintient la vie (uniquement). L'arbre de la science du bien et du mal ne mérite ce nom qu'occasionnellement, d'après S. Jean Chrysostome, parce qu'auprès de cet arbre devait se manifester l'obéissance ou la transgression des premiers parents. S. Augustin ne tient pas autrement à la réalité de l'arbre défendu. Il va jusqu'à dire qu'en prenant l'arbre et ses fruits dans un sens figuré, « on aurait encore une issue acceptable pour la vraie foi et la vérité. » A propos de l'interrogatoire divin, S. Ambroise fait observer qu'il ne peut être question ici d'une voix corporelle ; S. Jean Chrysostome n'est pas éloigné d'identifier cette voix avec celle de la conscience. Le même Père remarque d'ailleurs, au sujet du récit tout entier, qu'à prendre les paroles à la lettre, on se heurterait à bien des absurdités. S. Augustin déclare que la sentence portée contre le serpent s'adresse en réalité au démon ; S. Jean Chrysostome est du même avis, et, plus loin, il dit que quand Dieu fit à Adam et Eve des tuniques de peau et les en revêtit, cela signifie simplement qu'il leur commanda d'être ainsi vêtus. Enfin, d'après S. Ambroise, la promenade de Jéhovah à travers le paradis n'exprime que la pensée de la présence de Dieu qui s'impose au pécheur.

« Les Pères, conclut M. Lesêtre, ne regardent donc pas à sacrifier la littéralité du texte quand ils jugent opportun de le faire pour expliquer plus exactement la vraie portée de la narration... » Et plus loin : « Mettons-nous en garde contre une interprétation servilement littérale de certains traits de la narration. Le serpent qui parle, la manducation d'un fruit entraînant après elle de si graves conséquences, la promenade de Dieu dans le jardin, l'appel d'Adam comme si Dieu ignorait où il est et ce qu'il fait, le serpent condamné à ramper sur la terre, etc., voilà des traits qui ont servi souvent de matière à des objections ou à des plaisanteries, qu'on ne peut passer sous silence, puisque tout le monde les connaît et que beaucoup les exploitent, et dont il faut pourtant fournir une explication satisfaisante pour la foi et pour la raison. Une interprétation étroite et terre à terre n'y saurait réussir. Il faut donc expliquer ces manières de parler, y signaler les allégorismes et les anthropomorphismes et les ramener à leur véritable sens [1]. »

b) Est-ce à dire qu'en vue de donner sur la nature même du premier péché une explication satisfaisante pour la foi et la raison, on doive nécessairement donner une interprétation purement symbolique à l'existence même de l'arbre de la science du bien et du mal et à la manducation du fruit défendu ? Nous ne le pensons pas, et quoique la théologie la plus orthodoxe nous permette sur ce point bien des libertés, on ne saurait apporter aucune bonne raison pour nier la réalité de l'arbre, du fruit, et de la manducation prohibée par Dieu. Après tout, ce fruit qu'Adam ne devait pas goûter, n'est, par rapport au péché du premier homme, qu'un élément très matériel et purement accessoire, et le précepte porté à son occasion avait une signification très profonde que l'histoire tout entière de la chute nous révèle. Ecoutons sur ce point l'admirable théologien de l'*Exposition du dogme catholique* :

« L'arbre de l'épreuve semble au premier abord un jeu inconvenant de la toute-puissance divine. Je suis persuadé que vous vous en êtes plus d'une fois scanda-

[1] *Le récit de la chute de l'homme,* dans *Revue Pratique d'Apologétique,* 1906, p. 33-34, 37. On trouvera dans le texte de M. Lesêtre l'indication des références patristiques. — Le R. P. Hugueny, dans l'ouvrage déjà cité (p. 228), semble incliner vers la même solution : « La critique littéraire d'un certain nombre d'exégètes catholiques modernes, tout en reconnaissant que ces pages ne sont pas pure allégorie, y fait plus large la part du langage métaphorique. Les détails que nous avons mentionnés plus haut seraient, dans un récit historique écrit pour le peuple, l'expression imagée du double élément matériel et spirituel de l'homme, œuvre immédiate de Dieu, des douces conditions faites tout d'abord à la vie humaine, de la maîtrise donnée à l'homme sur tous les animaux, de l'immortalité préternaturelle promise à Adam, de l'épreuve imposée à l'intelligence, à la volonté et à la sensibilité de l'homme par le respect des mystères et des préceptes positifs de l'ordre surnaturel, de l'intimité première qui existait entre Dieu et l'homme, des tristes conséquences d'un péché où l'homme a voulu s'arroger malgré Dieu un bien et des droits divins, *eritis sicut dii,* et de la disparition définitive de l'état primitif. »

lisés, non pas peut-être jusqu'à nier, comme l'ont fait quelques-uns, l'histoire tout entière de la chute, mais jusqu'à mépriser les interprètes qui s'en tiennent à la lettre du récit biblique et jusqu'à chercher, sous l'écorce de l'arbre de la science, je ne sais quel péché honteux que l'on n'ose nommer. Frais d'imagination parfaitement inutiles, car il suffit d'un peu de bon sens pour vous en dispenser.

« Considérez la personne de l'homme. Est-il esprit? — Oui. — Est-il corps ? — Oui. — L'esprit et le corps agissent-ils séparément en lui ? — Non. L'homme, esprit et corps, unit inséparablement dans toutes ses opérations les deux éléments de sa nature, et sent le besoin de rattacher à des signes ce qu'il a de plus immatériel : la pensée, les sentiments, le devoir. Il faut donc, s'il doit être éprouvé, que l'épreuve s'adresse à toute sa nature, conséquemment qu'il y ait, dans l'objet de cette épreuve, un signe qui parle aux sens et représente à l'esprit l'autorité d'une volonté supérieure qui impose ses commandements. Il importe peu que ce signe soit une grande ou une petite chose, pourvu qu'il exprime une idée digne de Dieu. Est-ce que vous prenez garde à la matière, à la forme, à la couleur du poteau ou de la borne qui vous indiquent la limite d'un champ? Qu'ils soient de bois ou de pierre, ronds ou carrés, blancs ou noirs, votre honnêteté dédaigne ces détails puérils et ne veut voir, dans ces vulgaires objets, que le droit du propriétaire et la sainte majesté de la loi. Fussiez-vous tentés de les violer, ils vous feraient entendre encore les menaces de la justice.

« Vous respectez un bois mort, que dis-je ? vous l'adorez. Le tronc d'arbre desséché que rencontrèrent un jour les soldats romains, et sur lequel ils attachèrent une traverse, pour y clouer un homme que venaient de condamner les tribunaux civils et religieux, vous l'appelez la sainte, la vénérable, la précieuse croix, *Crux sancta, Crux veneranda, Crux pretiosa ;* l'étendard du Roi des rois, *Vexilla regis ;* vous la saluez avec amour et reconnaissance ; si on vous en donne une parcelle, vous l'enchâssez dans l'or et l'argent et l'approchez en tremblant de vos lèvres et de votre cœur. Et pourtant rien de plus vil que cet arbre. Si on l'eût donné à quelque pauvre homme avant qu'on y pendît Jésus de Nazareth, peut-être n'eût-il pas voulu en faire la poutre maîtresse de sa cabane. Quel est donc le mystère de vos hommages, Messieurs ? Ah ! ce n'est pas au bois qu'ils s'adressent ; mais au sang dont ce bois fut abreuvé et à l'amour infini qu'il y a dans ce sang. Vous adorez la croix, parce que Jésus, vrai Fils de Dieu, en mourant pour notre salut a mis dans ce bois tout son amour. Eh bien ! l'arbre de l'épreuve est l'équivalent de l'arbre de la croix, avec cette différence, pourtant, que l'arbre de la croix est un bois mort, tandis que l'arbre de l'épreuve est un bois vivant et fertile. Planté au milieu du paradis, il boit de ses racines l'onde des fleuves sacrés, lance vers le ciel sa tige superbe et laisse tomber de tous côtés ses rameaux chargés de fruits magnifiques et délicieux dont la pulpe est imprégnée d'une mystérieuse vertu. Il y a là quelque chose de grand et de redoutable. Le bois mort et le bois vivant sont les deux signes de Dieu. Dans l'un, il a inoculé, en expirant, son incommensurable miséricorde ; dans l'autre, il a mis, en commandant, son autorité sans limite. Si vous touchez d'une main profane et sacrilège l'arbre du salut, vous offensez l'amour de Dieu rédempteur. Si vous cueillez d'une main téméraire le fruit de l'arbre de l'épreuve, vous offensez la très sainte majesté de Dieu, maitre et seigneur de toutes choses. Salut, arbre du paradis ! ceux que tu scandalises ont des yeux pour ne pas voir. Le chrétien vénère en toi le père de l'arbre sacré du Golgotha. Bois vivant, tu nous as donné la mort, afin que le bois mort nous donnât la vie ! [1] »

---

[1] Monsabré, *Exposition du dogme catholique,* 27e conférences, *La chute,* 2e point.

Q. — Je vous serais reconnaissant de me donner quelques précisions qui dissipent dans mon esprit la difficulté suivante :

Dieu avait créé Adam et Eve dans l'état d'innocence. Il leur avait défendu de toucher à l'arbre de la science du bien et du mal, *pour qu'ils ne connussent pas le mal.* Mais ne peut-on pas dire qu'ils le connaissaient déjà, puisqu'avant même de goûter le fruit défendu, séduits par le serpent tentateur, ils commirent dans leur cœur le triple péché d'orgueil, de curiosité et de gourmandise ? L'homme était donc déjà mauvais avant l'acte de désobéissance ?

R. — Votre difficulté vient de la signification trop littérale que vous attachez à la dénomination : « arbre de la science du bien et du mal. » Oui donc vous a enseigné qu'il fallait entendre cette dénomination de l'arbre de l'épreuve dans le sens que vous indiquez, comme si Dieu avait défendu à Adam de manger du fruit défendu, « pour qu'il ne connût pas le mal ? »

S. Thomas, qui tient sur ce point une interprétation très littérale encore, mais moins étroite que la vôtre, nous fournit une autre explication, fort raisonnable, et qui dissipera votre incertitude : « L'arbre de la science du bien et du mal fut un certain arbre matériel [c'est-à-dire réellement existant]. Il fut appelé de ce nom *en raison de ce qui devait suivre.* C'est, en effet, après avoir mangé de son fruit que l'homme connut, par une expérience douloureuse, la différence qu'il y avait entre le bien de l'obéissance et le mal de la désobéissance. Toutefois, dans un sens spirituel, il pouvait signifier le libre arbitre, comme certains l'affirment. » *(Sum. Theol.,* I, q. 102, art. 1, ad 4).

D'après S. Thomas le fruit de cet arbre *ne communiquait donc pas la science du mal ;* mais l'homme, en y goûtant, commit le mal et fit l'expérience du péché ; de là, le nom d' « arbre de la science du bien et du mal. »

Cette explication laisse subsister tout entière la thèse communément admise par les théologiens et que vous rappelez opportunément. L'acte extérieur de désobéissance, consistant dans la manducation du fruit défendu, fut précédé d'un péché intérieur que vous désignez fort exactement sous la triple formalité d'orgueil, de curiosité, de gourmandise. L'orgueil toutefois fut le premier principe du péché d'Adam, et c'est dès cette première faute que le mal pénétra en l'âme du premier homme. La désobéissance extérieure ne fut que le complément et l'occasion matérielle de cette déchéance. Voir la réponse précédente.

Q. — Comment concilier la théorie exposée par le P. Hugueny dans le *Dict. de Théol.,* relativement à l'*Imperfection,* avec les textes évangéliques ou le passage de S. Paul relatifs aux *conseils,* par ex. : *Si vis perfectus esse...* ? S'il faut admettre la théorie en question, Notre-Seigneur ne semble-t-il pas dire : d'une part, « *Si vis...,* Je n'entends pas t'obliger, » et d'autre part : « *Si tu refuses, tu pécheras,* » puisque d'après la théorie en question le refus de suivre un conseil, qui de soi n'oblige pas, est un péché s'il n'est pas motivé par une excuse valable ? L'excuse : « *Je ne suis pas obligé,*

donc je suis libre, » n'est pas reçue comme *valable.* Col. 1288, 1294.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Pour faciliter à nos lecteurs l'intelligence de la question posée et de la réponse que nous y ferons, il nous faut tout d'abord donner un résumé de l'article du *Dict. de Théologie cath.* visé par la question. Dans ce résumé d'un article de douze colonnes du *Dictionnaire,* nous mettrons entre guillemets les citations littérales du texte du P. Hugueny.

« L'imperfection, au sens où elle fait l'objet de cet article, est ainsi définie par le P. Genicot, S. J. : *Libera transgressio aut omissio divini consilii.* Après nous avoir bien recommandé de ne pas confondre l'imperfection avec le péché, le P. Genicot distingue deux sortes d'imperfections : l'*imperfection positive,* refus positif de suivre le conseil d'inspirations divines pressantes qui nous invitent à faire une œuvre bonne, non commandée, et l'imperfection négative, qui n'impliquerait point pareil refus, parce que les inspirations divines seraient beaucoup moins pressantes. *Theologiæ moralis Institutiones,* 4a ed., Louvain, 1902, t. I, p. 149. »

De l'imperfection ainsi entendue, il n'est jamais question dans S. Thomas, ni dans les anciens théologiens de n'importe quelle école avant le milieu du XVIIe siècle. Le premier théologien qui ait parlé d'imperfections, au sens très précis d'actes volontairement défectueux, qu'on doit regretter sans qu'ils soient péché, est le cardinal Jean De Lugo, S. J., professeur de morale au Collège Romain de 1620 à 1641. Son opinion, assez longuement exposée dans son traité *De Pœnitentia,* disp. III, sect. 1, nos 9 et 10, est fidèlement résumée dans le texte suivant de la *Theologia moralis* de Lehmkuhl, 12e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1914, t. II, no 360 : « *De neglectu operis melioris, de neglectu divinæ inspirationis circa opus supererogatorium qua tali, dolorem quidem concipere possum, de eoque pœnitere et Deum etiam placare, siquidem talis neglectus Deo ratio esse potest diminuendi actuales gratias et protectionem, nisi placatur, at causa absolutionis sacramentalis nunquam esse potest.* »

Les différentes affirmations de cette proposition embarrassée sont difficiles à concilier. Comment peut-il être besoin d'apaiser Dieu pour un acte qui n'est pas une faute ? comment cet acte peut-il être moralement regrettable sans être d'aucune façon péché ? objet de pénitence, sans être matière à confession ?

« Les contradictions pratiques auxquelles aboutit la même théorie ne sont pas moins étranges. Un séminariste omet, sans raison, sa méditation pendant une journée de vacances ; la méditation n'est que de conseil : pas de péché, imperfection. Le lendemain, il la fait, mais avec quelques distractions : péché véniel. Un jeune catholique préfère une lecture récréative à une réunion d'études sociales où l'on a besoin de son concours : imperfection peut-être, mais jamais de péché. Son voisin, plus zélé, y va, mais y dépasse la mesure en discutant : péché véniel, etc... On pourrait multiplier les exemples. Conscient de ces difficultés, Lehmkuhl, après avoir très bien résumé la doctrine de De Lugo dans les termes cités plus haut, ajoute sagement : *Verumtamen est, sæpe in committendo ejusmodi defectu vel imperfectione latere aliquod peccatum veniale intentionis seu finis leviter mali.* »

Ce disant, Lehmkuhl est sur la bonne voie, mais il a tort de ne pas aller jusqu'au bout des exigences de son commencement de correction. L'omission délibérée de l'œuvre de conseil est, *in concreto,* comme tout acte libre, un acte motivé par une intention et soumis à la loi morale. Ou bien cette intention sera raisonnable et l'omission de l'œuvre de conseil sera bonne et méritoire. Ou bien le motif de notre omission sera déraisonnable, et alors l'omission elle-même sera désordre moral, effet d'un vouloir peccamineux.

Ne nous étonnons pas que l'omission délibérée de l'œuvre de conseil puisse être méritoire. « L'œuvre de conseil, si excellente qu'elle soit, n'est pas un bien en soi. Elle n'est pas la charité, mais seulement un moyen de la développer. Ce moyen devient bon ou mauvais, selon qu'il est employé à temps ou à contre-temps, et en proportion ou disproportion avec la force morale, avec la vertu de celui qui l'emploie. Les œuvres sont en effet l'aliment de ce feu spirituel qu'est la charité ; mais l'anthracite, qui est le meilleur aliment du feu de forge, éteint les petits foyers. De là vient que l'œuvre de conseil proposée aux hommes en général, comme l'aliment d'une vie spirituelle supérieure, ne convient pas à tous et à chacun. *Consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia ; sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad hæc non inclinatur : et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum ; dans enim consilium perpetuæ paupertatis* (Mt., XIX) *præmittit :* « *Si vis perfectus esse* » *et postea subdit :* « *Vade et vende omnia quæ habes.* » Cf. S. Thomas, *Sum theol.,* Ia-IIæ, q. CVIII, a. 4, ad 1...

« Avant de devenir intimation, l'idée de faire une œuvre de conseil, si excellente que paraisse cette œuvre en elle-même, doit être mise en délibération : *consilium in optione ponitur ejus cui datur.* (S. Thomas, *loc. cit.,* in corp. art.). Cette délibération n'est pas seulement requise pour des acceptations d'œuvres de conseil qui engagent toute une vie, mais aussi pour l'acceptation raisonnable et méritoire des œuvres de conseil qui ne sont pas déjà manifestement impliquées dans notre condition habituelle de vie... Une fois l'idée de l'œuvre de conseil possible jetée dans notre esprit, nous la repoussons ou nous l'acceptons en vertu d'un jugement de valeur qui relève, comme tout acte moral, de la loi fondamentale de toute vie : *Crescite.* Nous la repousserons et, en cela, nous ferons acte méritoire : 1o si elle empêche une autre

œuvre qui, tout en étant plus modeste, rentre plus sûrement dans nos devoirs d'état, *propter occupationem honestam ;* 2° si elle impose à notre prochain une gêne que nous devons, en charité, lui épargner ; 3° si le sacrifice qu'elle nous demande nous enlève des joies naturelles dont nous avons besoin pour la récréation normale, et par conséquent, pour le développement normal d'une vie qui n'est pas encore au niveau de l'œuvre de conseil proposée ; 4° si la fréquente répétition de ces idées d'œuvres de conseil crée une préoccupation et des scrupules qui deviennent un embarras et une cause de trouble pour notre vie morale. Tels sont les principaux motifs pour lesquels nous pouvons juger que l'idée de l'œuvre de conseil ne nous vient pas du Saint-Esprit, qu'elle est simple jeu d'imagination et qu'il nous est utile de l'omettre. L'omission ainsi motivée est méritoire, parce qu'elle est vraiment *secundum legem,* inspirée par la charité, par le souci de défendre le développement normal de notre vie d'amour. »

Mais repousser l'œuvre de conseil pour le seul motif qu'elle n'est pas absolument obligatoire ne serait pas raisonnable, ainsi que le note Billuart, dans le passage suivant de sa dissertation sur l'inexistence d'actes délibérés moralement indifférents :

Objicies : Omissio actus non præcepti, v. g. auditionis missæ die feriali, aut recitationis officii in laico, non est mala, quia ad illud non tenetur ; neque bona, quia ejus oppositum est bonum : ergo indifferens ; ergo etiam indifferens actus quo quis vult omittere. — Respondeo omissionem actus non præcepti voluntariam et deliberatam de qua hic agitur, si sit rationabilis, seu secundum rationis dictamen, esse bonam ; si non sit rationabilis, esse malam. Quamvis enim laicus non teneatur simpliciter et vi præcepti ecclesiastici recitare officium aut audire missam die feriali, quando tamen voluntarie et deliberate omittit, tenetur omittere secundum dictamen rationis, ex generali præcepto quo quilibet tenetur in omnibus actibus deliberatis agere ut homo et rationabiliter : quod præceptum cadit non solum super actus, sed etiam super omissiones actuum quatenus sunt voluntariæ et deliberatæ. Unde sanctus Thomas, IIª-IIæ, q. LIV, a. 3, agnoscit culpam venialem in omissione actus non præcepti, si sit ex defectu fervoris. Qui ergo omittere vellet actum non præceptum, puta, auditionem missæ aut recitationem officii, propter honestam occupationem, bene faceret ; si ex pigritia, aut contemptu, male faceret, imo etiam si præcise et solum quia non tenetur ; tunc enim ista volitio esset otiosa, carens pia utilitate aut justa necessitate. *(De actibus humanis,* diss. IV, a. 6, obj. 3).

« L'œuvre que nous choisissons alors de préférence à l'œuvre de conseil, peut encore être bonne et méritoire ; mais, avant de la vouloir, nous avons écarté l'œuvre meilleure par un refus déraisonnable. C'est en vain que Lehmkuhl, t. I, n. 109, tout en reconnaissant qu'en pratique ce refus est le plus souvent péché véniel, essaie d'expliquer qu'il peut être parfois justifié par l'amour du bien honnête qui se trouve dans l'œuvre moins bonne. Un ouvrier auquel j'offre cinquante centimes pour une heure de travail et cinq francs pour deux heures, préfère l'heure de travail à cinquante centimes, bien qu'il se sente tout à fait capable de faire, sans inconvénient, les deux heures de travail à cinq francs. Ne venez pas dire que son refus des deux heures de travail est inspiré par l'amour de l'argent. » Lehmkuhl, dans la dernière édition de sa Théologie morale, prétend que cet exemple ne vaut rien parce qu'il y est question de *bien utile* et non pas de *bien honnête.* Mais cette distinction n'enlève pas à l'exemple sa valeur, et la transposition dans l'ordre du *bien honnête* est ici fort légitime. La préférence que nous accordons à une œuvre que nous savons moins bonne *pour nous, hic et nunc,* n'est pas motivée par ce qu'il y a de bonté morale dans cette œuvre, mais par ce qu'elle a de plus commode pour la satisfaction de nos inclinations inférieures. Cette recherche de nos commodités est désordonnée, quand elle nous fait refuser le progrès de vie auquel nous invite l'inspiration du Saint-Esprit. Lehmkuhl avoue que ce refus est négligence, t. II, n° 360, et S. Thomas, dans l'article cité par Billuart, nous dit que cette négligence est péché véniel.

S. François de Sales en dit autant dans son *Introduction à la vie dévote,* 2e partie, ch. XVIII : « Dieu voulant faire en nous, par nous et avec nous, quelqu'action de grande charité, premièrement, il nous la propose par son inspiration ; secondement, nous l'aggréons ; tiercement, nous y consentons... C'est le consentement qui parfait l'acte vertueux ; car si estans inspirés et nous estans plus en l'inspiration, nous refusons néanmoins par après le consentement à Dieu, nous sommes extrêmement mesconnaissans et offençons grandement sa divine Majesté, car il semble bien qu'il y ait plus de mespris. » Le sentiment de S. François de Sales est d'ailleurs celui de l'Eglise, qui nous fait dire dans les litanies du saint Nom de Jésus : *A neglectu inspirationum tuarum, libera nos, Jesu.*

* * *

Maintenant que nos lecteurs connaissent la doctrine exposée dans l'article du P. Hugueny, ils comprendront facilement la réponse à l'objection.

Quand une œuvre est simplement conseillée, comment peut-on être tenu de la faire sous peine de péché d'omission ? Puisque Notre-Seigneur dit au jeune homme : *Si vis, si tu veux être parfait,* il le laisse libre ; il ne peut donc pas lui imputer son refus à péché. — Quand Notre-Seigneur nous propose une œuvre de conseil, sans lier notre liberté par l'obligation d'un précepte, il ne nous en imputera jamais l'omission à péché *mortel.* Jamais un jeune homme n'est tenu, sous peine de péché mortel, de répondre *oui* à l'appel d'une vocation religieuse, si clair et si déterminé que soit cet appel. — De plus, si l'œuvre de conseil ne nous est proposée que d'une manière générale, comme à tout chrétien, nous avons le devoir de nous demander si elle nous convient *hic et nunc.* Si le moyen qu'elle nous propose ne nous convient pas, nous devons l'écarter ; si un directeur éclairé me déclare que je ne suis pas fait pour la vie reli-

gieuse, je fais œuvre méritoire en résistant aux imaginations qui me poussent au cloître. Si, au contraire, l'œuvre de conseil qui m'est proposée me convient parfaitement, si je n'ai, pour la refuser, aucun des motifs raisonnables cités plus haut, il s'agit bien alors d'une inspiration du Saint-Esprit, que je ne puis écarter sans péché *véniel*. Je suis libre d'accepter l'œuvre de conseil ou de la refuser, c'est vrai, mais je dois user raisonnablement de cette liberté. Si cependant je doute que telle œuvre de conseil me soit meilleure que telle autre ou me convienne, j'agis raisonnablement en prenant n'importe lequel des deux partis, omission ou acceptation de l'œuvre proposée. Le cas cité du jeune homme de l'Evangile est d'ailleurs un exemple fort bien choisi de la vérité que nous exposons. Notre-Seigneur ayant dit : « *Si vis*, veux-tu ? » le jeune homme ne fait pas de péché mortel en s'en allant ; mais le blâme manifeste que lui infligent l'Evangéliste et Notre-Seigneur lui-même disent assez qu'il s'est comporté déraisonnablement et a péché véniellement, comme tous ceux qui sont infidèles à leur vocation, en déclinant l'appel à un moyen de perfection qui certainement lui convenait, étant donné l'invitation personnelle que Notre-Seigneur lui adressait.

Lehmkuhl demande ce que signifie *le vœu du plus parfait* pour ceux qui acceptent cette doctrine. Le P. Hugueny répond : « Il peut signifier qu'on s'engage à faire en toute circonstance l'œuvre qui nous apparaît comme *la plus parfaite en soi* (la plus crucifiante), auquel cas il ne nous permet plus de décliner une œuvre de conseil pour le motif qu'elle dépasse nos forces morales actuelles. Pour faire le vœu du plus parfait ainsi entendu, il faut avoir conscience d'être appelé à une vie spirituelle très intense où l'on n'a plus besoin que d'un minimum de récréations naturelles inévitables. Ce vœu ne doit être permis que très rarement ; permis trop vite, il peut devenir un dangereux embarras et un obstacle sérieux à notre progrès. Mais si, par le vœu du plus parfait, nous nous sommes engagés à faire ce qu'il y a de *plus parfait pour nous*, ce vœu ne change rien au programme des bonnes actions que nous avons à faire. Seulement, il nous oblige strictement, sous peine de péché mortel, à ne pas négliger des œuvres de conseil importantes auxquelles, en dehors du vœu, nous n'étions tenus que sous peine de péché véniel. Il a l'utilité d'ajouter à ces œuvres le mérite de la vertu de religion, et aussi le grand avantage de rectifier pratiquement l'erreur des personnes qui pensent pouvoir sans pécher omettre les bonnes œuvres que le Saint-Esprit leur demande. »

La façon dont nous avons résumé l'article du P. Hugueny, en le citant largement, indique assez que nous en acceptons la doctrine morale. Elle nous paraît être d'une logique irréfutable. Nous avons cependant un reproche sérieux à faire au R. P. Pourquoi, dans son paragraphe consacré à la relation des opinions théologiques, n'a-t-il pas cité Passerini, l'un des principaux moralistes et canonistes dominicains du XVIIIe siècle, spécialiste des questions de perfection religieuse ? Si le P. H. avait lu Passerini : *De hominum statibus et officiis inspectiones morales* (comm. des 7 dernières questions de la IIa-IIæ, 3 vol. in-folio, Lucques, 1732), q. CLXXXIV, a. 3, il y aurait trouvé tout ce qu'il nous dit sur l'imperfection, très clairement exposé, en réponse aux deux questions suivantes : *An resistere sanctæ inspirationi sit peccatum ? An non facere id quod est cognitum ut melius in individuo, omnibus pensatis, sit malum ?* (Vol. I, pp. 43 à 46). — C'est dans ces colonnes que Passerini cite ce commentaire très significatif de S. Thomas sur la parole : *Spiritum nolite extinguere* de I Thess., v, 19 : « *Dicitur quis extinguere Spiritum, uno modo, fervorem ejus extinguendo, vel in se, vel in alio... Cum enim aliquis aliquid boni ex fervore Spiritus Sancti vult facere, vel etiam cum aliquis bonus motus surgit, et ipse impedit, extinguit Spiritum Sanctum. Alio modo, mortaliter peccando.* »

Nous signalons aussi Passerini au R. P. Garrigou-Lagrange, qui, après l'avoir lu, sentira le besoin de corriger les pages embarrassées et inexactes qu'il a écrites sur « l'Imperfection et le péché véniel » dans *La Vie Spirituelle*, septembre 1923, pp. 583-593, pages qu'on est un peu surpris de lire sous la signature d'un thomiste ordinairement si pointilleux.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

L'anneau d'or des grands mystiques, par Emile Baumann. In-12 de 324 p., 7 f. 50. Paris, Grasset. — **Joie et Sainteté**, par V. Hostachy, missionnaire de La Salette. 2 vol. in-12 de XIV-312 et XLIII-270 p., à 7 f. l'un. Lille et Bruges, Desclée. — **L'Imitation des Saints**, *Théorie et Pratique*, par Max Hubert, S. J., traduit par Ph. Mazoyer. In-12 de XIV-504 p., 10 f. Paris, Lethielleux.

I. — M. Em. Baumann est, depuis longtemps déjà, un des maîtres des lettres françaises. Et c'est un écrivain catholique, le plus catholique de nos écrivains. Nous avons une belle pléiade d'écrivains catholiques ; et la Semaine qu'ils organisent chaque année depuis trois ans s'impose à l'attention du public, même le plus laïque. Mais, chez d'autres, il y a bien des pages qui sont certes dignes d'un catholique, mais qui pourraient être signées d'un historien simplement honnête, ou d'un moraliste défenseur de la simple morale naturelle, — tandis que, chez M. E. Baumann, tout est envisagé du point de vue catholique, sous l'angle catholique, selon la forme et selon l'esprit catholique. Le catholicisme est vraiment « l'âme de son âme, dit son ami Louis Bertrand,... la nourriture de sa chair comme de sa pensée. » C'est ce qui assure à son œuvre une unité incomparable : dans tous ses romans, sous des intrigues changeantes, circule une même idée toujours agissante, la seule idée capable de ramener toutes nos diversités à une unité harmonique indéficiente, l'idée chrétienne, l'idée fondamentale de la Chute et de la déchéance, avec son bienheureux corollaire, la

Rédemption (voir l'étude d'ensemble qui lui a été donnée ici en 1921, p. 440-444).

Jusqu'ici il a écrit surtout des romans, quelques chapitres d'esthétique aussi, un volume de pèlerinages, *Trois Villes Saintes*. Son nouveau recueil nous emporte au pays « des grands mystiques. » Son titre même est pris du B. Ruysbroeck l'Admirable, qui dans son *Livre des sept clôtures* dit de l'amour pur et parfait qu' « il ressemble à un *anneau d'or* qui serait plus ample que le ciel, la terre et toutes choses. » *Plus ample que le ciel et la terre... :* qu'est-ce en effet que l'immensité du monde tangible auprès de la chose immortelle, de l'esprit, quand il s'est donné à Dieu, quand Dieu vit tout en lui !

En neuf chapitres il étudie : S. Augustin, sainte Claire d'Assise, Dante et le surnaturalisme catholique, la B. Angèle de Foligno, sainte Catherine de Sienne, le B. Ruysbroeck, S. Jean de la Croix, sainte Marguerite-Marie, Catherine Emmerich. Il a fait place, dans cette galerie, à Dante, qui ne fut pas un Saint, mais qui eut à un rare degré l'intelligence de la vie spirituelle et qui en a fixé l'ascension en de magnifiques symboles. — Deux de ces chapitres sont des conférences données à l'Institut supérieur de Louvain, sous la présidence de Mgr Deploige : *Angèle de Foligno* et *Ruysbroeck*.

On est heureux de lire ces pages écrites par un laïc qui est chrétien, qui vit en chrétien, qui étudie en chrétien, qui parle en chrétien. M. Baumann, dans une de ses conférences de Louvain, fait gentiment le procès de tels amateurs pour qui la lecture des mystiques est une sorte de « tourisme métaphysique, » la jouissance orgueilleuse du vertige d'explorer des hauteurs à pic sur des gouffres, en regardant au-dessous d'eux, très bas, les routes carrossables de la sagesse vulgaire foulées par le commun des gens... A d'autres il arrive de céder à des complaisances hétérodoxes : — « Les mystiques leur paraissent dispensés des ordinaires disciplines, sinon des pratiques traditionnelles ; donc, elles ne sont point nécessaires. Je connais des amateurs fervents de Ruysbroeck qui dédaigneraient de s'astreindre à réciter leur prière du matin. »

II. — *Joie et Sainteté :* ah ! quel titre expressif ! Y a-t-il deux mots mieux faits pour aller ensemble ? deux mots qui expriment des idées plus indissolublement unies ? La sainteté, c'est Dieu en nous ; et Dieu, c'est la Joie éternelle. Tendre à la sainteté, c'est aller vers la joie, vers une joie d'autant plus intense et profonde que notre marche est plus allègre. S'écarter de la voie de la sainteté ou muser en route, c'est rencontrer infailliblement la tristesse, l'ennui, la morosité, le dégoût, pis encore à mesure que l'écart se fait plus grave. C'est là une des vérités les plus élémentaires de l'ascétique et de la mystique chrétiennes, une des plus méconnues aussi du monde, une de celles sur lesquelles le démon s'ingénie à jeter l'ombre. C'est le chef-d'œuvre du démon de nous présenter le service de Dieu sous des couleurs sombres, maussades, rechignées (une œuvre où trop souvent le démon peut compter sur la complicité de certaines personnes dites dévotes ou de certains fabricants d'imagerie dite religieuse).

La joie attire. Tout le monde va à la joie. C'est comme message de joie que la Rédemption nous a été annoncée : *Evangelizo vobis gaudium magnum*. Une des plus efficaces manières de travailler à la gloire de Dieu, c'est de montrer au monde comment cette annonce de l'Ange n'a cessé de se réaliser tout le long des siècles dans la vie des Saints, dans la vie de tous les chrétiens généreux qui tendent à la perfection.

Aussi est-ce avec allégresse que nous saluons la nouvelle série que vient de nous donner le P. Hostachy. Dans une Ire Série, il nous avait présenté : Eustochium, la joie primitive chrétienne ; Claire d'Assise, la joie de la pauvreté ; Gertrude d'Helfta, la joie de la louange ; Catherine de Sienne, la joie de la lumière ; Thérèse d'Avila, la joie de la souffrance ; Jeanne-Françoise de Chantal, la joie de l'action. — Dans la nouvelle Série qui paraît aujourd'hui, il nous dit : la B. Angèle de Foligno, la joie de l'extase, la joie de la sortie de soi et de l'entrée en Dieu, la joie de la mainmise de Dieu, la joie d'être associée à la Passion du Christ ; — sainte Brigitte de Suède, la joie de l'obéissance ; — sainte Catherine de Gênes, la joie du repentir, la joie de l'expiation chez les âmes du purgatoire, la joie pour elles de savoir qu'elles expient, une joie qui n'enlève rien à la peine, une peine qui n'enlève rien à la joie ; — sainte Marguerite-Marie, la joie de l'amour, de l'amour qui s'immole et souffre pour l'Aimé et trouve dans la souffrance des torrents de joie : elle, si réservée, si effrayée lorsqu'il s'agit d'écrire, avoue qu' « elle se délecte si fort en parlant du bonheur de souffrir qu'il lui semble qu'elle en écrirait des volumes entiers, sans pouvoir contenter son désir. »

Ces soixante-dix pages données à sainte Marguerite-Marie sont la perle de l'ouvrage. Elle a, dit justement le P. Hostachy, « jeté dans le cours ordinaire de notre vie spirituelle moderne des idées vieilles comme le christianisme mais recréées, semble-t-il, par la force de son amour. La réparation, l'expiation, l'immolation, l'esprit de sacrifice et de victime trouvent en elle ces premiers germes qui au XIXe siècle lèveront en moisson de gloire et de vertus pour alimenter les derniers siècles... »

III. — *L'Imitation des Saints* est l'œuvre d'un jésuite viennois, écrite avant la guerre. Œuvre de très haute tenue, didactique plutôt que parénétique, où peu de part est faite au sentiment. Le sentiment, les âmes sérieuses l'y mettront d'elles-mêmes. Ces pages veulent être avant tout une lumière et un guide, un « Traité » : nul ne les lira sans se sentir éclairé certes, et conduit, mais enflammé aussi de la sainte passion de courir dans la voie que l'auteur lui ouvre.

Deux parties : — 1° Ce que c'est qu'un Saint, et ce qu'on doit demander aux Vies des Saints, comment il faut les lire, et comment il n'est pas bon, si l'on est encore débutant, d'y vouloir apprendre par soi-même les principes de l'ascétisme et la manière dont on peut personnellement imiter les Saints ; — 2° *L'Imitation des Saints :* théorie (en quoi consiste cette imitation, et principes généraux qui doivent nous y guider : quel Saint choisir ? qu'imiter en lui ? etc.) ; puis pratique : imitation des Saints dans leur contemplation de Dieu, dans leur vie affective, dans leur prière, dans leur patience, leur mortification, leur vigilance, leur recueillement, leur humilité, leur douceur, leur sainte colère aussi...

Pour être un Homme, par l'abbé Bourceau. In-12 de 350 p., 6 f. Paris, Téqui. — **Formation chrétienne de l'âme,** par P. Boumard, vicaire à St-Sulpice de Paris. In-12 de 264 p., 5 f. Lethielleux. — **Le Paradis à l'ombre des épées,** par H. de Montherlant. In-12 de 191 p., 6 f. 75. Paris, Grasset.

I. — M. Bourceau s'adresse « aux jeunes gens du XXe siècle ; » et il vient leur apprendre ce qu'ils brûlent tous de savoir : comment on devient un homme : *homo fit, non est.* Pour être un homme, sept conditions requises : 1° vouloir, 2° savoir, 3° croire, 4° agir, 5° aimer, 6° se vaincre, 7° se bien porter.

M. Bourceau veut se faire lire par tout le monde, même par ceux qui ne partagent pas notre foi. Et son livre fera certainement du bien à tout le monde. Devant auditoires chrétiens, nos confrères compléteront aisément et surnaturaliseront les excellentes données de psychologie naturelle fournies ici. La question de la foi est posée au chapitre *Croire :* foi d'ordre naturel ; mais c'est déjà beaucoup, pour frayer les voies à la foi surnaturelle, que de montrer comment toute la vie

humaine est basée sur une foi, comment croire est un besoin essentiel de l'homme, comment le devoir est une foi, au témoignage même des rationalistes, de rationalistes aussi obstinés que le protestant Scherer, qui écrit : « La conscience est comme le cœur : il lui faut un au-delà. Le devoir n'est rien, s'il n'est sublime ; et la vie devient frivole, si elle n'implique des relations éternelles. » Un bon chapitre sur la transcendance du Christianisme, au témoignage de gens comme Renan, qui convient à chaque instant que le christianisme « ne s'est vu qu'une fois, » ou comme le positiviste Cournot qui écrit que de bonne foi, la religion que nos pères nous ont transmise n'est pas une religion comme une autre, qu'elle remplit dans l'histoire du monde civilisé un rôle unique, sans équivalent, sans analogie...

II. — Avec M. Boumard nous sommes en plein dans le domaine surnaturel. Son livre est le fruit de vingt ans passés dans les Catéchismes de Ire Communion et de Persévérance à St-Sulpice. On lit en sous-titre : *Avis de piété*. C'est qu'en effet le catéchisme n'est pas seulement œuvre d'instruction, il doit être aussi, selon le mot de Mgr Dupanloup, œuvre d'éducation morale et religieuse. C'est à quoi tendent les « avis » dont M. Boumard a toujours excellé à pénétrer l'enseignement proprement dit de la doctrine. Ici, dans ce volume, il les a condensés, voulant, dit-il, laisser à chacun le soin de les développer selon son genre d'esprit.

Ces avis sont tous divisés en trois points et suivis d'un ou deux traits pris de l'Ecriture Sainte ou de l'histoire de l'Eglise, de l'hagiographie surtout. On les pourra utiliser non seulement comme « avis, » mais aussi pour méditations, voire pour prédications.

Vingt méditations sur *Jésus :* Jésus mon Dieu, Jésus mon Sauveur, Jésus mon Roi, mon Maître, mon Modèle, mon Ami, mon Médecin, mon Compagnon, mon Pain quotidien, ma Joie, ma Victoire, mon Juge, etc...

Vingt-trois sur *les grandes vérités :* la beauté de mon âme ; les grandes questions : d'où je viens ? où je vais ? ce que j'ai à faire ?...

Vingt-deux sur *la journée :* règlement de vie, actions ordinaires, réveil, lever, *Angelus,* toilette, ma chambre, etc.

C'est une Première Série. Son succès est assuré et sera, pour l'auteur comme pour l'éditeur, le plus efficace des stimulants à nous donner bientôt les séries suivantes.

III. — *Le Paradis à l'ombre des épées* porte en sous-titre : *Première Olympique*. Et tout de suite vous attendez une apologie du sport. M. de Montherlant est un fervent du stade, un chantre passionné de « l'équipe. » Nous en sommes ravis ; et ce n'est pas dans les collèges chrétiens qu'on s'est mis en retard pour prôner les exercices physiques. Mais nous aimerions autant voir ces *Olympiques* écrites par d'autres. M. de Montherlant est un écrivain d'un réel talent, très imagé, oratoire, même pompeux, et original encore malgré des influences de Barrès et de d'Annunzio. Trop original même : il faut ouvrir son dictionnaire pour l'entendre, et le dictionnaire reste parfois muet sur les mots que l'on cherche. Il passe pour auteur chrétien, d'un christianisme qui gagnerait à se préciser, à affiner son sens moral. Voir déjà là-dessus *Ami* 1923, p. 47. Dès le début, p. 7-9, il imagine une opposition entre christianisme et catholicisme :

« Deux philosophies, dit-il, se disputent le monde, où elles ont tour à tour installé leur empire. L'une, *féminine dans son génie,* est fondée sur l'invérifiable, ...tend à négliger le corps. Née en Orient, comme les mirages, et accouplée avec l'un d'eux, elle a enfanté l'utopie, qui a enfanté le désordre. Alexandrinisme, *messianisme, christianisme,* byzantinisme, Réforme, concepts de liberté et de progrès, Révolution française, romantisme, humanitarisme et ses sous-produits (libéralisme, cosmopolitisme, pacifisme), bolchevisme enfin, voilà de ses génitures. Sur son sceau est gravé un cœur. L'autre, *virile,* est fondée sur la nature et la raison : esprit et corps. Elle tient pour le fini et elle tente d'y réaliser l'ordre, c'est-à-dire une valeur de qualité. Elle a atteint son expression la plus complète dans la Rome antique, après la conquête de la Grèce. Elle a inspiré le catholicisme romain, la Renaissance, les concepts de tradition et d'autorité, le classicisme, les nationalismes, les protectionnismes matériels et moraux. »

On reconnaît là l'opposition entre Evangile et Eglise qui traîne chez Maurras ou plutôt qui traînait chez le Maurras du début, car je ne crois pas que Maurras voulût reprendre à son compte et afficher aujourd'hui cette rengaine, ne fût-ce que pour ne pas froisser ses amis catholiques. Mais aussi, Maurras ne nous a jamais été présenté comme chrétien. Ceux de nos confrères qui ont à s'occuper de sports pourront lire ce livre de M. de Montherlant, mais ne le laisseront pas lire autour d'eux.

LITURGIE

Q. — Un évêque de passage dans une institution ecclésiastique ou un Grand Séminaire, en dehors de son diocèse, trouve étonnant que les clercs qui lui présentent l'eau au pied de l'autel avant la messe, au *Lavabo,* et aux ablutions, restent debout et lui font une simple inclination de tête. Sur l'observation qu'il en a faite, on lui répond : « Les clercs se mettent à genoux *seulement* quand c'est l'évêque du diocèse ; mais pour tout autre évêque, ils doivent rester debout, et lui font une simple inclination de tête. Ainsi le prescrit la rubrique. »

Prière au cher *Ami* de nous dire si cette manière d'agir est correcte.

R. — Cette manière d'agir, supposé toutefois que le prélat de passage ne soit pas supérieur à l'évêque diocésain, est assurément conforme à l'esprit du Cérémonial des évêques (cf. liv. I, ch. XVIII) et à l'enseignement des liturgistes. «... Si duo tantum fuerint cappellani, dit Martinucci, primus accipiet mantile, alter urceum cum pelvi, venient ante Episcopum, *qui si fuerit ordinarius,* genu dextrum flectentes humi, manuum lotionem ei ministrabunt. » *(Man. sacr. cærem.,* lib. V, c. VI, n. 8). « Quant aux évêques hors de leur diocèse, dit Bourbon, sauf l'honneur spécial dû aux cardinaux, aux légats, et à l'archevêque dans sa province, on ne les salue que par l'inclination profonde, même lorsqu'ils officient pontificalement. » *(Introduction aux cérémonies romaines,* p. 252, n. 341 ; cf. S. R. C., 12 sept. 1857, n. 3059, ad 20).

Du reste, la dignité de l'évêque de passage ne se trouve pas ainsi méconnue : on accorde à ce prélat tous les honneurs spéciaux auxquels il a droit, à l'exception de ceux qui dans la pensée de l'Eglise caractérisent la *juridiction* épiscopale, et qui, pour cela, ne peuvent pas devenir l'objet d'actes de courtoisie.

Q. — Une chambre à coucher peut-elle être placée au-dessus d'une chapelle possédant la sainte Réserve, le lit se trouvant au-dessus de l'autel ?

Sinon, y a-t-il lieu de changer simplement le lit de place, ou de supprimer tout lit de ce local ?

R. — Le *Codex* (can. 1164, § 2) contient, relativement aux églises, la défense suivante : «... Loca,

si adsint subter ecclesiæ pavimentum aut super ecclesiam, ad usum mere profanum ne adhibeantur. » Par là se trouve donc prohibé l'aménagement d'une chambre à coucher au-dessus d'une église. Cette défense, il est vrai, ne vise pas nommément les chapelles ; mais, n'eût-on pas d'autre document concernant spécialement celles-ci, il serait de la plus haute convenance qu'elle y fût observée.

Or, il y a plus. A la question : « Utrum liceat asservare Ssmam Eucharistiam in altari baldachinum habente, quamvis super illud habeatur habitaculum cum lectulo ? » la S. C. des Rites a répondu le 24 janvier 1908 (n. 4213, ad 2) : « *Negative,* ex decreto n. 3525, *Papien.*, 23 novembris 1880, ad 2 [1]. »

Il n'est donc pas permis en principe d'aménager une chambre à coucher immédiatement au-dessus d'une chapelle dans laquelle se trouve la sainte Réserve. *Immédiatement,* disons-nous ; car il en serait tout autrement s'il y avait, entre la chapelle et la chambre, un étage intermédiaire dont la partie sise au-dessus de la chapelle fût occupée soit par un corridor, soit par une pièce inhabitée. (S. R. C., 27 juillet 1878, n. 2460, ad 1).

Q. — J'ai toujours cru qu'il était absolument interdit de donner la sainte communion à l'église le Vendredi Saint, sous quelque prétexte que ce soit. Un confrère pense le contraire ; il prétend qu'on peut distribuer la sainte communion ce jour-là pour un motif grave : v. g., à un charcutier qui n'est libre que le Vendredi Saint et n'a pas d'autre jour pour remplir son devoir pascal. Mais alors, ce serait le renversement des règles liturgiques, puisque la sainte Réserve ne peut être qu'à la sacristie, et que les autels sont dépouillés. Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — L'*Ami* ne peut que vous donner raison.

Voici ce qu'on lit dans le *Codex,* canon 867, §§ 1 et 2 : « Omnibus diebus licet sanctissimam Eucharistiam distribuere. Feria tamen VI majoris hebdomadæ solum licet sacrum Viaticum ad infirmos deferre. » Il est donc défendu de donner la sainte communion le Vendredi Saint à quiconque n'est pas dangereusement malade.

La défense, d'ailleurs, n'est pas une nouveauté du *Codex.* Déjà, le 12 février 1679, la S. C. du Concile prescrivait aux Ordinaires : « ut circa communionem in feria VI in Parasceve, Missalis rubricæ et Ecclesiæ Romanæ usus servetur. » Or, suivant la remarque de Benoît XIV et de S. Alphonse de Liguori, la rubrique du Missel spéciale au Jeudi Saint prévoit que l'on doit, au besoin, conserver quelques saintes Hosties pour les malades, et elle exclut ainsi ceux qui sont en bonne santé. D'autre part, l'usage romain est de ne jamais distribuer la Sainte Eucharistie le Vendredi Saint.

Une telle défense est la conséquence naturelle de la prohibition de célébrer en ce jour le saint sacrifice de la messe. Aucun prétexte, de quelque ordre qu'il fût, ne saurait légitimer une infraction à ce point de discipline.

Q. — La sœur sacristine m'apporte trois aubes à bénir. Elles ne sont pas neuves ; mais, pour les laver, on en a décousu la dentelle.

J'ai passé ma vie en pays de mission, et j'avoue que je n'ai jamais rebénit les aubes que, de temps en temps, je faisais laver... Des infirmités venant, j'ai dû abandonner la vie de missionnaire, et me voici aumônier d'un couvent. Je constate que je ne possède pas les subtilités des rubriques ; et la sœur sacristine, tout heureuse de m'instruire, me dit : « Si, pour laver une aube, on en découd la dentelle : *a)* ou bien cette dentelle monte jusqu'à la ceinture, et alors on doit rebénir l'aube après le lavage ; — *b)* ou bien la dentelle ne monte pas plus haut que le genou, et dans ce cas on ne rebénit pas l'aube. »

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — L'*Ami* a déjà eu l'occasion de faire connaître sa pensée sur ce point, en particulier dans le nº du 12 janvier 1920, p. 30, et, jusqu'à nouvel ordre, il n'y a rien à changer à la solution qu'il donna alors. La voici dans ses grandes lignes.

D'après le *Codex* (canon 1305, § 1, n. 1), les vêtements sacrés perdent la bénédiction lorsque, par suite d'un accident ou d'une transformation, ils cessent d'avoir leur forme primitive et ne sont plus aptes à leur destination.

Du fait que la dentelle d'une aube en a été entièrement détachée, celle-ci se trouve-t-elle dans un des cas d'exécration prévus par le *Codex ?* Cela dépend de la hauteur de la dentelle. Si la dentelle dont est garni le bas de l'aube est courte, sa suppression momentanée n'empêche pas la partie qui reste du vêtement sacré de conserver l'aspect d'une aube, et de pouvoir à la rigueur être décemment employée comme telle ; même privée de son accessoire, l'aube demeure bénite. Mais que cet accessoire, comme il arrive trop fréquemment à notre époque, prenne des proportions considérables, l'aube qui en serait privée n'aurait ainsi que les dimensions d'un rochet plus ou moins long, et partant serait devenue impropre à sa destination première ; elle aurait donc perdu sa bénédiction [1]. Or, en pareil cas, la simple remise en état ne suffirait pas pour faire revivre la bénédiction : celle-ci doit être donnée de nouveau, par qui de droit, après le rajustement des deux parties de l'aube.

[1] Le décret antérieur allégué dans cette réponse autorisait *pro gratia,* en raison de circonstances toutes particulières, le maintien d'un dortoir au-dessus d'une chapelle où l'on conservait le Saint-Sacrement ; mais c'était à la condition que l'autel fût surmonté d'un baldaquin. L'exception tolérée par ledit décret ne saurait être étendue à d'autres cas, et elle ne fait ici que confirmer la règle.

[1] Tel n'est pas, il est vrai, l'avis de *De Amicis.* Mais, vivant à Rome, où la dentelle des aubes n'excède généralement pas les limites d'une simple ornementation, cet auteur s'est-il bien rendu compte de l'envahissement regrettable de la dentelle dans nos aubes françaises ? C'est peu probable. Quoi qu'il en soit, la solution donnée ci-dessus est certainement fondée en raison. — Peut-être aurons-nous quelque jour, à ce sujet, une décision explicite du Saint-Siège.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 2 julii 1924.

Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNÉE (5e série) N° 28 10 JUILLET 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

L'Eglise Missionnaire

(Troisième article) [1]

Aux îles d'Océanie

SOMMAIRE. — Grégoire XVI confie à la Société de Marie l'évangélisation de l'Océanie. — Les premiers missionnaires. — Le P. Bataillon à l'île Wallis. — Le P. Chanel à Futuna; le premier martyr de l'Océanie. « Ce que j'ai commencé dans l'île, j'espère l'achever dans le ciel. » — Une reine chrétienne à Wallis. — La fin tragique de Mgr Epalle. — Semailles douloureuses; mais la foi germe enfin sur les tombes.

I. — Parmi les nombreuses et magnifiques Congrégations écloses au XIXe siècle, la Société de Marie, ou les Maristes, occupent une place d'honneur. Le Fondateur, Jean Claude Colin, né en 1790 dans l'ancien Beaujolais, dès le temps où il était simple élève au Grand Séminaire de Saint-Irénée à Lyon, songeait à créer une Société de Marie, afin de sauver un plus grand nombre d'âmes par la médiation de la Mère de Dieu. Ce fut, disait-il, une idée de toute sa vie [2]. Le Curé d'Ars, qui avait été le condisciple du P. Colin et qui désirait vivement faire partie de sa Société, disait d'elle : « C'est une œuvre selon le cœur de Dieu, parce qu'il y a de l'humilité, de la simplicité et des contradictions. Ils y vont bonnement. » En ces quelques mots il a décrit exactement l'histoire et l'esprit de la Société de Marie [3].

Le P. Colin élabora chez son frère, l'abbé Pierre, curé de Cerdon, dans le Bugey, dont il avait été nommé vicaire, les Constitutions de la nouvelle Société et les envoya à Pie VII, qui, par une lettre du 2 mars 1822, déclara que le but du futur Institut était digne d'éloges. Rome s'occupait alors d'évangéliser les peuples sauvages de l'Océanie, où pénétrait le protestantisme. Grégoire XVI approuva l'Institut le 29 avril 1836, en nomma le P. Colin Supérieur général, et assigna à la nouvelle Congrégation l'évangélisation de l'Océanie. A la fin d'octobre de la même année, sept missionnaires de la Société de Marie arrivaient au Havre, prêts à s'embarquer. A leur tête étaient le futur martyr Pierre Chanel et le P. Bataillon.

Pierre-Louis-Marie Chanel [1] était né le 14 juillet 1803, dans l'Ain, à Cuet, un hameau dépendant de Cras, d'une famille de cultivateurs, dont la seule richesse était dans leur rude travail. Il faisait paître un jour le troupeau de son père, quand l'abbé Trompier, curé de Cras, qui s'était égaré, lui demanda sa route. Le petit Pierre lui servit joyeusement de guide. En chemin, le curé fut frappé par les yeux clairs de l'enfant où se reflétait son innocence; il lui dit : « Voudrais-tu être prêtre? — Oh! de tout mon cœur! » — Il prit le petit berger chez lui, l'instruisit, puis l'envoya aux Petits Séminaires de Meximieux et de Belley. Au Grand Séminaire de Brou, l'abbé Chanel se sentit appelé à convertir les païens. Il se lia avec les abbés Bret et Maîtrepierre qui avaient les mêmes aspirations. Leur supérieur M. Loras, qui allait lui-même partir pour l'Amérique du Nord, les encouragea, et leur grand désir fut d'aller le rejoindre.

Nommé curé de Crozet, puis supérieur du Petit Séminaire de Belley, Pierre Chanel ne perdait point de vue sa vocation. Il paraît cependant avoir hésité un instant : il se sentait indigne d'une si grande mission. Il se confia à une sainte religieuse qui lui dit : « Quoi! vous laisseriez échapper de vos mains la palme de l'apostolat, peut-être celle du martyre! » Ses scrupules disparurent. Déjà il faisait partie de la Société de Marie. Aussi son bonheur fut-il profond d'être envoyé dans « les archipels compris entre le sud de la Nouvelle-Zélande et le nord de l'Océan pacifique. » — « Je ne suis plus maintenant qu'un exilé en France, » écrivait-il.

Le P. Bataillon était plus jeune [2]. Né dans la Loire en 1810, lui aussi entendait dans ses rêves les âmes des infidèles qui l'appelaient. Sa vocation se mûrit chez les Maristes, et il demanda à son père la permission de partir pour l'Océanie.

— Dieu vous appelle, mon enfant, répondit ce courageux chrétien. Allez donc où il veut que vous alliez. Vous n'avez pas besoin de la permission de votre père, qui n'a pas le droit de s'opposer à la volonté de Dieu.

Avant de partir pour le Havre, l'évêque qui devait les accompagner, Mgr Pompallier, célébra la messe à Notre-Dame de Fourvière. Le P. Ba-

[1] Voir l'*Ami* du 21 février et du 1er mai.
[2] La figure humble et cachée, douce et forte, du Vén. P. Colin a été admirablement mise en relief par un de ses religieux les plus distingués, qui l'a retracée avec une profonde psychologie surnaturelle, d'une plume filiale qui a su réunir la clarté, la vigueur et l'amour. Voir *Doctrine spirituelle, Vertus et Esprit du Vén. J.-Cl.-M. Colin, fondateur de la Société de Marie,* in-16 de x-646 p., 6 f. 50, Lyon, Vitte; et *Le Vén. J.-C. Colin et la Société de Marie,* par A. Cothenet, in-12 de XIV-135 p., 3 f., franco 3 f. 75, Paris, Téqui.
[3] Voir *La Société de Marie (Maristes),* in-12 de 160 p., 8 gravures, 3 f. 50, franco 4 f., Paris, Letouzey.

[1] Voir la *Vie du Bienh. Chanel,* par le P. Nicolet, in-8 de XII-380 p., 5 f., Lyon, Vitte.
[2] Voir *Mgr Bataillon et les Missions de l'Océanie centrale,* par le P. Mangeret, 2 vol. in-8, 10 f., Lyon, Vitte.

taillon attacha au cou de la Sainte Vierge un cœur de vermeil qui renfermait les noms des partants. Le soir, dans leur très pauvre chapelle, le P. Colin leur fit ses adieux. Il les recommanda à leurs anges gardiens : « Ouvrez les yeux de la foi, vous les apercevrez autour de vous... N'oubliez pas que la Reine des cieux marche à votre tête. Ayez sans cesse son doux nom sur vos lèvres et encore plus dans votre cœur. Avec elle, vous ne pouvez périr ! »

Ils attendirent longtemps au Havre. Il y avait avec eux le P. Servant, le P. Bret, l'ami de cœur du P. Chanel, et trois Frères coadjuteurs, les Frères Joseph-Xavier Luzy, Marie-Nizier Delorme, et Michel Colombon. Ils étaient sous la direction de Mgr Pompallier, évêque de Maronée *in partibus infidelium*.

Le 24 décembre, ils mettaient à la voile. La *Delphine* qui les conduisait dut relâcher à l'île de Ténériffe pour réparer son gouvernail. Ils y restèrent deux mois. Le P. Bret, qui était la bonne humeur même, rédigait d'une plume gaie et spirituelle le journal de bord, ne se doutant guère qu'il n'achèverait pas la traversée. A peine réembarqué, il fut pris d'une fièvre violente et bientôt il n'eut plus la force que de regarder son crucifix. Il reçut les derniers sacrements et dit au P. Chanel : « Je touche à ma fin. Je vous remercie de tous les soins que vous m'avez prodigués. Je sens tout le bonheur de mourir Mariste. »

Dieu avait choisi ses prémices en cueillant cette belle âme qui avait soif de se dévouer, et qui cependant s'en alla joyeuse parce que *le bon Maître* la voulait auprès de lui.

Sur le bateau, ils se souvinrent de ces recommandations du P. Colin : « Pendant la traversée, rappelez-vous que vous êtes religieux et apôtres... Faites-vous aimer des gens de l'équipage et que votre charité soit industrieuse à trouver les moyens de leur rendre service ; instruisez les ignorants et ramenez les pécheurs dans la voie du salut. » Et ils donnèrent une véritable mission à bord. La *Delphine* voguait, emportant sur la mer des prières et des cantiques, avec le parfum des âmes sanctifiées.

Ils arrivèrent à Valparaiso le 28 juin 1837, et le 10 août s'embarquèrent sur l'*Europa* dont l'équipage était protestant et prévenu. Les préventions tombèrent vite et le capitaine, qui était ravi de leurs cantiques à Marie, leur disait : « Chantez, chantez, pour que le vent nous soit toujours favorable ! »

Les îles Gambier où ils abordent avaient été converties par les missionnaires de Picpus. Les habitants étaient devenus bons, doux, purs dans leurs mœurs, et les Maristes étaient émerveillés des fruits de cette foi naissante. Il n'en fut pas de même à Taïti où, pour la première fois, ils purent observer la manière des ministres protestants. C'était un dimanche. Les naturels se hâtaient vers le temple d'un air inquiet. Les missionnaires en demandèrent la cause ; on leur répondit :

— Ils ont peur d'arriver en retard. Car ces Messieurs les ministres les gratifieraient d'un certain nombre de coups de corde ou de bâton.

Les Taïtiens se couronnaient de fleurs et de feuillage, mais sous cet air de fête les fronts respiraient la peur et l'ennui. Des vices avaient remplacé d'autres vices.

Mgr Pompallier loua une goélette qui le conduisit à l'île de Vavau où il rencontra un Français, Charles Simonnet, qui l'introduisit auprès du roi. Mais celui-ci, suggestionné par le pasteur Thomas, ne l'accueillit point : « Je ne veux pas, dit-il, de deux religions dans mon royaume. » Alors il remonta sur sa goélette et, trois jours après, le 1er novembre, il abordait à l'île de Wallis. Il y laissa le P. Bataillon avec le Fr. Joseph Luzy. Le lendemain, le P. Chanel allait s'établir à Futuna avec le Fr. Marie-Nizier. Quant à lui, il prit la route de la Nouvelle-Zélande avec le P. Servant, après leur avoir fait ses adieux et promis de revenir.

II. — En abordant à Wallis [1], les Maristes se virent environnés d'insulaires armés de haches et de casse-tête, qui commencèrent le pillage. Heureusement il y avait là un chef écouté, Tungahala, qui imposa le respect. Ils demandèrent au roi Lavelua à rester, pour apprendre la langue du pays, et le roi, après les avoir reçus par un rire peu rassurant, finit par leur dire : « Je vous permets de rester, à titre d'amis. » Son peuple en fut mécontent, mais l'autorité de Tungahala l'emporta. Le P. Bataillon put ainsi voir dès le premier jour qu'il rencontrerait de rudes hostilités.

L'île est ravissante avec ses îlots qui ressemblent à des bouquets de verdure ; avec ses bancs de corail qui, à la marée basse, apparaissent comme des champs de fleurs sous l'eau ; avec ses poissons de toutes couleurs et sa magnifique végétation. Vue du large, on dirait une corbeille de verdure qui sort du sein des eaux.

Ses habitants qui s'appellent Uvéens sont de la race polynésienne. Leur teint n'est guère plus foncé que celui de certains habitants du midi de la France. Les hommes sont beaux, dit un missionnaire, « avec leur physionomie expressive, leurs gestes pleins de grâce et de dignité, leur tête ombragée d'une épaisse chevelure que le vent fait flotter comme une crinière. »

Avant l'arrivée des Maristes, l'île Wallis était livrée à tous les désordres de la barbarie ; ces belles contrées étaient désolées par des guerres incessantes, acharnées, sans merci pour ceux qui se laissaient vaincre, et suivies d'horribles festins dans lesquels on dévorait le cœur des vaincus. Ces peuples sauvages vivaient à peu près comme des animaux, la femme était méprisée, regardée comme impure, traitée comme une esclave, et l'enfant abandonné à ses mauvais instincts.

Le roi était maître absolu. Il partageait son temps entre l'oisiveté et les plaisirs sensuels. On l'adulait, on flattait ses passions, on satisfaisait

[1] Voir *Les Iles Wallis*, par Mgr Blanc, in-12, Paris, Perrin.

ses caprices. Il recevait de ses sujets les vivres et les nattes qu'il voulait, il prenait les femmes qui lui plaisaient. Tout le monde obéissait à ses moindres volontés, car exciter sa colère c'était s'exposer à la mort. Qu'un travail commandé par lui fût d'une exécution trop lente, il faisait abattre la tête d'un des ouvriers, et le travail marchait plus vite. La vie de tous était en son pouvoir.

Ils croyaient à un être supérieur, nommé *Kakahu*. Mais ni lui ni ses inférieurs ne connaissaient la bonté. Le P. Bataillon a rapporté cette prière qu'il avait entendue : « Dieux que nous invoquons, cessez d'être si méchants à notre égard. Nous vous abandonnons le gouvernement de notre terre, rendez-la donc heureuse. Nous ne vous chassons pas, comme cela est arrivé dans d'autres îles, et cependant vous nous faites toujours mourir ! Vous ne cessez de faire de faux rapports au roi contre nous ! Quand mettrez-vous fin à une telle conduite ? » L'âme du culte était la peur.

Le palais de Lavelua était une méchante case où il offrit au P. Bataillon et au Frère Luzy une hospitalité sommaire. Pour coucher, des planchettes concaves ; aucun aliment européen, mais des ignames, des bananes, des taros cuits sous des pierres chaudes, sans autre assaisonnement que le jus de coco, du poisson préparé par le même procédé. Les missionnaires s'attendaient à tout cela, mais ils ignoraient totalement la langue du pays et personne pour la leur apprendre qu'un anglais, Curtis, et un français, David, qui demeuraient très loin. Le P. Bataillon notait avec soin chaque mot nouveau, avec ses observations ; il commença ainsi le dictionnaire de la langue wallisienne. Pendant ce temps il s'appliquait à gagner l'amitié du roi. Un fou faillit le tuer, il demanda alors à se retirer quelque temps dans la petite île de Nukuatea, toute proche, où demeurait et commandait Tungahala.

Là il eut la pensée de sanctifier par la présence réelle de Jésus-Christ ce pays qu'il venait évangéliser et où le démon exerçait manifestement sa puissance. Il y célébra la messe dans sa pauvre case, aussi pauvre que Bethléem, avec son seul et fidèle Frère Joseph. Il la célébra de nouveau en la fête de l'Immaculée-Conception, et à Noël. Rappelés par le roi, ils revinrent à Wallis pleins de courage et d'espérance. Le roi l'embrassa le nez contre le nez, suivant la coutume des Uvéens, et lui offrit le *Kava*, la liqueur sacrée, faite avec la racine d'une espèce de poivrier. Le missionnaire se hasarda alors à célébrer la sainte messe dans l'île, toujours seul, et craignant d'être surpris par des indiscrets, le 4 février 1838, afin que Jésus-Christ en prît possession. Puis il visita les malades et guérit un jeune homme de la famille royale nommé Manuka. En même temps il baptisait les enfants en danger de mort. Les prêtres païens étaient les seuls médecins, et agissaient sous l'inspiration du démon, qui les possédait, pendant qu'ils administraient de vagues remèdes.

Un jour le canon retentit, annonçant qu'un navire entrait dans la rade. Le P. Bataillon y courut. Si c'était un navire français ? C'était une goélette qui venait de Futuna. Le P. Chanel était à bord. Quelle douceur de se revoir ! Ils parlèrent de leur ministère, qui n'avait pas été fructueux, mais ils avaient confiance dans l'avenir. Le P. Bataillon présenta son ami au roi qui l'accueillit cordialement. Les deux Missionnaires résolurent alors de célébrer le Jeudi-Saint le saint sacrifice, en présence du frère du roi Vaimotuku, qui fut frappé de la beauté des cérémonies.

— Oh ! que la manière de parler à ton Dieu est douce et belle ! s'écria-t-il. Moi je veux être de ta religion !

Le soir, le roi leur donna une mission pour Tungahala, le chef de la petite île de Nukuatea, qui leur témoigna beaucoup d'affection. Il les interrogea sur la France. Avec quel enthousiasme ils parlèrent d'elle ! Ensuite ils exposèrent les vérités fondamentales de la religion. Le jeune chef leur demanda :

— Alors pourquoi donc êtes-vous venus dans nos îles ?

Le P. Bataillon connaissait déjà assez la langue pour répondre.

— Nous avons quitté notre chère et belle France, dit-il, notre père, notre mère, nos amis, malgré leurs larmes et leurs efforts pour nous retenir. Nous savions que vous ignoriez le vrai Dieu que nous adorons ; et nous sommes venus pour vous apprendre à le connaître et à l'aimer. C'est vous qui serez désormais notre famille ; vos îles seront notre patrie. Nous voulons vous conduire tous au ciel !

— Oh ! que votre projet est beau ! fit Tungahala, et que votre amour pour nous est grand ! Votre religion m'attire et je sens que j'irai vers elle. Gagnez d'abord le roi, et toute l'île est à vous !

Le jeune chef était sincère ; mais il y avait en lui de l'orgueil et de la jalousie, ce qui paralysa longtemps ses généreux sentiments.

Quelques jours après, le P. Bataillon venait de célébrer la messe et le P. Chanel se préparait à lui succéder à l'autel, quand le roi entra :

— Nous sommes occupés aux cérémonies de notre religion, dirent-ils.

— Me serait-il permis de les voir ? demanda-t-il.

Ils virent là une indication de la Providence, et ils y consentirent.

Le roi suivit avec beaucoup d'attention tous les gestes, tous les mouvements du prêtre, et il raconta avec admiration ce qu'il avait vu. D'autres indigènes vinrent assister à la messe des missionnaires. Le P. Chanel, retardé par les vents contraires, séjourna plusieurs semaines ; ils expliquèrent la messe, la doctrine catholique ; ils parlèrent des chants de l'Eglise, Tungahala voulut les entendre, ainsi que les indigènes, et ceux-ci en furent tellement charmés qu'ils se mirent à les chanter aussi. Ainsi se poursuivait peu à peu un apostolat plein de promesses.

Les Wallisiens avaient quelques vagues idées traditionnelles sur l'existence de Dieu, l'immor-

talité de l'âme, la création. L'île d'Uvea avait été amenée à la surface, avec sa ceinture de corail, par un coup de filet, Futuna par un coup de ligne heureux. Mais leurs dieux étaient cruels, malfaisants. Les indigènes ignoraient le repentir. Aussi bien, pour eux, l'innocence consistait à ne pas être surpris par les hommes dans la faute et le crime. Surtout ils respectaient le *Tapu* : c'était une loi prohibitive, un solennel *N'y touchez pas !* qui empêchait de s'emparer d'un fruit, d'un poisson, d'un aliment quelconque tant que le *Tapu* n'était pas levé. Celui qui avait violé le *Tapu* devait en faire une sorte de confession. Il allait trouver le chef ou le prêtre, s'asseyait, se penchait en avant, signe d'humiliation, et disait : « Je suis un homme qui me trompe souvent. Il m'est arrivé de me tromper encore. »

Le roi écoutait la doctrine des chrétiens, l'admirait, aimait le P. Bataillon, mais refusait de lui laisser la liberté d'instruire son peuple, et ne voulait pas se convertir.

— Je sais bien ce qui le retient, disait Tungahala, c'est son attachement au vice.

Ce qui le retenait aussi, c'était son *Kivalu,* ou premier ministre, ennemi juré des chrétiens ; ou plutôt c'était Satan, qui sentait son pouvoir décroître, et qui soufflait la haine. Le P. Bataillon ne ménagea au roi ni les avertissements ni les menaces. La persécution s'annonçait, les chrétiens se réfugièrent dans la petite île de Tungahala. Les païens vinrent s'établir en face de Nukuatea, dont ils étaient séparés seulement par un bras de mer. La bataille était imminente. Le missionnaire, avec la foi et la décision qui lui appartenaient, saisit un lambeau d'étoffe blanche, sur laquelle il attacha une image de Marie, et dit au jeune chef :

— Allez ! cette bannière fera le tour de l'île !

Tungahala passe dans la grande île avec ses chrétiens et y plante la bannière. Le P. Bataillon s'avance seul vers l'ennemi, tenant comme unique arme la croix dans sa main. Les infidèles sont frappés de terreur : « Notre ventre tombe à terre, » disaient-ils. On enlève un premier village, qui se déclare chrétien, puis un second. Un chef redouté tombe au pouvoir de Tungahala qui lui pardonne généreusement. La bannière de Marie continue sa marche triomphale, tous les villages se font chrétiens, sauf celui de Falaleu, résidence du roi ; toute l'île se convertit, excepté Lavelua, qui, lui-même, se laissera bientôt entraîner par l'exemple de ses sujets.

III. — Que faisait cependant le P. Chanel dans son île de Futuna, située à une quarantaine de lieues au sud-ouest de Wallis ?

Futuna se compose de deux îles voisines : Futuna, la plus grande, et Alofi, au sud. Celle-ci est remarquable par ses grottes, hautes comme des cathédrales. De belles forêts peuplées d'oiseaux chanteurs, un sol riche où s'élèvent des porcs nombreux, des plantations luxuriantes d'ignames et de taros, des habitants au teint cuivré, laissant flotter sur leurs épaules leurs longs cheveux, comme les Mélaniens, d'ailleurs voleurs et féroces, presque toujours en guerre, anthropophages et dévorant surtout les petits enfants.

Le chef s'appelait Niuliki. Quand Mgr Pompallier présenta le P. Chanel et le Fr. Marie-Nizier, les indigènes dirent : « Il ne faut pas renvoyer ces Blancs, car ils nous procureront des richesses. » Il les y laissa et partit pour la Nouvelle-Zélande. Les deux hommes de Dieu se trouvaient seuls, espionnés et mal vus. Il fallait d'abord connaître la langue. Le P. Chanel n'avait pas la remarquable facilité du P. Bataillon, c'est pourquoi il vint à Wallis pour lui demander des leçons, car les langues se ressemblent. Mais déjà son exemple, son attitude, sa bonté avaient fait impression sur les indigènes. Le roi lui avait donné une case voisine de la sienne. Le missionnaire visitait les malades, il donnait le baptême aux enfants qui allaient mourir. Puis il célébra la grand'messe devant les naturels extasiés. Aidé d'un interprète anglais, Thomas Boog, il faisait des progrès dans la langue, et, s'il éprouvait un fléchissement dans son courage, il avait recours à son chapelet. Ceux qui le rencontraient à travers les fourrés et les fondrières étaient frappés de son air de confiance tranquille et de sainteté. Il marchait comme dans un rayonnement.

Le 8 mai 1839, il reçut la visite d'un de ses frères Maristes, arrivé sur la *Reine de Paix,* le P. Jean-Baptiste Epalle, plus tard évêque de Sion et vicaire apostolique de la Micronésie, qui devait tomber sous les casse-tête des sauvages de l'île Isabelle, dans l'archipel Salomon.

« Je vis cet ange de paix et de charité, écrit celui-ci. Quelle agréable surprise pour son cœur et quelles délices pour le mien ! Que je fus édifié de son aimable simplicité ! Son sourire, sa modestie et sa douce gaîté, tout peignait à mes yeux la paix et la joie de son âme... Tout le temps que nous passâmes en la compagnie de notre vénéré confrère, nous fûmes comme à une école de piété, de douceur, de résignation et de bon conseil. »

Le P. Chanel refusa l'argent qu'on lui offrait : « La divine Providence, dit-il, est une trésorière en qui j'ai mis confiance. » Le P. Bataillon était là qui avait accompagné le P. Epalle depuis Wallis. Il parla aux Futuniens avec une facilité et un charme qui les émut. Il avait une voix extrêmement musicale. Il les amena à brûler les *Atua-Muli,* des emblèmes grossiers de leurs dieux. Les indigènes s'attendaient à voir foudroyer les missionnaires ; comme il les revirent pleins de vie, les divinités païennes tombèrent en discrédit.

Le missionnaire de Futuna prêcha alors avec plus d'assurance. Il parlait de Jéhovah qui a créé le grand ciel et la mer immense : « Ne craignez qu'une chose, disait-il, le péché qui l'offense. » Les jeunes gens surtout l'écoutaient, saisis par sa sainteté, et ils lui disaient : « Pierre, que ta religion est belle ! » Mais ils s'entredisaient : « Nos dieux sont tous méchants ; si nous nous faisions chrétiens, ils nous mangeraient dans leur colère. »

Ayant peu d'accès auprès des grandes personnes, du moins il s'appliquait avec le Fr. Marie-Nizier à baptiser tous les petits enfants en danger de mort, et à instruire ceux qui commençaient à comprendre. Il exerçait sur ceux-ci une attraction surprenante. Quand il venait dans un village où il était attendu, les enfants accouraient, et, quand ils l'apercevaient, ils battaient des mains en criant :

— C'est Pierre qui arrive !

Mais il était impuissant à réfréner l'esprit belliqueux des Futuniens. Deux partis s'étaient formés, prêts à en venir aux mains. Il les supplia, il les menaça de la colère divine. Ils lui faisaient cette étrange réponse :

— Nous ne voulons pas être appelés vaincus quand le grand Missionnaire (l'Evêque) viendra nous visiter. Aussitôt que nous serons vainqueurs, nous nous ferons tous chrétiens !

Niuliki fut victorieux. Le P. Chanel, informé trop tard, ne put que visiter les blessés sur le champ de bataille ; il eut du moins la consolation d'en baptiser trois, et parmi eux le frère du roi battu. Quelques jours après, les vaincus firent leur soumission ; mais cette guerre avait été funeste à l'œuvre de l'apôtre.

L'orgueil du roi s'en exalta, il se refroidit à l'endroit des missionnaires ; les indigènes en profitèrent pour se montrer insolents envers le P. Chanel. Ils pillaient sa case, ses plantations. Dans son journal on lit quelquefois cette prière : « Mon Dieu ! donnez-moi la patience ! » Il demeurait toutefois calme et doux. « La suavité fleurissait sur son visage, » suivant le mot de son avocat dans la cause de sa béatification. Cela frappait les Futuniens. Un de leurs chefs, Maligi, se convertit pour l'avoir vu pardonner à ses insulteurs. Thomas Boog abjura l'anglicanisme. Meitala, le fils du roi, se fit inscrire parmi les catéchumènes. Niuliki, qui s'appelait le « tabernacle de Dieu, » et qui prétendait que la divinité résidait en lui, vit dans cet acte comme un crime de lèse-majesté. En mars 1841, le Fr. Marie-Nizier surprit une conversation où les indigènes s'entredisaient : « Il faut faire disparaître ces deux-là ! Sont-ils venus de leur pays pour gouverner notre île ? Il faut qu'ils disparaissent. Le roi le veut ! »

Le roi en effet avait interdit le signe de la croix et défendu à l'un des catéchumènes « d'aller dans la maison du Blanc. » Un scélérat, Musumusu, était particulièrement acharné. C'est lui qui annonça à Niuliki que Meitala appartenait à la religion des Blancs. Le prince persécuteur somma son fils de la rejeter :

— Je ne la rejetterai point, répondit avec calme le jeune prince.

Un catéchumène vint dire au P. Chanel : « Père, on veut te tuer ! »

— Eh bien ! répondit-il, ne nous attristons pas. Le jour où l'on me tuera ne sera pas le plus mauvais de mes jours.

— Mais que deviendra la religion ?

— Ce que j'ai commencé dans l'île, j'espère, mon enfant, l'achever dans le ciel.

Le mercredi 28 avril 1841, une troupe de païens furieux tombèrent sur les catéchumènes, réunis à Avaui, et le sang coula. De là ils se rendirent à Vaui, où résidait le missionnaire. Musumusu les conduisait, comme Judas. Le P. Chanel était dans son jardin, seul. Le meurtrier lui demande un remède pour une blessure. Il va le chercher, et pendant ce temps le pillage commence. Le Père proteste avec douceur et autorité :

— Pourquoi tarde-t-on à tuer l'homme ? s'écrie Musumusu.

Un des conjurés frappe le missionnaire d'un coup de casse-tête par devant ; un autre, d'un bâton noueux par derrière.

— C'est bien ! c'est bien ! répète plusieurs fois le martyr.

Il demande où est Maligi, qui aurait pu le protéger. On lui répond qu'il est à Alofi.

— Il est bon que je meure, dit-il.

La scène se prolongeait parce que les conjurés étaient occupés au pillage. « Est-ce que vous n'êtes venus ici que pour faire des richesses ? » leur crie Musumusu.

Alors il saisit lui-même une herminette et lui fend le crâne. Puis il dépouille le cadavre et tous se retirent.

Trois pieuses femmes vinrent et l'ensevelirent avec respect, avec honneur.

Il mourut martyr, car Musumusu avait dit : « Que le prêtre meure ! car c'est de lui que vient la Religion. Lorsqu'il sera mort, la Religion périra dans l'île ! »

Quand il tomba, un coup de tonnerre retentit, comme « pour avertir toute l'île, dit un des conjurés, Filitika, du crime qui venait d'être commis. » Le roi témoigna d'hypocrites regrets, et huit mois après il expirait dans des souffrances affreuses. Meitala vint sur la tombe du martyr et y récita une élégie qu'il avait composée : « Une troupe d'homicides s'est présentée, disait-il. Lui, il paraît calme devant elle. Il manifeste sa bonté, il donne sa vie. »

Sam, un autre catéchumène, accourut aussi pour prier le martyr, et, enflammé de zèle, il se mit à parcourir les villages et fit le catéchisme aux insulaires qui accueillirent sa parole. Mgr Pompallier arriva enfin pour faire sa visite attendue. Les Futuniens vinrent lui baiser la main, ayant à leur tête Musumusu ; mais l'évêque lui dit : « Je te donne mon affection ; pour ma main, tu ne l'auras que lorsque la tienne sera purifiée par le baptême. » Après dix jours de préparation, il baptisa et confirma cent quatorze indigènes. C'était la moisson qui levait, ainsi que l'avait annoncé le P. Chanel.

Peu après, le 8 septembre 1842, le P. Bataillon était élu Vicaire apostolique de l'Océanie centrale et évêque d'Enos. Il se rendit à Futuna en juin 1844, et il constata que l'île était à peu près tout entière convertie : « Il n'y aura bientôt plus de

païens, dit-il au capitaine de l'*Adolphe* qui l'avait amené. Le sang du P. Chanel a coulé comme une bénédiction sur l'île entière. » La paix y régna désormais avec la prospérité matérielle. C'étaient auparavant des « animaux féroces » toujours prêts à massacrer. Or le P. Poupinel écrivait en 1859 :

« La grâce a opéré parmi ce peuple un changement vraiment merveilleux. Rien n'est touchant comme d'assister à leurs prières du matin et du soir, et surtout aux exercices religieux du dimanche, d'où personne ne s'absente. On y apporte les petits enfants et les malades : ceux-ci viennent même assez souvent à l'église pour recevoir les derniers sacrements. Les hommes sont placés à la droite de l'autel, les femmes à gauche ; des surveillants aux habits bordés d'un ruban rouge, avec une croix de même couleur sur la poitrine, maintiennent l'ordre dans l'assemblée : tout se passe très convenablement. Les pratiques qui entretiennent la foi dans nos paroisses d'Europe sont connues et suivies à Futuna ; les sacrements y sont fréquentés avec édification. »

Un capitaine américain avait fait autrefois des échanges avec les naturels du pays, mais l'arme au poing, et à l'aide d'une longue perche. Il revint longtemps après. Il oublia un objet à terre ; un Futunien le lui rapporta le lendemain. « Quelle différence avec le passé ! » dit-il au missionnaire, le P. Grézel.

— Capitaine, reprit celui-ci, vous pouvez prendre toutes vos livres sterling et les donner à transporter, je vous réponds qu'il n'en manquera pas une.

Le P. Chanel achevait au ciel ce qu'il avait commencé sur terre.

Il fut béatifié par Léon XIII le 17 novembre 1889.

IV. — L'île de Wallis était témoin des mêmes merveilles de la grâce. Mgr Pompallier y baptisa 2.200 personnes pendant sa visite de 1842 et il laissait 300 catéchumènes : « Quel changement en quatre mois ! écrivait à ses parents le P. Chevron. L'île est maintenant renouvelée à ne plus la reconnaître ; les pauvres naturels comprennent enfin le prix de la foi qu'ils ont embrassée. Le roi dit un jour aux chefs qui l'escortaient : — « Toutes les richesses des Blancs sont pour moi peu de chose ; le seul bien cher à mon cœur, c'est la religion chrétienne, c'est la connaissance de Dieu, qui nous a aimés jusqu'à mourir pour nous. » Puis, se retournant vers le P. Bataillon : — « Je te remercie, lui dit-il, de ton affection pour moi. J'étais ignorant, je te repoussais, je voulais te chasser, mais tu nous aimais. Tu as pris patience, tu as beaucoup souffert. Merci ! »

Et l'on trouve parmi ces convertis des sentiments d'une foi exquise que l'on ne rencontre plus dans nos populations, même les plus chrétiennes, qui ont plus ou moins abusé de la grâce. Une femme faisait un travail accablant, trop dur pour sa faiblesse. Un missionnaire s'en indignait : « Sois donc tranquille, dit-elle en souriant, tous les objets qu'on nous ravit ne sont que des bagatelles. Notre richesse n'est-elle pas au ciel ? » — « Cette pensée du ciel, ajoute le P. Chevron, leur fait désirer la mort avec une ardeur incroyable. J'avais baptisé un jeune malade que j'allai voir au bout de quelque temps. Il pleurait. Je crus que ces larmes étaient arrachées par la douleur : « Non, non, me dit-il, je pleure du désir d'aller au ciel. »

Ces traits toutefois sont trop beaux pour n'être pas exceptionnels. La grâce parfait la nature, mais elle ne la supprime pas. Si l'on observe un peu la nature wallisienne, on reconnaît que l'intelligence n'est qu'ordinaire, l'ouverture de cœur difficile, la reconnaissance peu démonstrative, et que la férocité naturelle n'est que comprimée par la religion. Dans quelques-uns seulement elle commence à faire place à cette bonté surnaturelle que seule engendre la religion catholique. Toutefois, dit le P. Padel, « il reste assez à louer Dieu de tout le bien qui s'est déjà fait en Océanie. »

Le roi Lavelua mourut le 22 septembre 1858, en bon chrétien. C'était une âme droite, qui contrastait avec la tortuosité persécutrice de Niuliki, roi de Futuna. Il fut regretté de ses sujets. Sa sœur Fanalika lui succéda, qui eut à lutter contre les menées protestantes. Un ministre protestant lui offrit de l'argent. Elle repoussa avec indignation ce présent de Judas : « Va-t-en ! Laisse-moi dans ma pauvreté ! J'ai mes prêtres. » Elle mourut en 1869, et Amélia prit le pouvoir qu'elle garda vingt-sept ans. C'était la fille de Lavelua. Jeune fille très douce, aimable et simple, elle débuta pourtant par un coup d'énergie. Les intrigues protestantes avaient divisé le pays, et soulevé l'opinion contre elle. Les chrétiens voulurent la défendre, ils prirent les armes ; les deux partis en présence livrèrent la bataille du consentement de Mgr Bataillon qui célébra la messe de grand matin. Au premier engagement une balle frappa au cœur l'un des principaux chefs, qui s'était vanté de tirer sur l'évêque. Les insurgés démoralisés implorèrent la pitié du prélat, qui obtint leur grâce. L'île fut débarrassée du fléau révolutionnaire.

La politique de la jeune reine chrétienne se résumait en ce principe : l'union du pouvoir civil et du pouvoir religieux. Elle appelait ses sujets ses enfants et les connaissait presque tous. Elle prévoyait et arrêtait les conflits : « Je suis votre reine, disait-elle, c'est à moi, et non à d'autres, quels qu'ils soient, que vous devez obéir dans les choses de ce monde. Jamais je ne permettrai qu'on me manque de respect. » Les Américains, les Anglais, les Allemands, qui faisaient du commerce à Wallis, la menaçaient de la colère de leurs gouvernements :

— Je ne les crains pas, répondait-elle, j'ai le droit pour moi. Et puis la France protège Wallis.

Elle était reçue avec les plus grands honneurs à bord de nos vaisseaux de guerre. Elle demanda et fit accepter par son peuple le protectorat français.

Quand elle apprit que Pie IX était prisonnier à Rome, elle fit prier pour lui et lui écrivit une lettre touchante : « Les erreurs ne triompheront jamais,

disait-elle, parce que vous êtes la science et la force. Vous êtes le rocher ferme et inébranlable, et tout ennemi qui s'y heurtera sera brisé... Bénissez ma terre d'Uvéa, bénissez nos Missionnaires, afin que leurs travaux obtiennent d'heureux succès. » (1872). On devine la réponse que lui fit le grand cœur de Pie IX. Léon XIII aussi lui fit remettre un rosaire précieux.

Elle aimait la France qui, disait-elle, « n'a jamais fait que du bien ici. » Le protectorat français fut inauguré en 1887, et depuis cette époque il y eut un résident français, qui fut d'abord M. Chauvot. Sa résidence fut des plus confortables et Amélia voulut y venir elle-même le jour où il s'y établit. Au moment où elle entra, elle fut saluée par le drapeau français. L'évêque et son clergé l'attendaient, et elle s'assit à leur table. Toute la population avait envahi la résidence : ce fut une fête vraiment populaire.

Les évêques, Mgr Bataillon, Mgr Elloy, Mgr Lamaze fondèrent à Wallis des églises, des séminaires et des écoles. Les Pères faisaient la classe aux garçons, les Sœurs aux filles. A la vue des Sœurs et de leur costume, les femmes de Wallis s'écriaient : « C'est beau ! c'est royal ! Ce vêtement inspire l'amour de la religion ! » Elles ne comprenaient pas que ces saintes femmes aient eu le courage de quitter leurs parents pour venir jusqu'à Uvea : « Il faut, disaient-elles, qu'elles aiment bien le bon Dieu, et qu'elles nous aiment bien, pour être venues de si loin dans notre mauvais pays. » Les enfants indigènes commencèrent à parler français. La reine Amélia jouissait du bonheur de son peuple, et de toutes ces œuvres, qui étaient bien aussi les siennes. Nulle part la France n'était plus aimée qu'à Uvéa, parce que nos missionnaires la faisaient aimer et admirer.

« L'amour des missionnaires pour la France n'est pas une tendresse stérile, écrit M. Groffier dans son livre *Héros trop oubliés de notre épopée coloniale* [1]. Chargés de perpétuer les traditions les plus pures de la nation très chrétienne, sa charité, sa foi, ses inspirations généreuses, ils comptent parmi leurs jours les plus fortunés ceux où en servant la religion et l'humanité, ils peuvent servir et honorer la France. »

Il est impossible à un homme de bonne foi de ne pas reconnaître que les missionnaires sont les meilleurs agents français à l'étranger. Mais la haine religieuse est une folie d'aveuglement qui maintient les yeux fermés. Wallis n'échappa point à cette folie. Un résident s'est rencontré, le Dr Brochard, qui commença par demander le renvoi des missionnaires. Le gouverneur général de la Nouvelle-Calédonie l'obligea à faire des excuses. Mais la folie persista. Il paralysa tant qu'il put les efforts de ceux qui prêchaient à la fois la doctrine catholique et l'amour de la France. Mettons que ce soit une exception. Ce qui est sûr, c'est que les lois contre les Congrégations ont tari en grande partie le recrutement de nos missionnaires, que ceux-ci disparaissent peu à peu, que leur place est prise par des étrangers, et que chaque année l'on voit reculer en Orient, dans l'Extrême-Orient, et partout, l'influence et le prestige de la France.

Nous ne suivrons pas Mgr Bataillon dans ses missions à Rotuma, à Fidji, dans les îles de Tonga, ni dans ses autres travaux par toute l'Océanie centrale, ni dans ses voyages en Europe. Il mourut le 10 avril 1877, regretté de tous les pays qu'il avait évangélisés et pleuré par la douce reine Amélia. Elle écrivait le 11 avril, le jour même de sa sépulture, à Mgr Elloy, le coadjuteur :

« ...Nous avons perdu notre lumière. Enosi (l'évêque d'Enos) n'est plus... C'est ma prière suppliante à ta Majesté que tu aies de l'affection pour moi et pour cette pauvre terre, afin que notre cœur ait un peu de repos.

« Car notre douleur est bien grande ! Nous n'avons qu'une seule chose au cœur, la vraie religion que nous a enseignée Enosi. Tout le pays n'a qu'une volonté en cela, qui est de travailler pour Dieu.

« Seigneur, prends-nous en pitié et viens vite à Wallis. Viens voir mon peuple et le tien, nous soupirons après ton arrivée. Viens voir le travail que nous faisons maintenant, une maison en pierre à Marie Immaculée. »

Et elle lui demandait son aide pour repousser le protestantisme, « l'ennemi étranger, grand envieux de cette petite terre. »

V. — Cependant nous ne saurions terminer cette trop rapide étude, qui est tout à la gloire de l'Eglise et de la Société de Marie, sans esquisser la noble et céleste figure de Mgr Epalle.

En 1844 le pape Grégoire XVI érigea en Vicariat apostolique la Mélanésie et la Micronésie [1], et il confia ces vastes provinces aux Pères Maristes. Leurs missionnaires partirent le 2 février 1845, conduits par Mgr Jean-Baptiste Epalle, qui avait fait déjà en 1838 un voyage en Océanie.

Né dans le haut Forez, en 1808, à Marlhes, il fit ses études à Alix, puis au Grand Séminaire de Saint-Irénée, à Lyon, et entra dans la Société de Marie en 1838. C'est alors que le P. Colin l'envoya en Océanie. Arrivé près de Futuna il voulut, nous le savons, visiter le P. Chanel : « Je vis, écrit-il, cet ange de charité et de paix... J'ai pris auprès de lui plus de courage et plus d'expérience que dix années de leçons et de pratique n'eussent pu m'en donner. »

De là il se rendit à la Nouvelle-Zélande, auprès de Mgr Pompallier, qui le renvoya en Europe pour exposer au Pape l'état de son Eglise naissante et obtenir des secours en France, car la mission était dans un dénuement absolu. Il fut sacré évêque de Sion en 1844, et nommé Vicaire apostolique de Mélanésie et de Micronésie. En partant pour cet

[1] Un vol. in-folio, Desclée (1906). — Voir aussi les trois rapports de Maurice Barrès : *Faut-il autoriser les Congrégations ?* (Paris, Plon, 1923) : I. Frères des Ecoles chrétiennes ; II. Pères Blancs ; III. Missionnaires africains de Lyon.

[1] Voir *Dix ans en Mélanésie*, par le P. Monfat, in-8, 5 f., Lyon, Vitte.

immense diocèse, il emmenait les PP. Frémont, Paget, Verguet, Montrouzier, Chaurain et plusieurs autres Pères et Frères. Il s'embarqua à Londres sur le *Bussorah-Merchant,* dont le capitaine, qui était franc-maçon, s'efforça d'être désagréable pour les missionnaires. Leur patience toutefois le toucha et la tempête l'assagit, car, dans le danger, il ne put se défendre de constater le pouvoir de leurs prières. Ils arrivèrent à Sydney le 21 juin 1845, à minuit, les Pères Maristes les attendaient et vinrent les embrasser à bord. Leur joie sincère et expressive fit l'admiration des passagers anglais.

A la fin d'octobre, Mgr Epalle fréta une goélette, le *Marian-Wilson,* capitaine Richards, et gagna la Nouvelle-Calédonie où il salua Mgr Douarre, qui appartenait aussi à la Société de Marie ; puis il mit à la voile pour les îles Salomon. Ils entrent dans la terrible mer de Corail, et le 1er décembre ils sont en vue de San-Christoval, la première des îles Salomon. Mgr Epalle arrivait dans son Vicariat apostolique. On chanta l'*Ave maris stella,* et le capitaine aborda dans une anse d'où l'on apercevait quelques huttes. Des insulaires accoururent et leurs pirogues environnèrent la goélette, sans trahir pourtant leur hostilité. L'évêque préféra s'éloigner et gagner l'île Isabelle.

On traversa des endroits dangereux, fameux par des massacres, et le 12 décembre on mouilla près du rivage de l'île Isabelle. Les naturels s'agitaient beaucoup et poussaient des cris aigus. Pour ne pas les rebuter, on permit à plusieurs de monter à bord. Ils portaient des colliers de dents humaines, leur parure préférée. Ils demandèrent, comme présents, des haches, qu'ils se mirent aussitôt à faire tournoyer sur leurs têtes. On les pria de fournir des renseignements sur les habitants. Ils répondirent : « *Maté ! Maté !* » mot sinistre qui exprime l'idée de meurtre et de mort. Mgr Epalle crut que le pays était en guerre.

— Eh bien ! fit-il, s'ils sont en guerre, nous tâcherons de les mettre en paix.

Et il commença ses explorations. Les sauvages continuaient à accourir. Ils amènent un jour un petit enfant, et, frappant sur les parties molles de son corps, ils semblaient dire : « Ce seraient des morceaux délicieux ! » Cet enfant était sans doute réservé à l'un de leurs horribles festins.

Le 16 au matin, l'évêque monta sur une baleinière conduite par le second, M. Blémy, et par quatre matelots. Ils abordent : « Droit aux huttes ! » dit-il à M. Blémy. L'évêque de Sion espérait voir de près les sauvages, faire avec eux des échanges et les conquérir par sa bonté.

Du *Marian-Wilson* l'on observait avec inquiétude.

A dix heures, on aperçoit la baleinière qui revenait précipitamment. On entend des coups de pistolet. Elle approche, on distingue ce cri : « De la charpie ! Nous avons des blessés ! » On reconnaît Mgr Epalle tout en sang, la tête sur la poitrine du P. Chaurain, son secrétaire ; le P. Frémont, la soutane sanglante, qui l'exhortait, agenouillé, et M. Blémy lui-même couvert de sang, donnant des ordres pour accoster.

On descend du bord un matelas et Mgr Epalle est hissé sur le pont. Le docteur l'examine et dit : « Il n'y a plus d'espoir ! »

Le P. Frémont raconte alors ce qui est arrivé. Les indigènes les attendaient avec des casse-tête, des lances, des haches. M. Blémy accompagnait l'évêque avec deux matelots ; pour inspirer confiance ils avaient déposé leurs armes. Le chef des sauvages portait un bouclier orné, et brandissait de chaque main le casse-tête et la lance. On lui offrit des présents, il les dédaigna ; une hache, il la fit violemment tournoyer sur sa tête. Les naturels crient : « *Kilé ! Kilé !* » c'est-à-dire : « Attaquons-les ! » La petite troupe restée en arrière, avance. Les chefs sont au premier rang, l'air farouche. Ils isolent l'évêque. L'un d'eux, au visage horrible, le tourne et abat sa hache sur sa tête. La victime reste debout, portant ses deux mains à sa blessure. M. Blémy reçoit aussi un coup de hache par derrière qui lui fend le crâne. Les PP. Chaurain et Frémont sont renversés, mais se défendent. Un second, puis un troisième coup de hache jettent Mgr Epalle à terre ; le P. Chaurain et le P. Frémont, aidés du Fr. Prosper, parviennent à l'emporter dans la chaloupe. Le mourant disait : « Mon Dieu ! Mon Dieu ! » Une seule fois il fit : « Oh ! que je souffre ! » Il n'eut pas la force d'en dire davantage, durant sa longue agonie, mais, à plusieurs reprises, il baisa ardemment le crucifix.

Le capitaine voulait châtier les sauvages de l'île Isabelle, les Pères lui dirent :

— Votre second a été gravement blessé, c'est à vous de juger de vos obligations. Mais pour nous, quelle que soit notre douleur devant la cruelle agonie de notre évêque, elle est, grâce à Dieu, assez calme et assez chrétienne pour nous faire détester toute espèce de vengeance.

On déposa le corps de Mgr Epalle dans l'îlot désert de Saint-Georges, près de l'endroit où il était mort. On se réservait de venir le chercher dans des temps meilleurs. Le capitaine Marceau fut chargé en 1847 de cette douloureuse mission [1]. On sait qu'il eut à subir la plus épouvantable des tempêtes sur l'*Arche d'Alliance,* et qu'il dut rentrer à Sydney. En 1867 un officier de notre marine put enfin aborder à l'île Isabelle ; mais malgré les indications précises du P. Verguet, il ne put retrouver l'endroit de la sépulture.

La mort de Mgr Epalle remplit de tristesse le P. Colin. Il pleura, lui qui ne pleurait jamais, puis il écrivit à la Société de Marie : « Nous avons un martyr de plus : il veillera sur nos confrères qui s'étaient adjoints à son apostolat, il priera pour eux, et son sang sera tôt ou tard un baptême fécond pour ces terres ingrates. »

Il ne vit pas se lever cet heureux jour. Mgr Collomb, évêque d'Antiphelles, qui succéda à Mgr Epalle, ne dura guère qu'une année, et il vit toutes

[1] Voir *Auguste Marceau, capitaine de frégate,* par un Père Mariste, 2 vol. in-12, Paris, Haton.

ses tentatives pour convertir ces sauvages, repoussées et infructueuses. Ses missionnaires furent assiégés aux stations de Balade et de Pouebo. Il essaya d'un établissement chez les Onés, à San-Christoval ; ceux-ci massacrèrent les PP. Paget et Jacquet ainsi que le Fr. Hyacinthe. Alors il fixe son siège dans l'île de Woodlark, à Moïou. Les indigènes accueillent d'abord les PP. Frémont et Montrouzier, mais ils ont une incapacité radicale de comprendre la religion, ils n'ont pas d'idées, et sont abrutis par le matérialisme le plus grossier. Les obstinés missionnaires éveillent pourtant quelques lueurs dans ces intelligences basses, surtout dans les enfants. L'un de ceux-ci dit un jour au P. Frémont qui lui expliquait la création : « Oui, c'est Dieu qui a fait tous les arbres, et qui a donné l'esprit aux hommes ; et avec les arbres et leur esprit, les hommes font les pirogues. » Mais les naturels sont surtout possédés d'un incroyable orgueil, l'orgueil de l'ignorance, le plus terrible de tous ; ils ne veulent rien entendre.

Puis nouvelle tentative de Mgr Collomb sur l'île de Rook. Là encore les sauvages sont cupides, frivoles et abrutis. L'infanticide est dès longtemps acclimaté chez eux. Le P. Frémont et le P. Villien mettent tout leur zèle et tout leur courage à gagner quelques néophytes. C'est là que Mgr Collomb se sent frappé à mort. Jusque dans l'agitation de la fièvre, ses paroles trahissent ses préoccupations apostoliques. Il meurt, consolé toutefois par les visions supérieures de la grâce, en disant : « Qu'il fait bon à cette heure s'être dévoué au service de Dieu, et que mes peines me paraissent légères ! » Les gens de Rook s'émeuvent à sa mort et sur sa tombe ils poussent de grands cris pour pleurer l'*Epikopo*, parce qu'il était bon. (15 juillet 1848).

Les pauvres missionnaires tombaient les uns après les autres, les uns massacrés, les autres dévorés par la fièvre, anémiés par le climat ou le cœur brisé, mais jamais découragés. Le P. Villien mourut à son tour, mais dans une lettre du 19 juillet il exprimait ainsi à son frère, l'abbé Villien, son bonheur intime et ses invincibles espérances : « Adieu, mon cher Georges, mon bon frère ! Le rendez-vous toujours au ciel, à moins que tu n'aies la bonne idée de venir chez les sauvages de l'Océanie partager nos travaux et notre bonheur. En tout cas soyons toujours unis dans les saints Cœurs de Jésus et de Marie. »

Le P. Frémont restait seul avec le Fr. Optat dans cette île de Woodlark où il continuait son apostolat sur des tombes, attendant des ordres de France. Le P. Colin avait le cœur broyé. Pouvait-il laisser ses fils dans cette funèbre Mélanésie qui n'était plus qu'un tombeau, alors que tant d'autres îles, comme Tonga, Fidji, Wallis, offraient le spectacle d'Eglises florissantes, comme les premières communautés chrétiennes ?

Il exposa la situation à Rome et consulta ses missionnaires. Le P. Frémont, nommé Préfet apostolique, répondit en leur nom : — « Nous appuyant sur le petit mouvement que nous croyons remarquer parmi nos indigènes, nous nous décidons de rester. Nous pensons ici que, dans les stations comme la nôtre, cinq ans ne suffisent pas pour qu'on puisse désespérer du succès d'une mission. »

Et il donne ses raisons d'espérer : « L'esprit, l'opinion publique se sont sensiblement modifiés à notre égard. Nous avons toute liberté de parler, de discuter partout et de faire tout ce que nous voulons, excepté hélas ! ce que vous voulons le plus, la conversion des âmes. Une portion de la population vient assez assidument aux catéchismes. » Il y a trois classes de catéchumènes, mais ce n'est qu'en face de la troisième qu'on commence à exposer le mystère de l'Eucharistie. (25 juin 1852).

Ainsi, depuis quatre ans, le sang des martyrs avait fait enfin germer d'humbles fleurs de foi qui promettaient des fruits.

Rome alors parla. La Propagande décida de relever de leur poste d'honneur les Pères Maristes, afin de concentrer leur zèle et leurs forces sur les archipels et les grandes îles, où les moissons blanchissantes réclamaient des ouvriers. Le Vicariat de Mélanésie et de Micronésie fut confié à une société naissante de Milan qui se consacrait aux Missions Etrangères. Les Maristes les introduisirent eux-mêmes avec une entière charité dans leurs propres travaux. Les Milanais eurent aussi leurs épreuves et leur martyr, le P. Mazzucconi. Le P. Colin s'unit à eux pour partager leur peine et leur joie :

« La mort du P. Chanel massacré à Futuna, leur écrivit-il, a été la cause de la conversion subite de cette île. Il faut du sang pour désarmer la colère de Dieu, pour féconder les terres ingrates. Heureux ceux que le Seigneur daigne choisir pour ce noble sacrifice ! »

Les Maristes ont bien mérité de l'Eglise, de la France et de l'humanité. Ils ont versé leur sang pour Jésus-Christ, instruit les sauvages [1], ils leur ont appris les vérités de la foi, qui seule peut produire la vraie civilisation, enseigné la dignité et la sainteté du travail ; ils ont amélioré, parmi les peuplades de l'Océanie, même les conditions de la vie matérielle ; et ils ont fait rayonner dans ces âmes primitives et perverses l'innocence, la joie, l'espérance et la bonté, ces choses inconnues d'elles qui mettent seules des clartés et du bonheur dans leurs affreuses ténèbres. Quelle immense moisson de mérites !

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai lu avec beaucoup d'intérêt ce que vous avez dit des prescriptions libératives dans votre n° du 8 mai, p. 296. A ce propos-là, voici une difficulté pratique que j'ai rencontrée récemment, sur laquelle je voudrais appeler votre attention. Vous rendriez, je

[1] En 1921, le Vicariat de l'Océanie centrale, sur une population de 32000 âmes, comptait 8732 catholiques, 15 églises, 17 prêtres dont 3 indigènes, un séminaire avec 56 élèves, 46 écoles avec 2760 élèves.

crois, bon service si vous vouliez nous en donner une résolution détaillée et bien raisonnée. Voici le cas.

Paul doit à Pierre une somme d'argent ; mettons que ce soit pour le paiement d'un achat. La dette est certaine. Paul en convient, mais il refuse de payer, parce que, dit-il, le temps de la prescription est écoulé. A mon objection tirée de sa mauvaise foi, il répond que, Pierre lui ayant dit qu'il réclamerait lui-même son paiement, il n'était pas tenu de l'effectuer spontanément. Il a attendu ; rien n'est venu. Là-dessus il se croit en droit de bénéficier de l'extinction libérative due à la prescription. Cet argument ne m'a pas touché. J'ai insisté pour le paiement quand même obligatoire en conscience. Ai-je bien fait ?

R. — Il n'est pas sûr du tout que vous ayez eu raison. L'obligation de payer un créancier est certainement, en principe, en règle très générale si vous voulez, une obligation *active*, qui, comme telle, impose au débiteur, conscient de sa dette, le devoir de *s'en libérer lui-même* par le paiement. C'est de la pratique de bon sens populaire élémentaire, et aussi d'enseignement commun dans toutes les théologies morales. Il importe même, à notre avis, pour le bon ordre des relations financières sociales, que cette conception de la dette, comme obligation active, reste le plus possible dominante dans l'opinion publique.

Mais, d'autre part, c'est aussi un principe de justice, que les obligations doivent être appréciées, dans leur nature et leur étendue, suivant les conditions formulées au contrat d'où elles émanent, et acceptées d'un commun accord par les parties contractantes.

Or, rien n'empêche que créancier et débiteur, Pierre et Paul, stipulent expressément que Pierre prend sur lui la charge de réclamer son dû quand il lui conviendra de le faire, et que Paul est par là-même déchargé de faire personnellement aucune démarche pour se libérer de sa dette.

Voyons d'abord ce qu'il faut, en bonne doctrine de justice, penser d'une pareille convention. Nous aurons ensuite à dire à quelles conditions elle peut se trouver pratiquement réalisée.

Très certainement, la convention n'a rien en soi que de licite. Elle ne décharge pas le débiteur de son obligation *radicale* de payer, elle le décharge seulement de l'obligation *d'effectuer* de lui-même le paiement, tant qu'il ne lui est pas réclamé. Peu importent les motifs d'un pareil arrangement. S'il est conclu, il tient, à titre de contrat bilatéral régulier, et produit tous les effets *légaux* et *moraux* (en conscience) qui normalement en découlent.

L'obligation, dès lors, change de caractère : d'*active* qu'elle était, elle devient *passive*, assimilable à une servitude. Pierre est prévenu de n'avoir à compter que sur sa vigilance pour le paiement. Paul, aux termes mêmes de la convention, n'a qu'à attendre tranquillement que se réalise la condition à laquelle est subordonné l'acquittement de sa dette, c'est-à-dire la réclamation de Pierre.

Or, voici que Pierre laisse passer le temps de la prescription sans exercer son droit : l'obligation correspondante chez Paul se trouve par là-même éteinte, et c'est en toute vérité et sûreté de conscience qu'il peut répondre, si Pierre se présente : Je ne dois plus rien.

Il a été de mauvaise foi, direz-vous, et moralement au moins ne peut prescrire. — Mais non ! Il a été de bonne foi, puisque la seule bonne foi requise en cas de libération *ab obligatione passiva* consiste à ne rien faire pour empêcher autrui d'user de son droit sur notre domaine. Et par hypothèse, telle a été l'attitude, en justice parfaitement correcte, de Paul. Comparez son cas avec celui de la prescription portant, par exemple, sur une servitude de passage. Il y a, au fond, identité, en dépit des apparences. Le domaine de Paul était grevé de l'obligation qu'il avait de laisser Pierre exercer sur lui un certain droit, le droit de réclamer son argent, et, par convention, il était déchargé de toute obligation de l'offrir lui-même avant la réclamation. Si ce n'est pas là la servitude au sens juridique du mot, c'est chose absolument équivalente.

Ce qui fait illusion et choque au premier abord dans cette doctrine, c'est que la convention sur le *mode de paiement* semble chose tout accessoire par rapport à la *dette* elle-même, qu'elle n'atteint pas au fond, qu'elle laisse donc, en tout état de cause, subsister, si le mode convenu de paiement n'est pas réalisé.

Erreur ! Il ne faut point mettre ici d'un côté la *dette* et de l'autre le *mode de paiement*. Ce sont là deux choses qui, quant à l'extinction de l'obligation, n'en font qu'une. L'obligation est ou n'est pas éteinte suivant que le *fait* de payer est ou n'est pas réalisé. Quand donc le fait de payer, au lieu de rester à la charge du débiteur, comme c'est le cas ordinaire, est transféré au *droit* du créancier, entièrement subordonné à sa seule volonté, l'obligation l'est aussi quant à sa permanence ou à son extinction. Si par sa négligence le créancier reste trop longtemps — mettons 30 ans pour meilleur exemple — sans user de son droit de provoquer le fait du paiement, il en est déchu par la prescription, et l'obligation de payer se trouve supprimée par là-même chez le débiteur. La dette devient *radicalement* inexistante dès l'instant où le créancier *renonce* à son droit d'être payé, et c'est ce qui arrive, par interprétation légale parfaitement légitime, quand il diffère le *fait* du paiement, qui en *justice* ne dépend *que de lui seul*, au delà des limites du temps requis pour la prescription.

Supposons qu'au lieu d'une somme d'argent c'est, par exemple, un arbre fruitier de son jardin que Paul doit à Pierre, auquel il l'a vendu contre versement immédiat d'espèces sonnantes, à la condition nettement stipulée et acceptée de part et d'autre que Paul n'aura en aucune façon à se préoccuper de la livraison, Pierre se réservant le droit de venir prendre sur place, quand il lui plaira, l'arbre acheté et payé.

Si Pierre reste, mettons 30 ans, sans donner signe de vie à Paul, personne ne trouvera choquant que celui-ci se considère comme libéré, par la pres-

cription, de toute obligation quelconque à l'égard de Pierre. On trouve alors légitime, et avec raison, qu'il garde le prix de la vente et l'arbre vendu. Si c'est là un cadeau, on dit, ce qui est encore très exact, que toute prescription est un cadeau légal au bénéfice de celui qui prescrit.

Or, à part la circonstance tout accidentelle de la mobilité du numéraire, quelle différence y a-t-il, pour Paul, entre « devoir » un arbre à Pierre ou une somme d'argent ? Aucune ! Obligation active, en principe, dans les deux cas, mais passive, à l'occasion, si le *fait* de la livraison de ce qui est dû se trouve, par convention, réservé au créancier, à la décharge du débiteur.

Prescription, donc, également légitime dans les deux cas, par non usage prolongé d'un droit, sous réserve de la même bonne foi qui, dans les deux cas, consiste uniquement à ne rien faire pour en empêcher injustement l'exercice.

Pour conclure, nous sommes nettement d'avis que, dans l'espèce proposée par notre correspondant, Paul peut *tuta conscientia* invoquer le bénéfice de la prescription et considérer sa dette comme éteinte, à la condition, toutefois, qu'il y ait eu entre eux, quant au fait du paiement, convention expresse aux termes de laquelle Paul était déchargé du soin de s'en préoccuper.

On ne trouve généralement point cette question traitée chez nos auteurs de morale. C'est sans doute parce que, à première vue, ils ont pu être tentés d'y voir un thème à subtilité casuistique plutôt qu'un problème pratiquement intéressant, et cela d'autant mieux que, sous le régime des anciennes législations civiles, le débiteur avait officiellement charge de payer lui-même spontanément sa dette sans en être requis par son créancier.

Là-dessus nos mœurs sociales économiques ont quelque peu changé. L'ancienne formule : *dies interpellat pro homine* a cessé d'être un axiome de droit, et, comme dit notre vieille langue juridique française, les dettes ne sont plus *portables* mais *quérables*. En jurisprudence pratique, le débiteur n'est plus *in mora* qu'à partir de l'instant où il a reçu de son créancier requête d'avoir à solder son dû. L'usage se répand de plus en plus, dans le monde commercial, d'adresser aux clients débiteurs, soit une réclamation directe, soit cette mise en demeure de payer qu'est l'envoi du rappel ou relevé de compte en fin de semestre ou d'année. Les créanciers, d'ailleurs, v. g. les industriels ou commerçants « fournisseurs, » prennent très souvent la précaution de préciser leur réclamation, quant au fait de payer, en mettant sur leur facture : « payable à telle date, de telle manière. » Point de prescription possible en pareil cas, la dette gardant après cette « réclamation » son caractère d'obligation active, le fait de payer restant à la charge et responsabilité du débiteur.

Nous sommes en plein cours d'une évolution de pratiques économiques qui semble nous acheminer vers un état de choses où les débiteurs pourront régulièrement se croire en droit de se libérer de leur dette par voie de prescription, s'ils ne reçoivent de leurs créanciers aucune invitation à les payer.

Ce n'est certes pas pour le plaisir d'une analyse casuistique spéculative que nous avons cru opportun d'étudier avec quelque soin le présent problème. Comme on le voit, il se pose déjà aujourd'hui, et deviendra peut-être la réalité commune de demain. Il était utile d'en prévoir la solution. C'est pourquoi, sans avoir la prétention d'exclure avec certitude tout sentiment opposé, nous présentons le nôtre, au moins comme parfaitement probable et sûr en conscience au point de vue de la vertu de justice.

Nous avons cependant fait, dès le début, une réserve grave sur laquelle il importe de revenir avant de clore cette étude. L'obligation de payer ce qu'on doit est de sa nature « active ; » elle ne devient « passive » que *sur convention bilatérale* clairement entendue de part et d'autre. En attendant que l'exception théorique se transforme par l'évolution des mœurs en règle pratique de fait, communément connue et acceptée, et vu surtout la mentalité populaire générale qui n'en est pas là encore, notre conclusion *de licita præscriptione liberativa in casu,* n'est admissible que dans l'hypothèse où existe entre les deux contractants la convention dont nous avons maintes fois parlé. Tant qu'il n'est pas entendu que *dominus clamat rei,* il faut s'en tenir à la règle fondamentale de justice : *res clamat domino,* et considérer la dette comme chose appartenant au domaine du créancier pendant l'intervalle de temps où elle reste encore, jusqu'à paiement, entre les mains du débiteur.

C'est ainsi, d'ailleurs, qu'on l'entend communément dans les contrats onéreux, écrits ou oraux, passés à titre privé entre particuliers. Quoi qu'il en soit des lois civiles, il n'y a alors en conscience aucune prescription possible libérative *a debito* faute de la bonne foi qui, pour une obligation active, exige qu'on ait la persuasion morale ou de ne l'avoir point contractée ou de l'avoir acquittée.

C'est donc seulement en cas exceptionnels « inter privatos, » et surtout en matière commerciale publique au sens que nous avons défini, que peut plus facilement se poser le cas dont parle notre correspondant.

Quand il aura affaire à une prescription libérative matériellement acquise, alors que le débiteur aura tout le temps gardé conscience de sa dette, le confesseur consulté devra, à notre avis, avant de considérer comme moralement nulle la prescription et de conclure à la restitution (au paiement quand même), chercher si, oui ou non, et cela de très bonne foi, le débiteur était par convention, expresse ou tacite, mais bien réelle, déchargé de l'obligation active du paiement ; si, oui ou non, le créancier avait pris à son compte le soin de provoquer lui-même, et par lui seul, le « fait du paiement. » Suivant la conclusion affirmative ou néga-

tive de cette enquête, il admettra ou n'admettra pas la légitimité de la prescription en conscience. Et s'il constate que la prescription se présente dans toutes les conditions civilement et théologiquement requises, il dira à son pénitent : Ne payez pas ; alors même que celui-ci aurait pleine certitude d'avoir contracté la dette et de ne l'avoir jamais acquittée, mais cela parce qu'on ne la lui a jamais réclamée, ainsi qu'il était parfaitement convenu en justice au début du contrat.

Il y a intérêt social et bon ordre public, à ce qu'il en soit ainsi. Imagine-t-on un débiteur qui resterait indéfiniment *à la disposition* de son créancier, sous le coup d'une réclamation qu'il lui faut *attendre* et qui ne vient jamais ? Si c'est un avantage de n'avoir plus le souci de porter son argent à qui il est dû, c'est un inconvénient aussi de rester sous le coup d'une invitation à payer qui peut survenir à une heure inopportune, car toutes les heures ne sont pas également propices au fait du paiement vu du côté du débiteur. D'autre part, si c'est un inconvénient pour le créancier d'avoir à courir après son dû, c'est aussi un avantage, parce que c'est là pour lui une manière plus sûre de le recouvrer, et que, pour lui aussi, toutes les heures, les tardives surtout, ne sont pas également propices à l'encaissement ; et, d'autre part, cette méthode lui offre, pour sa comptabilité, le profit d'un ordre parfait qu'il ne saurait jamais aussi bien réaliser s'il abandonnait les « faits de paiement » au libre arbitre, aux mille caprices variables de ses débiteurs.

Ce n'est donc pas sans bonnes raisons que les gros créanciers (v. g. ventes d'immeubles, opérations commerciales importantes, etc.) prennent la précaution de réclamer leur paiement pour une date fixée à l'avance, par où ils entendent ne pas laisser à leurs débiteurs la libération spontanée de leur obligation, et se garantir, au besoin, sans autre réclamation, contre le danger d'une prescription possible.

En tout ce qui précède nous avons à dessein fait abstraction des divers intervalles de temps qui peuvent être requis pour prescrire, suivant la diversité des dettes qui sont en cause. Sur ce point-là les Codes varient, et chacun doit s'en rapporter à la législation civile de son pays. Notre question est plus haute. Elle plane sur les détails de ces fixations contingentes. Un certain temps est nécessaire pour la prescription, c'est entendu ; mais, quel qu'il soit, pour un cas et d'après un Code donné, nous disons que, ce temps écoulé, le débiteur, malgré la conscience qu'il a de n'avoir point payé, est libéré de sa dette par la prescription, si le créancier l'a vraiment déchargé (pour s'en charger lui-même) de toute initiative ou démarche quelconque spontanée quant au fait du paiement.

Q. — Un athée peut-il être damné ?... Le sens de ma question serait peut-être mieux présenté sous la forme suivante : Comment peut-on condamner à l'enfer un athée ?

Il semble en effet à première vue que l'enfer soit pour lui un lieu de prédestination ; mais d'autre part, si l'on pense que l'enfer est la punition du péché mortel, comment l'athée pourra-t-il y être condamné, puisque sans obligation morale il ne peut y avoir de péché mortel, et d'obligation morale sans la croyance à Dieu ?

R. — Notre réponse sera simple. Rappelez-vous les distinctions classiques en la matière, athées en pratique, athées en doctrine, et parmi ces derniers, athées positifs et athées négatifs.

Les *athées en pratique* sont ceux qui vivent comme si Dieu n'existait pas, quoiqu'ils en connaissent théoriquement l'existence ou du moins qu'ils puissent facilement parvenir à cette connaissance. Ces athées ne sont athées que de nom et très certainement seront condamnés au jugement de Dieu.

Les *athées en doctrine* sont ceux qui ignorent réellement l'existence de Dieu, soit qu'ils soient parvenus à la conviction que Dieu n'existe pas (athées *positifs),* soit que les preuves philosophiques de l'existence de Dieu ne leur paraissent pas suffisantes et les laissent dans le scepticisme (athées *sceptiques),* soit enfin qu'ils soient purement et simplement dans l'ignorance invincible de Dieu (athées *négatifs).*

Les *athées positifs* seraient donc ceux qui, après un mûr examen de la question de Dieu, concluent que Dieu ne saurait exister. La doctrine commune des théologiens est qu'un athéisme de ce genre ne peut vraiment se produire. Un homme de bon sens peut-il arriver à une conviction sérieuse touchant la non-existence de Dieu ? Sans doute, son esprit, enténébré par des préjugés ou sollicité par les passions, pourra, pour un temps, formuler cette conclusion ; mais les doutes ne tarderont pas à l'assaillir, et il lui faudra dissiper ces doutes. S'il ne le fait pas, il est moralement responsable de son jugement erroné. D'ailleurs, ce jugement erroné lui-même, étant donné les antécédents qui l'ont pu provoquer, est-il exempt de péché ? Les athées positifs, s'ils existent, sont donc coupables et seront condamnés.

Les *sceptiques* ne peuvent pareillement être absous. Car le scepticisme sur un point aussi fondamental que l'existence de Dieu, sera toujours, plus ou moins, le résultat d'antécédents coupables : il constitue un abus de la raison humaine, abus dont le sceptique est responsable devant sa conscience et devant Dieu. Du moins, ce sceptique ne saurait être déclaré, à priori, exempt de péché : tout semble indiquer, au contraire, que sa responsabilité existe et qu'il aura à rendre compte, au juge suprême, de son état d'esprit déplorable.

Restent les *athées négatifs,* ceux qui ignoreraient invinciblement l'existence de Dieu. Ceux-là, nous le concédons, rentreraient dans la catégorie de ceux que vous absolvez de tout péché. Leur donnant cette absolution, vous êtes tout à fait dans la logique des principes que nous avons exposés maintes fois, et qui d'ailleurs sont les principes mêmes de la moralité. Gonet, écho de toute l'école

thomiste, n'hésite pas à le déclarer : « Si un homme ignorait invinciblement Dieu, il ne pourrait commettre aucun péché mortel. » *(De Deo,* d. 1, a. 3, n. 62). Et précisément à cause de cette conclusion logique, qui paraît à beaucoup inadmissible, les auteurs affirment généralement que l'athéisme purement négatif est inexistant. Sur ce point de fait, vous relirez utilement l'avis de l'*Ami* touchant la controverse des adultes d'âge et non de raison, 31 janvier 1924, p. 75.

Q. — Le ciel c'est la *vision* de Dieu *facie ad faciem.* Or les anges, avant leur épreuve, n'avaient *pas vu* Dieu. Comment peut-on dire, dès lors, que les anges rebelles ont été chassés du ciel ? qu'un combat a eu lieu dans le ciel ?

R. — Le mot *ciel* employé pour signifier l'état de béatitude ou le lieu du séjour des anges avant leur confirmation en grâce ou leur chute, ne doit pas être entendu au sens qu'on lui donne théologiquement, c'est-à-dire comme l'état de vision béatifique dans le paradis. Sa signification est tout à fait analogique.

Le « ciel » signifiant l'*état* des anges avant leur épreuve, indique simplement la béatitude *naturelle* en laquelle les esprits purs ont été créés. (Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia p., q. 62, a. 1). C'est ainsi qu'on peut appeler « esprits bienheureux » les démons eux-mêmes, considérés avant leur chute.

Le « ciel » signifiant le *lieu* des anges avant leur épreuve, indique simplement — quel qu'il soit d'ailleurs — un ciel « naturel, » répondant à leur état, et où vraisemblablement furent créés les purs esprits. (Rappelez-vous que les esprits ne sont pas nécessairement en un lieu). S. Thomas et les théologiens du moyen âge les placent dans le « ciel empyrée, » qui n'est point le ciel de la Trinité sainte (Ia, q. 61, a. 4, c., et ad 3).

Si les anges rebelles ont été « chassés du ciel, » entendez donc principalement qu'ils furent exclus du bonheur surnaturel auquel ils étaient appelés, mais qu'ils n'ont jamais goûté. Entendez aussi, qu'ils furent déchus de cette béatitude naturelle dans laquelle ils avaient été créés, pour tomber dans l'horreur de la damnation. Entendez enfin, qu'ils furent expulsés de ce ciel naturel où Dieu leur était connu à travers les ombres, mais non face à face ; de ce ciel où peut encore parfois pénétrer Satan, que les visions prophétiques nous montrent admis en présence de Dieu (Job, I, 6 ; II, 1 ; Zach., III, 1).

Quant au combat qui fut livré dans le ciel (Apoc., XII, 7), voyez ce que nous en avons déjà dit en 1921, p. 531, 2e col.

Q. — On enseigne chez nous que l'adjectif *sacré* ajouté au nom du Bon Dieu constitue un blasphème, et qu'il faut prévenir de cela les fidèles pour qu'ils s'abstiennent de cette locution. Mais a-t-on le droit de déclarer blasphème ce qui en réalité ne l'est pas, et d'entretenir ainsi une erreur plutôt fâcheuse dans l'esprit des fidèles ? Pourquoi ne pas enseigner la vérité, et où nos docteurs locaux prennent-ils l'autorité de fixer le sens d'une formule contrairement à sa naturelle signification grammaticale ?

R. — C'est, au fond et pratiquement, une question de fait plutôt que de théorie. Quoi qu'il en soit de la grammaire et du sens abstrait, *in se,* d'une locution populaire, on est bien obligé de la prendre comme le peuple l'entend et de voir le blasphème dans toute formule reconnue et prononcée comme outrageante à Dieu ou à ses saints. Le mot « sacré » dans ses origines latines a quelquefois le sens d'exécré *(auri sacra fames) ;* de la vient peut-être le sens péjoratif et blasphématoire où il a été pris dans le juron populaire.

Ceux de chez vous qui disent que son emploi constitue un blasphème ne font que constater l'interprétation usuelle reçue, sans prétention à fixer de leur propre autorité la spécification morale de la locution.

Nous avons plusieurs fois touché cette question du blasphème dans nos colonnes. Nous sommes en particulier tombés d'accord avec ceux qui souhaiteraient que les gens se déshabituent de mettre une intention blasphématoire sur telle expression qui en réalité ne l'est pas lorsqu'on la considère en elle-même. Tant que cette harmonie de la grammaire avec la pensée vulgaire ne sera pas réalisée, nous restons, au point de vue casuistique du péché commis, obligés de subir les nécessités de l'usage, de constater donc parfois un blasphème dans une formule qui ne le comporte pas, et *vice versa.*

En admettant qu'il y ait erreur dans l'appréciation péjorative du mot « sacré » *in casu,* il resterait quand même permis, non pas d'*enseigner,* mais de dire qu'il faut en fait s'abstenir de pareille locution, à cause du caractère blasphématoire qui l'accompagne dans l'opinion publique.

Q. — Je me demande si M. Michel n'aurait pas eu quelque somnolence en rédigeant l'article *Hérésie* du *Dict. de Théologie catholique.* Je lis ceci (col. 2232) : «... On peut dire la messe pour la conversion des hérétiques vivants et même à une intention rétribuée par eux, s'il est certain que cette intention est de demander les lumières de la foi. *St-Office,* 19 avril 1837, *Collect.* n° 854. Cette règle ne souffre qu'une exception, c'est le cas où l'hérétique serait *vitandus.* »

Là-dessus, je me reporte au canon 2262, § 2 : « Non prohibentur tamen : 1° Fideles privatim pro eo [excommunicato] orare ; 2° Sacerdotes missam privatim ac remoto scandalo pro eo applicare ; sed, si sit vitandus, pro ejus *conversione* tantum. »

R. — Ajoutons immédiatement, pour plus de clarté, que dans le canon 2262 il s'agit de la participation des excommuniés aux biens spirituels de l'Eglise. Là-dessus, pour reprendre l'expression de notre correspondant, concédons que M. Michel a dormi, ou plutôt c'est l'article qui a dormi, et pendant cinq longues années. L'auteur d'*Hérésie-Hérétique* est heureux qu'une question posée par un abonné de l'*Ami* lui permette, par l'organe de cette excellente revue, d'expliquer pourquoi

l'erreur signalée à propos de la messe appliquée à l'intention de la conversion des *vitandi*, devra se reproduire également en quelques autres passages du même article. Cet article, en effet, était écrit, composé, et prêt à être tiré lorsque la guerre éclata. Pendant la guerre a été publié le *Codex*, lequel a modifié un grand nombre de points du droit ecclésiastique relativement à l'hérésie et aux hérétiques. Il a fallu refondre l'article et le mettre en harmonie avec les exigences du nouveau droit ; travail forcément hâtif et difficile. La révision a été faite avec plus de soin pour la troisième partie, *canonique*. Mais elle a été plus rapide pour la seconde, *morale*, où se trouve le passage incriminé. Ce qui était vrai en 1914, du moins au sentiment de la plupart des auteurs, ne le fut plus en 1919. Et voilà...

Q. — Les canons 2262, § 2, et 1239, ne doivent-ils pas amener des modifications dans les thèses théologiques « de membris Ecclesiæ, » et « extra Ecclesiam nulla salus » ? Ce canon 1239 n'est-il pas intéressant pour le développement du dogme ?

R. — Les canons que vous citez n'intéressent que la discipline et ne touchent en rien le dogme. Nous ne voyons, dans le canon 1239, que la sépulture ecclésiastique accordée aux catéchumènes qui puisse justifier — de loin — votre question. Mais cette discipline est déjà ancienne dans l'Eglise : le Code n'a fait que la reconnaître. Non, de ces canons, aucune modification ne ressort touchant les thèses théologiques *de membris Ecclesiæ*.

LITURGIE

Q. — Permettez-moi de vous poser quelques questions au sujet du reposoir du Jeudi Saint, et de la sainte Réserve que l'on doit conserver jusqu'au Samedi Saint.

1° Le reposoir peut-il être le lieu où l'on conserve en même temps la sainte Réserve (je veux dire, quand on peut faire autrement et que l'on a deux chapelles à sa disposition) ?

2° Dans l'affirmative, l'autel doit-il rester orné de fleurs et de lumières jusqu'au Samedi Saint ?

3° Doit-on s'abstenir de venir prier près de la sainte Réserve, ou vaut-il mieux le faire ? Il semblerait en effet que, pour entrer pleinement dans l'esprit de la liturgie et des événements commémorés, il serait préférable de s'abstenir de tout hommage tant soit peu collectif, d'exercices pieux quoique privés, envers la sainte Réserve, qui n'est plus là comme un objet de culte, mais par mesure de précaution pour les malades qui devraient communier en Viatique.

Tous ces détails sont souvent négligés, peu connus ; chacun agit un peu trop à sa guise, aux dépens, me semble-t-il, de la grande et belle piété liturgique de la Semaine Sainte. Des renseignements un peu complets à ce sujet me rendraient service, et, j'en suis convaincu, à bien des confrères aussi.

R. — Ad I. En principe, le ciboire contenant les saintes Hosties conservées après la messe du Jeudi Saint en vue de l'administration éventuelle du Viatique, ne doit pas être déposé dans le tabernacle du reposoir, avec la sainte Hostie réservée pour la messe des Présanctifiés du lendemain. (S. R. C., 9 déc. 1899, n. 4049, ad 4). La raison en est que, si l'on avait alors à porter la sainte communion à quelque malade, on ne pourrait prendre le ciboire sans distraire les fidèles présents de leurs exercices d'adoration du Saint-Sacrement. (De Herdt).

Il ne faudrait pas non plus garder ce ciboire à un autre autel accessible aux fidèles, dans la même église. (S. R. C., 15 mai 1745, n. 2383). Le Saint-Sacrement s'y trouverait ainsi en même temps à deux autels depuis la messe du Jeudi Saint jusqu'à la messe des Présanctifiés du Vendredi Saint : ce qui, assurément, serait tout à fait irrégulier. (Cf. *Codex*, c. 1268, § 1 ; S. R. C., 21 juil. 1696, n. 1946, ad 3 ; 14 mars 1861, n. 3104, ad 13 ; 15 juin 1883, n. 3577, ad 6). D'autre part, sa présence « officielle » dans l'église entre la messe des Présanctifiés et la fin de la messe du Samedi Saint cadrerait mal avec la liturgie du temps.

C'est donc hors de l'église (S. R. C., 15 mai 1745, n. 2383 ; *Memoriale Rituum*, tit. IV, c. I), c'est-à-dire soit dans une chapelle indépendante et fermée, soit dans un endroit convenable de la sacristie, que, normalement, doivent être conservées, du Jeudi Saint au Samedi Saint, les saintes Hosties destinées aux malades en danger.

Si, comme il peut arriver dans de petites paroisses, on ne dispose, hors de l'église, d'aucun endroit convenable pour y conserver durant ces jours la sainte Eucharistie, le *Memoriale Rituum* (tit. IV, c. II, § III, n. 4) permet que, le Jeudi Saint, on dépose le ciboire dans le tabernacle du reposoir. Mais il suppose qu'on l'en retirera le Vendredi Saint, après la messe des Présanctifiés, pour le porter dans une chapelle aussi à l'écart que possible. (Tit. V, c. II, § V, n. 1).

Enfin, à l'extrême rigueur et dans l'impossibilité de faire autrement, on pourrait laisser le ciboire à l'autel du reposoir jusqu'après la messe du Samedi Saint. (*Ibid.*, n. 9).

Ad II. Dans le cas de force majeure où le ciboire devrait rester à l'autel du reposoir même après la messe des Présanctifiés, on y laisserait quatre cierges allumés depuis la procession qui précède immédiatement ladite messe jusqu'à la fin de celle-ci. (*Mem. Rit.*, tit. V, c. II, § III, n. 11). La messe des Présanctifiés terminée, il suffirait qu'une lampe brûlât jour et nuit devant la sainte Réserve. (*Ibid.*, § V, n. 9).

Quant aux fleurs, elles seraient évidemment hors de saison entre cette messe et celle du Samedi Saint. Il conviendrait aussi d'ôter le parement blanc de l'autel du reposoir et toute ornementation de fête.

Ad III. Il semble en effet plus conforme à l'esprit de la liturgie de s'abstenir, depuis la messe des Présanctifiés jusqu'après la messe du Samedi Saint, de tout exercice collectif de dévotion envers la sainte Eucharistie conservée dans l'église par nécessité. Toutefois, il n'y aurait pas à blâmer un prêtre qui, pour satisfaire sa piété, ferait *privatim* sa visite au Saint-Sacrement.

Il est bien entendu, d'ailleurs, que quiconque passera devant le tabernacle devra, même durant ces jours, faire la génuflexion.

Q. — Voulant faire placer un autel dans notre église, je viens vous demander quelques renseignements sur ce que la Liturgie exige et préfère.

1° Connaissez-vous un livre où je trouverais ce que je désire savoir ?

2° Au cas où il n'y aurait pas de livre de ce genre, pourriez-vous me dire s'il est mieux de mettre un gradin ou deux derrière la table d'autel, pour y placer des chandeliers ?

3° L'exposition sous forme de dôme pour le Saint-Sacrement, au-dessus du tabernacle, doit-elle être fixe ou mobile ; ou bien est-il mieux de n'en pas mettre ?

4° Peut-on mettre des lampes électriques pour éclairer le missel, et les fixer de chaque côté du tabernacle ?

R. — Ad I. Vous consulterez avec profit : Barbier de Montault, *Traité pratique de la construction, de l'ameublement et de la décoration des églises*, t. I, p. 144-157 ; de Conny, *Les cérémonies de l'Eglise expliquées aux fidèles*, p. 31-37 et 41-45 ; Mallet, *L'art chrétien*, p. 163-186. Si vous n'y trouvez pas une réponse explicite à vos questions, vous y acquerrez du moins la notion vraie de l'autel catholique [1].

Ad II. Primitivement, l'autel n'était surmonté d'aucun gradin, et il en est encore ainsi du maître-autel des basiliques majeures de Rome. D'après le Cérémonial des Evêques (liv. I, ch. XII, n. 11), c'est sur la table de l'autel, entièrement recouverte de nappes, que sont placés la croix et les chandeliers : « Tum in superna linea mappæ mundæ tres saltem explicentur, quæ totam altaris planitiem et latera contegant... Supra vero *in planitie altaris* adsint candelabra sex..., in quorum medio locabitur crux... »

Toutefois, même à Rome, — v. g. aux petits autels des basiliques majeures, au maître-autel de la chapelle Sixtine, etc., — il est admis que la croix et les chandeliers soient rangés sur un petit gradin, à la partie postérieure de l'autel. Vous pouvez donc vous conformer à l'usage général, et avoir un petit gradin sur votre autel. Mais un seul suffit pour recevoir la décoration liturgique prévue par le Missel et par le Cérémonial des Evêques. En ajouter d'autres, ce serait donner une importance exagérée à l'accessoire, et surcharger inutilement l'autel au détriment de la dignité de celui-ci [2].

Ajoutons que la tablette de ce gradin doit être plane ; il serait contraire à l'esprit de la Liturgie de disposer les chandeliers de l'autel sur des degrés montant des deux extrémités de la partie postérieure de celui-ci vers le socle de la croix ou vers le tabernacle [1].

Ad III. « L'exposition, n'étant destinée qu'au Saint-Sacrement, est essentiellement mobile. Il importe donc de ne pas la laisser à demeure sur l'autel, où elle gênerait et abriterait intempestivement le crucifix [2]. A Rome, on ne la place qu'au temps voulu, et on l'enlève la fonction terminée. » (Barbier de Montault, *op. cit.*, t. I, p. 199).

C'est ce que l'on doit observer partout. « Cum difficile sit habere thronum expositionis inamovibile, nisi crux ponatur in eo, quæritur : Utrum liceat super tabernaculum erigere inamovibile thronum, seu parvum ciborium fixum pro expositione Ssmi Sacramenti ; an debeat erigi thronus tantummodo propter expositionem, et amoveri post expositionem ? — R. *Negative* ad primam partem ; *affirmative* ad secundam. » (S. R. C., 27 mai 1911, n. 4268, ad 4 ; cf. 11 juin 1904, n. 4136, ad 2).

Ad IV. Plusieurs fois l'*Ami* a eu l'occasion de rappeler que la lumière électrique est expressément interdite à l'autel, même en sus du luminaire liturgique [3]. Il serait absolument inconvenant de fixer au tabernacle des lampes électriques destinées à éclairer le célébrant à l'autel.

Q. — 1° La fête du B. Jean Eudes, fondateur de la Congrégation dite des Eudistes et de l'Ordre de N.-D. de Charité (Refuges, et Bon-Pasteur d'Angers), est célébrée le 19 août avec grande solennité sous le rite double de 2e classe, dans les maisons et les monastères de ses fils et de ses filles.

Dans les diocèses de A., B., C., D., la solennité extérieure de l'Assomption se célèbre le dimanche qui suit le 15 août ; le jeûne et l'abstinence de la vigile de l'Assomption se trouvent de ce fait renvoyés au samedi, veille de la solennité.

En 1922, la fête du B. Jean Eudes tombait le samedi, veille de la solennité extérieure de l'Assomption. Les aumôniers des différents monastères des Refuges et du Bon-Pasteur auraient-ils pu exempter du jeûne et de l'abstinence leurs communautés respectives, en interprétant en leur faveur ce qui est dit au canon 1245, § 1 : « justa de causa, » en raison de la solennité que revêt dans les communautés la fête du Fondateur ?

2° L'aumônier de l'un des monastères a célébré une messe haute le jour même de l'Assomption ; les jeûne et abstinence ont été observés le 14 août, et de ce fait on a célébré, dans le monastère sous sa juridiction, la fête du Bienh. Fondateur avec la splendeur désirée, agapes comprises.

Ceci pouvait-il se faire ? Etait-il nécessaire de célébrer une messe haute, pour légitimer le changement ?

3° En 1923, la fête du B. Jean Eudes, fixée au 19 août, tombait un dimanche. Dans les diocèses de A., B., C., D., elle se trouvait en occurrence avec la solennité extérieure de l'Assomption. Que devait-il être fait dans les monastères de N.-D. de Charité établis dans les diocèses sus-indiqués ?

R. — Ad I. Si, dans les limites de leur autorité respective, ni un curé ni un supérieur de clercs réguliers exempts ne peuvent, même pour une cir-

[1] Pour vous bien pénétrer de la pensée de l'Eglise sur l'autel, relisez dans le *Pontifical* le rite imposant de sa consécration.

[2] « Autrefois l'autel était absolument nu. Son caractère et sa destination ne s'en révélaient peut-être que davantage. Si dans la discipline actuelle on y laisse quelques objets nécessaires, et si on y permet quelques ornements, il ne faut pas dépasser une sage mesure. Dans les grandes basiliques de Rome, on n'y voit que le crucifix et six chandeliers, et aux jours de fêtes deux ou quatre statues ou reliquaires. En France, on parvient à y faire tenir une quantité de chandeliers, de bronzes, de vases de fleurs, etc., à rendre jaloux les étalagistes les mieux montés. Ce pourrait être beau à la devanture d'un magasin ; ce n'est pas beau sur un autel. » (De Conny, *op. cit.*, p. 45, note).

[1] Il convient de remarquer ici que le tabernacle n'est nullement un accessoire nécessaire de l'autel. Il ne doit y en avoir un à demeure qu'à l'autel où l'on conserve habituellement le Saint-Sacrement. (Cf. Barbier de Montault, *op. cit.*, t. I, p. 188).

[2] D'ailleurs un tabernacle qui supporterait une exposition permanente se trouverait ainsi réduit à l'état de socle.

[3] Cf. *Ami* 1923, p. 207 et 682 ; 1924, p. 226 et 352.

constance exceptionnelle, accorder d'une manière générale et universelle la dispense du jeûne et de l'abstinence (*Codex*, canon 1245, §§ 1 et 3) [1], à plus forte raison un aumônier de religieuses n'a-t-il pas qualité pour accorder semblable dispense à tout le monastère confié à ses soins spirituels. Du reste, eût-il qualité pour cela, le motif mis en avant dans le cas présent, — à savoir, l'occurrence de la fête du fondateur de l'Ordre ou de la Congrégation, — ne serait pas suffisant pour légitimer la concession d'une commune dispense [2], et donc il ne saurait être pris en considération.

Ad II. C'est pour votre lointain pays tout entier, sans en excepter les Refuges, que le jeûne normalement attaché à la vigile même de la fête de l'Assomption, se trouve reporté d'office à la veille du dimanche où, par indult, sera célébrée la solennité transférée de cette fête. (Cf. St-Off., 22 nov. 1879; Coppin et Stimart, *S. Liturgiæ Compend.*, n. 92). De fait, il y aurait trop d'inconvénients pratiques à une divergence d'observance dans une même localité, sur ce point de discipline. Aussi, peu importe que, dans la chapelle de quelque maison pieuse, l'Assomption ait été solennisée au jour même de l'incidence : on devra quand même, dans cette maison, se conformer à toute la contrée pour observer le jeûne du samedi suivant.

Ad III. Sauf disposition contraire dans l'indult de concession d'une solennité transférée en faveur d'un pays, cette solennité est purement facultative dans les oratoires semi-publics. (Cf. S. R. C., 27 mai 1911, n. 4269, ad 9). Or, tel est sans doute l'oratoire principal des monastères de N.-D. de Charité. (Cf. S. R. C., 23 janv. 1899, n. 4007). Par conséquent, lorsque la fête du Bienh. Jean Eudes (19 août) tombe un dimanche, il est loisible d'y célébrer solennellement ce jour-là ladite fête et d'y omettre la solennité transférée de l'Assomption.

Q. — Est-il permis de faire célébrer l'office du Samedi Saint par deux célébrants distincts, le vicaire s'acquittant de toute la première partie (bénédiction du feu nouveau, lecture des prophéties, etc.), et le curé disant ensuite la messe ?

Cette manière de procéder ayant paru à certains de nous une innovation, ou du moins une pratique en opposition avec le cérémonial accoutumé, nous aimerions à recevoir de l'*Ami* une décision autorisée.

R. — Une telle manière de procéder est inadmissible.

Le Missel (rubriques spéciales du jour), le Cérémonial des Evêques (liv. II, ch. XXVIII) et le *Memoriale Rituum* (tit. VI, cap. II) supposent que toute la fonction du matin du Samedi Saint est accomplie par un seul et même prêtre.

On peut, il est vrai, tolérer que, là où c'est la coutume, un prêtre autre que le célébrant de la messe fasse, ce jour-là, la bénédiction du feu nouveau et des grains d'encens [1]. (S. R. C., 12 nov. 1831, n. 2684, ad 8). Mais là s'arrête la tolérance. Pour la procession du *Lumen Christi*, la lecture des prophéties à l'autel et la bénédiction de l'eau baptismale, il faut de toute nécessité le même célébrant que pour la messe qui les suit. (S. R. C., 1er sept. 1838, n. 2783, ad 1). Bien plus, c'est le même diacre qui doit assister le célébrant durant toute la fonction, y compris la messe. (S. R. C., 12 nov. 1831, n. 2684, ad 8 ; 22 juillet 1848, n. 2965, ad 3).

Q. — Dans le sacrement d'Extrême-Onction, l'onction des reins, d'après le canon 947, § 2, est toujours omise.

Un malade la demande : peut-on la lui faire ?

R. — La formule employée dans le canon allégué est nettement et absolument prohibitive : « Unctio renum *semper omittatur*. » La teneur de ce canon eût été autre si, tout en supprimant pour tous l'*obligation* de l'onction des reins, le législateur avait entendu maintenir la *faculté* de la faire du moins aux hommes [2].

Il ne peut donc pas être permis désormais, sous quelque prétexte que ce soit, de leur faire cette onction. Tel est aussi l'avis des *Ephemerides liturgicæ* (1921, p. 258).

Q. — Un religieux m'affirme que dans beaucoup d'églises, même importantes, même de religieux divers, — lesquels, pourtant, sont aussi tenus à observer les rubriques, — on emploie impunément l'électricite pour la lampe du sanctuaire : ce qui est, en effet, très commode, très propre, très économique, et aussi symbolique sans doute que le pétrole partout toléré... Alors ?

R. — Veuillez vous reporter au nº de l'*Ami* du 25 octobre 1923. Vous y verrez (p. 682) qu'eu égard aux circonstances difficiles que nous traversons actuellement et pour toute leur durée, la S. C. des Rites a, le 23 février 1916, autorisé les Ordinaires à permettre d'employer au besoin, et *à défaut de mieux* [3], la lumière électrique pour la lampe du Saint-Sacrement.

Et lorsque, par la suite, vous verrez ainsi briller cette lumière devant le tabernacle dans des églises de séculiers ou de réguliers, vous vous direz charitablement que, sans doute, les recteurs de ces églises se sont trouvés dans les conditions voulues pour, avec l'assentiment de l'Ordinaire, bénéficier de la tolérance temporaire accordée par la S. C. des Rites [4].

[1] En ce qui concerne le curé, cf. *Ami* de 1920, p. 213 et 214.

[2] Ce motif ne ressemble aucunement aux motifs de dispense générale du jeûne et de l'abstinence prévus dans le § 2 du canon 1245 ou dans la circulaire de la S. C. du Concile du 2 mai 1912. (Cf. *Ami*, 1912, p. 510).

[1] « Dans ce cas, dit le P. Hægy (*Manuel de liturgie*, t. II, p. 111, note), ce prêtre ferait la bénédiction d'une façon privée, et assisté seulement de clercs en surplis. »

[2] Comparer ce § 2 du canon 947 avec ce qui est dit au § 3 du même canon, au sujet de l'onction des pieds.

[3] Remarquez qu'évidemment une veilleuse entretenue avec de l'huile minérale (pétrole ou essence de pétrole) se rapproche davantage d'une veilleuse entretenue avec de l'huile d'olive, — aliment normal de la lampe du Saint-Sacrement, — que ne s'en rapproche la lumière électrique.

[4] La preuve qu'il s'agit là uniquement d'une *tolérance* temporaire et exceptionnelle, c'est que le canon 1271, dont l'objet est précisément la lampe du Saint-Sacrement, ne fait aucune allusion à la possibilité d'y employer la lumière électrique.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 9 julii 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e série) N° 29 17 JUILLET 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Après tant de travaux faits en ces derniers temps, on semble de plus en plus d'accord pour regarder l'état mystique comme le couronnement normal de la vie spirituelle, et on l'explique, non plus, comme on l'a trop fait, par des privilèges, par des faveurs extraordinaires, ressemblant aux grâces *gratis datæ*, mais par des grâces actuelles données pour la sanctification des âmes. Comme le disait l'*Ami du Clergé* le 2 août 1923 (p. 495) : « La masse écrasante des faits et des textes cités en faveur de l'opinion traditionnelle détermine un mouvement général favorable à cette manière de voir. »

Mais quelle est donc la différence entre ces grâces actuelles qui produisent l'état mystique et celles qui ne le produisent pas ?

R. — Le mot « mystique » est de nos jours employé dans des sens différents et souvent très impropres, surtout par les écrivains profanes. Mais le sens traditionnel est très clair : ce mot, que l'on trouve déjà chez Marc l'Ermite (*P. G.*, t. 65, col. 1053, 1056) et surtout chez Denys, a été créé pour distinguer de la science spéculative obtenue par l'étude, par les raisonnements, la connaissance plus haute donnée directement par Dieu aux âmes pleinement fidèles. C'est en effet une connaissance mystérieuse : et parce qu'elle vient mystérieusement à l'âme, en dehors des recherches et des considérations, et parce qu'elle est plutôt négative, faisant voir Dieu comme l'Etre incompréhensible. C'est un fait reconnu de tous que des âmes très simples, mais très généreuses, ont de Dieu une idée plus haute que de savants théologiens, si ceux-ci ne sont pas des hommes parfaitement renoncés. Ces derniers peuvent raisonner leurs assertions, expliquer leurs concepts, et quand ils veulent communiquer leur science, ils trouvent des mots pour exprimer nettement leur pensée ; leur science ne peut être appelée mystérieuse et cachée. Au contraire, la connaissance mystique ne se raisonne pas : elle est générale, indistincte. « Dieu ! Dieu ! » dira le mystique, et ce mot lui fera penser plus qu'il ne peut exprimer.

A cette connaissance confuse, qui est à la base de l'état mystique, se joignent, est-il besoin de le dire ? des connaissances distinctes et très lumineuses des vérités que la foi enseigne.

Nous ne répéterons pas ce que nous avons dit déjà des lumières ainsi accordées aux âmes qui s'appliquent au total renoncement (voir *Ami* du 3 janvier, p. 5). Insister serait superflu.

Or cette science vient par l'amour ; tous les grands mystiques l'ont remarqué. « Cette science savoureuse, dit S. Jean de la Croix, c'est la *théologie mystique*, cette science secrète de Dieu, que les spirituels nomment contemplation, science très savoureuse, parce que c'est une science toute d'amour : c'est l'amour qui l'enseigne, c'est l'amour qui la rend savoureuse. Dieu lui-même communique cette science et il la communique dans l'amour avec lequel il se donne. Elle est savoureuse pour l'entendement ; elle est savoureuse pour la volonté, car elle est renfermée dans l'amour qui appartient à la volonté [1]. »

Certes, amour et connaissance ne vont pas l'un sans l'autre ; ils font corps, et ils se renforcent mutuellement : la connaissance étant plus élevée excite l'amour ; l'amour étant plus pur, plus intense, donne à l'âme une paix, une satisfaction profonde ; l'âme goûte son Bien-Aimé qui lui communique cet amour, et elle apprend par là à mieux le connaître, comprenant qu'il est immensément doux.

C'est donc l'amour qui est ici l'élément dominant. Expliquer ce qu'est cet amour ainsi communiqué par Dieu, c'est expliquer ce que sont les grâces mystiques, ce qu'est l'état mystique.

Ici encore, nous partirons des données de l'expérience. Il sera facile de montrer ensuite que ce qui se passe de nos jours dans les âmes fidèles a été remarqué dans les siècles passés, et que c'est là ce que décrivent les auteurs mystiques.

On peut distinguer trois modes ou trois degrés de l'amour : l'amour cherché, l'amour excité, l'amour passif.

L'amour le plus simple s'exerce quand une occasion se présente, quand le devoir s'impose de s'approcher de Dieu et de lui offrir des hommages. Ainsi, quand vient l'heure de la prière, l'âme chrétienne produit des actes surnaturels : elle se met en présence de son Dieu, elle se rappelle les grandeurs, les bontés divines, elle s'efforce de rendre au Seigneur ses devoirs d'adoration, de remerciement, de propitiation, d'amour. C'est *l'amour cherché*.

A ce simple exercice de l'amour viennent souvent se joindre des secours spéciaux, des grâces de surcroît. Une illumination passagère est produite

[1] *Cantiq. spirit.*, Str. 27. Edition 1re : Str. 18. P. 555 de l'édition critique.

par Dieu dans l'intelligence, illumination qui fait mieux saisir une vérité particulière, par exemple : c'est une folie de ne pas préparer son éternité ; avant tout il faut obéir à Dieu, il a tant de droits à notre obéissance ; telle souffrance que Jésus a endurée pour moi a été effroyable, etc. En même temps, des inspirations sont données à la volonté : pieux désirs, attraits surnaturels, élans affectifs. Ces motions divines sont indélibérées et passagères, mais l'âme, soutenue par Dieu, en profite, raisonnant, tirant des conclusions, prenant des résolutions, que ces lumières et ces attraits facilitent et renforcent. Elle produit alors des actes délibérés plus parfaits que ceux qu'elle aurait pu produire si elle n'avait pas eu ces motions divines, ces instincts spéciaux. Souvent alors, la lumière étant plus vive, l'amour ainsi stimulé étant plus ardent, la partie sensible est suavement émue. Tel est *l'amour excité.*

Certains auteurs pensent qu'il y a là exercice des dons du Saint-Esprit, car, disent-ils, ces actes indélibérés passagers viennent directement de l'Esprit-Saint et non du jeu des vertus infuses. D'autres refusent d'y voir les dons, parce que, s'il y a des illuminations et des inspirations indélibérées, comme elles sont momentanées et comme l'âme, pour en profiter, doit continuer d'employer le mode humain, s'appuyant sur les considérations qui la frappent, sur les représentations imaginatives qui l'émeuvent, ils pensent que ces grâces ne doivent pas être attribuées aux dons du Saint-Esprit.

Au-dessus de ce mode d'amour il en est un que l'on doit appeler *l'amour passif :* il est reçu de Dieu, non en puissance mais en plein exercice ; il n'est pas seulement dû à une excitation momentanée accompagnant et facilitant de pieuses considérations, il persiste par lui-même. Il n'est pas délibéré, car ce ne sont pas les considérations qui le font naître. Si le soin que prend l'âme de se recueillir, si les pensées qu'elle cherche à avoir la disposent à le recevoir en écartant les obstacles, qui sont les distractions volontaires, ces efforts ne sont qu'une disposition, ils ne sont pas la cause, le principe de cet amour. C'est Dieu lui-même qui le produit ; il met dans la volonté une impulsion, un attrait qui porte l'âme vers Celui qu'elle sent être son Bien total, et il la tient unie à Lui. Mais si l'âme reçoit cet attrait, subit cette action unissante, elle y donne son plein consentement ; elle est très heureuse de recevoir cet amour, elle s'y abandonne de grand cœur, avide qu'elle est de toujours plus aimer. Alors la motion divine n'est pas passagère ; elle est prolongée. De l'aveu de tous, il y a là exercice des dons du Saint-Esprit [1].

Voilà donc ce que nous enseigne l'expérience, voilà ce que constatent dans les âmes fidèles ceux qui s'appliquent à découvrir les voies de la grâce. Nous avons montré précédemment comment, même aux époques où la mystique était en défaveur, les meilleurs auteurs ont signalé ces changements si importants dans la vie spirituelle *(Ami* du 3 janvier, p. 5 sq.). Ils ont remarqué que, lorsqu'une âme simplement croyante commence à faire, pour mieux servir Dieu, quelques efforts, elle reçoit d'abord des lumières distinctes, qui lui font mieux saisir les vérités chrétiennes, des attraits pour la vertu, qui la touchent, qui la délectent, et commencent à la détacher des jouissances inférieures et des plaisirs profanes : c'est *l'amour excité,* ce sont les consolations sensibles, qui, d'après les Saints, introduisent l'âme dans la vie de piété, dans la voie illuminative.

Plus tard, si cette âme s'applique avec constance au renoncement total, contrariant autant qu'elle le peut les attraits naturels et cherchant à renoncer a tout ce qui satisfait la nature, à tout ce qui est voulu par elle et non pas par Dieu, même dans les choses qui en elles-mêmes paraissent innocentes; l'action de la grâce devient beaucoup plus profonde et plus puissante : ce n'est plus dans des considérations particulières que l'âme puise son amour ; il lui est communiqué directement, et cet amour persistant la tient vraiment unie à Dieu. Elle vit en présence de Dieu : même au milieu de ses travaux, elle ne sort pas d'une disposition d'amour qui influe sur toute sa conduite, qui imprègne tous ses actes, qui lui rend plus facile la pratique des vertus.

Quand la grâce prend cette nouvelle forme, les rapports avec Dieu se modifient et l'oraison devient beaucoup plus simple. Entre l'oraison affective, que produit l'amour excité, et l'oraison où domine l'amour passif, nous ne voyons pas d'autre genre d'oraison. Il est vrai qu'au début et pendant une période intermédiaire les deux peuvent se mêler, les grâces d'amour passif n'étant encore données que dans une faible mesure ; mais si l'âme continue ses efforts, s'appliquant à ne refuser aucun sacrifice et supportant amoureusement les épreuves, après une période plus ou moins longue, la grâce opère plus puissamment et l'oraison devient manifestement l'oraison d'union amoureuse.

Il sera facile maintenant de montrer que cet amour passif, que connaissent si bien ceux qui se donnent à Dieu de tout leur cœur, est décrit par les docteurs et qu'il forme l'élément fondamental des divers états mystiques.

On sait que, quand ils parlent des dons mystiques, les maîtres les disent très justement exprimés par le mot de Denys : πάθων θεια, *patiens divina.* S. Thomas, qui, outre sa science si sûre, avait une grande expérience des états mystiques [1], explique quatre fois ces mots célèbres, et l'explication que toujours il en donne concorde parfaitement avec l'enseignement des autres grands mystiques. « Passio divinorum ibi dicitur affectio ad divina et conjunctio ad ipsa per amorem. » (1ª 2æ, q. 22, a. 3, ad 1). « Passio illa, de qua loquitur

[1] Cet amour persistant, qui est indélibéré et libre, sera analysé différemment par les théologiens selon qu'ils admettent ou non la prédétermination physique ; mais si l'analyse diffère, l'existence de cet amour non raisonné et libre n'est pas contestée et ne peut pas l'être.

[1] Cf. *Vie Spirituelle,* juillet 1923.

Dionysius, nihil aliud est quam simplex apprehensio. Ex ipsâ enim divinorum affectione provenit manifestatio eorumdem. » *(De Veritate,* q. 26, a. 3, ad 18). Enfin dans son commentaire des *Noms divins,* il donne expressément cette même explication : « Non solum discens, sed et patiens divina, id est, non solum divinorum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo eis unitus per affectum. » (Voir encore III *Sent.,* d. 15, q. 2, a. 1). Ainsi ce divin que l'âme ressent, n'est autre chose que de l'amour, ou amour suave, ou amour ardent, ou amour douloureux ; c'est Dieu qui l'opère, si bien qu'en le ressentant, c'est l'action divine, c'est le divin que l'on ressent.

Ne pouvant citer tous les maîtres qui donnent le même enseignement, rappelons du moins ce que ne cesse de redire S. Jean de la Croix, dont nous avons déjà cité un passage frappant. Il définit la contemplation « une science d'amour, une connaissance amoureuse de Dieu infuse [1], *noticia infusa de Dios amorosa,* qui éclaire l'âme et en même temps l'embrase d'amour pour l'élever jusqu'à Dieu. » *(Nuit,* II, 18). « Dieu, dit-il ailleurs, ne communique jamais la sagesse sans y joindre l'amour ; c'est par l'amour qu'il la répand dans l'âme. » *(Nuit,* II, 12). Quand Dieu commence à mettre l'âme dans l'état de contemplation, « c'est lui qui agit et l'âme qui reçoit... Dieu lui donne dans la contemplation les biens spirituels, qui sont la connaissance et l'amour joints ensemble. » *(Vive Flamme,* Str. III, vers 3, § 5). « Dieu alors lui communique une connaissance amoureuse, ou une sorte de connaissance dont la clarté et la chaleur [2] sont inséparables. Aussi l'amour de la volonté a-t-il précisément les mêmes qualités que la connaissance de l'entendement. De même, en effet, que la connaissance est générale et obscure, l'entendement ne parvenant pas à comprendre distinctement ce qu'il saisit, de même la volonté aime d'un amour général et confus. » *(Ibid.,* § 10). On pourrait citer beaucoup d'autres passages du saint auteur, notamment ceux où il explique *ex professo* quel est l'élément constitutif de l'état mystique (il dit : la théologie mystique). Nous en avons déjà cité un, mais cinq autres fois le saint répète cette même explication ; toujours il déclare que la théologie mystique est cet amour que Dieu verse dans l'âme en l'enveloppant dans une connaissance générale et indistincte, qui donne une haute idée de Lui.

Cet amour ainsi communiqué par Dieu est, d'après S. Jean de la Croix, bien plus élevé que celui que nous avons appelé *l'amour excité.* Le Saint parle souvent des grâces consolantes et réconfortantes que le Seigneur donne aux commençants par le moyen des considérations et des représentations ; il reconnaît que ces grâces de surcroît, ces illuminations, ces inspirations, sont des secours très utiles aux âmes faibles, et que l'amour ainsi excité est méritoire et précieux ; mais il ne cesse de redire que l'âme doit renoncer à ce procédé du raisonnement et de la méditation quand elle reçoit la connaissance amoureuse infuse, l'amour passif.

Ecoutons maintenant sainte Thérèse. Le point dominant de sa doctrine est précisément la distinction qu'elle fait et à laquelle elle revient souvent, entre les sentiments d'amour que nous pouvons *acquérir* en faisant agir l'entendement, et ceux que nous ne pouvons nous donner, quelques efforts que nous fassions. Les sentiments de tendresse acquise supposent bien les grâces adjuvantes, c'est-à-dire les illuminations qui rendent plus claires les vérités de la foi, et les inspirations qui touchent la volonté et provoquent les émotions sensibles ; mais ces grâces sont comme liées aux efforts de l'âme, laquelle, comme sainte Thérèse le rappelle à maintes reprises, agit alors à son ordinaire, réfléchissant et se déterminant. L'amour est excité, mais il est produit et il s'exerce selon le mode humain. Sainte Thérèse le compare à l'eau que l'on fait venir de loin par les aqueducs et par le travail de l'art. *(IVe Demeure,* ch. II). Autre est l'amour qui s'exerce dans les oraisons que la sainte appelle surnaturelles, parce que, dit-elle, nous ne pouvons les acquérir ; cet amour elle le compare à l'eau qui « jaillit de la source même, qui est Dieu... Cette eau coule de notre fond le plus intime, avec une paix, une tranquillité, une suavité très grande. Mais d'où vient-elle et comment, je ne le sais pas. » « La volonté, sans savoir comment elle se rend captive, se laisse emprisonner par Dieu : ô mon Maître, votre amour ne nous laisse plus la liberté d'aimer autre chose que vous. » *(Vie,* XIV). « Cette oraison est une étincelle du véritable amour : en la donnant, Dieu veut faire comprendre ce qu'est cet amour. » *(Vie,* XV).

S. François de Sales a décrit non moins clairement l'amour passif. Il distingue les affections naturelles, qui procèdent du discours que nous faisons selon l'expérience des sens, les affections raisonnables formées sur le discours tiré des sciences humaines, et les affections chrétiennes qui proviennent des discours faits selon la foi, discours tirés de la doctrine de N.-S., qui nous fait chérir les vertus surnaturelles. « Enfin il y a des affections qui ont leur origine *du simple sentiment et acquiescement que l'âme fait à la vérité et volonté de Dieu...* Ces affections du suprême degré sont nommées divines et surnaturelles, parce que *lui-même les répand en nos esprits* et qu'elles regardent et tendent en Dieu, sans l'entremise d'aucun discours. » *(Amour de Dieu,* I, 5). « De sorte qu'en la partie supérieure de la raison il y a deux degrés, en l'un desquels se font les discours qui dépendent de la foi et lumière surnaturelle, et en l'autre se font les

[1] Tout surnaturel est infus, personne ne le conteste ; mais ce qui, ici, est mis directement dans l'âme, c'est l'exercice de la foi et de l'amour. Dans les autres cas l'*habitus* de foi, l'*habitus* de charité sont infus, mais l'âme qui en use n'abandonne pas la voie naturelle des considérations et des raisonnements : il y a donc travail de sa part. Dans le cas présent, Dieu agit sans tenir compte du procédé normal, du jeu habituel et naturel des facultés, il verse lui-même la foi et l'amour en exercice. C'est ce que veut exprimer S. Jean de la Croix en disant que la connaissance amoureuse est infuse.

[2] La chaleur représente l'amour.

simples acquiescements de la foi, de l'espérance et de la charité. » *(Ibid.,* 12). Et tout ce que le saint docteur dit plus loin de la contemplation concorde avec cette doctrine ; car la contemplation se fait sans discours ; « elle présuppose qu'on a trouvé Dieu et son saint amour, qu'on en jouit et qu'on s'y délecte. » L'âme y est recueillie, mais ce recueillement « nous ne le faisons pas de nous-mêmes..., il n'est pas en notre pouvoir de le faire quand nous voulons et ne dépend pas de notre soin, mais Dieu le fait en nous quand il lui plaît par sa très sainte grâce... La seule volonté ne fait autre chose que de recevoir l'aise et la satisfaction que la présence du Bien-Aimé lui donne. » *(Ibid.,* VI, 6, 7, 8). « Le lait, dit-il encore, en commentant ces paroles : *Tes mamelles surpassent le vin,* le lait, qui est une viande cordiale et toute d'amour, représente la *science et la théologie mystique,* c'est-à-dire le doux savourement (joie d'amour) que l'esprit REÇOIT lorsqu'il médite les perfections de la bonté divine, mais le vin signifie la science ordinaire et ACQUISE, qui se tire à force de spéculations sous le pressoir de plusieurs arguments et disputes. » *(Ibid.,* V, 2). C'est bien l'amour passif et non l'amour excité, qui est pour S. François de Sales l'élément caractéristique de l'état mystique et contemplatif.

S. François de Sales a distingué les diverses parties de l'âme et noté que les opérations les plus simples de la foi et de l'amour, qui consistent en un simple acquiescement à la vérité et à la volonté de Dieu, et qui sont mises dans l'âme par Dieu lui-même, sont dans la partie suprême. Cette distinction et cette attribution des actes mystiques à la partie suprême sont classiques. Parmi les docteurs, les uns parlent de la cime de l'âme, les autres du fond de l'âme : tous veulent signifier que ce n'est pas dans cette partie de l'âme où se font les raisonnements que s'accomplissent les opérations mystiques ; et ceci suppose encore l'amour *passif,* qui est irraisonné, et non l'amour *excité,* que produisent les considérations.

Sans employer ces mots classiques, un grand contemplatif qui était aussi un directeur expérimenté, le Vén. Libermann, a fait la même remarque. Après avoir décrit les désirs de jouissances sensibles que l'âme déjà pieuse éprouve dans sa partie inférieure, les élans affectueux, mais aussi les agitations qui s'y produisent, il ajoute : « Quand les puissances supérieures se fortifient, elles commencent à ne plus y faire attention, et il s'établit peu à peu comme une espèce de séparation entre les deux : les puissances supérieures *s'unissent à Dieu par la contemplation,* et les sens n'ont plus aucun pouvoir sur elles. » *(Ecrits spirit.,* p. 226). C'est donc l'amour passif et non l'amour excité.

Disons encore que les conseils sur l'oraison donnés par sainte Jeanne de Chantal à ses Filles supposent que celles-ci avaient reçu de Dieu l'amour passif : si elles ne l'eussent pas reçu, elles n'auraient ni dû ni pu se maintenir dans l'oraison tranquille et silencieuse qu'elle leur recommandait. Et en effet n'a-t-elle pas dit : « N.-S. CONDUIT quasi toutes les Filles de la Visitation à l'oraison d'une très simple unité (union) et unique simplicité de la présence de Dieu par un entier abandon d'elles-mêmes à sa sainte volonté [1] » ?

* * *

L'amour passif est donc celui qui s'exerce dans l'état mystique. Il nous reste à montrer — et ce sera facile — que c'est lui que l'on trouve dans les diverses variétés de cet état.

Car il s'en faut que les grâces mystiques opèrent toujours de la même manière, que cet amour passif produise toujours les mêmes effets. L'amour passif est souvent d'une grande douceur. De ceci tous conviennent, et même des écrivains peu expérimentés se sont imaginé que toute contemplation mystique procure à l'âme des joies très vives, qu'on y goûte toujours les suavités de la divine présence : ce qui est une grosse erreur.

Quelques citations suffiront pour montrer que ces joies goûtées dans la contemplation sont des joies d'amour. S. Bernard, dans son traité *De la conversion,* invite les clercs à désirer les biens célestes, le paradis des délices intérieures : *paradisum voluptatis internæ.* « S'ils le cherchent, ils trouveront ce paradis, ce parterre embelli des plus aimables fleurs, où l'on respire une fraîcheur charmante... Là on goûte avec une sainte avidité les délices incomparables de l'amour. » « Ce très suave amour de notre Dieu, dit sainte Thérèse, entre dans l'âme et y répand une satisfaction profonde, sans que l'on sache d'où provient un si grand bien. » *(Pensées sur le Cantique,* IV).

L'amour passif consolant produit souvent la contemplation, entendue au sens strict du mot, c'est-à-dire le repos de l'intelligence, qui se contente d'un simple regard sur Dieu, et la simple adhésion de la volonté, ne comportant que peu d'actes distincts [2]. On se contente alors d'aimer silencieusement. « N.-S., dit S. François de Sales, prononçant quelque secrète parole de son amour, ou répandant l'odeur du vin de sa dilection plus délicieuse que le miel, ou bien évaporant les parfums de ses vêtements, c'est-à-dire quelques sentiments de ses consolations célestes en nos cœurs, et par ce moyen leur faisant sentir sa très aimable présence, il retire à soi toutes les facultés de notre âme, lesquelles se ramassent autour de lui et *s'arrêtent en lui* comme en leur objet très désirable. » *(Amour de Dieu,* VI, 7).

L'amour passif peut mettre l'âme dans un état très différent du repos contemplatif. Ainsi sainte Thérèse décrit le sommeil des puissances, où « la consolation, la suavité, la jouissance (produites certainement par l'amour passif) sont incompara-

[1] Réponses sur le Coutumier.
[2] Nombre d'auteurs, par exemple S. Jean de la Croix, étendent beaucoup le sens du mot *contemplation,* entendant par là toute grâce d'amour mystique, qu'elle produise ou non le repos de l'esprit et du cœur.

blement plus grandes que dans l'état précédent (oraison de repos ou quiétude). Ce sont alors mille paroles de louanges qui montent vers Dieu, mais sans ordre... Ces louanges, l'âme aspire à les faire retentir bien haut ; elle est hors d'elle-même, en proie à une agitation délicieuse. Elle dit mille saintes folies. » *(Vie,* XIV). Le P. Doyle, saint jésuite irlandais tué au front pendant la guerre, faisait des oraisons jaculatoires en si grand nombre, qu'on se demande comment cela lui était possible. Certes, c'était bien l'amour passif qui le pressait d'épancher ainsi ses sentiments ; il n'avait besoin, pour ce faire, d'aucune considération, mais l'amour passif ne produisait pas chez lui le repos contemplatif.

Dans les deux variétés que nous venons de décrire, les deux autres puissances, comme le dit sainte Thérèse, sont unies à la volonté : intelligence, volonté, mémoire, sont tout occupées de Dieu. Mais, continue la sainte : « Parfois, pendant que la volonté est unie à Dieu, les autres puissances peuvent la gêner considérablement. » *(Vie,* XIV). « Dieu, qui donne cette paix, déclare aussi S. François de Sales, ne l'ôte pas pour tels mouvements nécessaires (tousser, cracher, respirer), ni pour les distractions et divagations de l'esprit, quand elles sont involontaires ; et la volonté, étant une fois bien amorcée à la présence divine, ne laisse pas d'en savourer les douceurs, quoique l'entendement ou la mémoire se soient échappés et débandés après des pensées étrangères et inutiles. » *(Amour de Dieu,* VI, 10).

Si c'est au moment de l'oraison que ces puissances volages s'échappent sur d'autres objets, l'âme en éprouve des tiraillements pénibles. Si, au contraire, c'est au moment où ces puissances sont appliquées à des occupations légitimes, l'âme est heureuse de constater que sa volonté demeure étroitement unie à Dieu par l'amour.

« Il arrive quelquefois *et même souvent,* dit encore sainte Thérèse, que la volonté seule est unie à son Dieu et goûte dans une paix profonde les délices de cette union, pendant que l'entendement et la mémoire gardent assez de liberté pour s'occuper d'affaires et s'appliquer à des œuvres de charité. » *(Vie,* XVII). Oui, ceci arrive très souvent aux âmes mystiques. Ici encore, il est évident que ce n'est pas l'amour acquis par de laborieuses considérations qui s'exerce ; si l'amour prenait son principe dans des considérations de l'entendement, il ne pourrait subsister, l'entendement se livrant à des pensées toutes différentes, et les personnes qui ne sont pas dans l'état mystique le savent bien et en gémissent. Mais quand c'est, comme le dit S. François de Sales, Dieu lui-même « qui donne cette paix » et l'amour passif qui la produit, il continue de tenir l'âme unie à Lui par l'amour, même au milieu de ses travaux.

Dans les diverses variétés que nous venons de signaler, l'amour passif est savoureux. Il ne l'est pas toujours. Tauler exalte beaucoup la foi nue, et par là il désigne un état où l'âme demeure unie à Dieu sans sortir de la sécheresse. S. Jean de la Croix remarque que parfois l'âme ne constate en elle la connaissance amoureuse infuse qu'à ce signe qu'elle n'éprouve aucun plaisir à penser à autre chose : il lui suffit de se tenir en présence de Dieu. « Quelquefois, dit S. François de Sales, ni l'âme n'ouit son Bien-Aimé, ni elle ne lui parle, *ni elle ne sent aucun signe de sa présence.* » Et cependant elle peut se maintenir en cette divine présence « par un très simple acquiescement au bon plaisir divin. » *(Amour de Dieu,* VI, 11). Parlant de l'oraison de simple présence, sainte Jeanne de Chantal, qui, le plus souvent, la pratiquait parmi de grandes aridités, écrivait : « Cette manière d'oraison a en sa simplicité une grande force pour porter les âmes au total dénûment d'elles-mêmes, bien que, pour l'ordinaire, elle soit destituée de goûts et de satisfactions sensibles [1]. » *(Lettre* à Guy-Lasnier).

Dans cet état aride, décrit par ces grands mystiques, état qui se rencontre souvent, plus souvent, nous a-t-il semblé, dans les Ordres purement contemplatifs que dans ceux où les souffrances de l'apostolat se joignent aux épreuves intimes, il y a certainement et cette très haute idée de Dieu qui ne s'acquiert point par l'étude, et cet amour que Dieu met et maintient dans l'âme : sans cela ce serait témérité et sottise de vouloir se tenir dans le repos et le silence.

Ceux qui sont dans l'état d'union aride, bien qu'ils ne sentent pas leur union comme ceux qui reçoivent un amour savoureux, vivent toutefois dans la présence de Dieu ; leur âme est toujours orientée vers lui et à toute occasion s'élèvent de leur cœur des actes très simples, parfois à peine aperçus, par lesquels ils s'unissent à la divine volonté ou bien ils sollicitent lumière et force.

Les épreuves mystiques que S. Jean de la Croix a appelées la nuit des sens et la nuit de l'esprit, dans lesquelles l'âme, au lieu de jouir de la présence du Bien-Aimé, souffre de son absence, sont encore l'effet des grâces de connaissance et d'amour de Dieu infus. « Par nuit obscure, dit le saint auteur, nous entendons la contemplation, qui produit chez les spirituels deux genres de ténèbres ou de purifications, selon qu'elle affecte la partie sensible ou la partie spirituelle. » *(Nuit,* I, 8). Après

[1] Cette oraison d'une très simple union à laquelle, disait sainte Jeanne de Chantal, N.-S. conduisait quasi toutes les Visitandines, ce qui était, ajoutait-elle, un grand don de Dieu, requérant une reconnaissance infinie, a été présentée comme le type de la contemplation acquise !!... Inutile de réfuter une erreur aussi manifeste. Du reste, l'accord semble être fait aujourd'hui sur cette contemplation acquise. Dans un article de la *Vie spirituelle* (juillet 1923), article que la *Revue ascétique et mystique* (janvier 1924) déclare excellent, et à juste titre, le P. Gabriel de Ste-Marie-Mad. rappelle que les grands mystiques, quand ils parlent de contemplation, paraissent toujours avoir en vue la contemplation infuse, et que par contemplation acquise les auteurs carmes ont voulu désigner une oraison affective simplifiée, donc où s'exerce l'amour excité, l'oraison active de recueillement décrite par sainte Thérèse *(Chemin,* 28). Ce n'est pas un terme où l'âme doive se reposer, mais un genre d'oraison qui prépare à la contemplation infuse et à la vie mystique, laquelle est, d'après toute l'école carmélitaine, le plein développement de la vie surnaturelle. Le P. Jérôme de la Mère de Dieu, dans de remarquables articles de la *Vie spirit.* (janvier et mars 1924), a fait écho à son confrère. De même encore le P. Théodore de St-Joseph dans l'*Essai sur l'oraison selon l'Ecole carmélitaine* (Bruges, 1923).

avoir dit que dans la nuit des sens, l'âme dans sa partie spirituelle reçoit force et courage de l'aliment intérieur qui lui est donné, il ajoute : « Cet aliment est un commencement d'obscure et sèche contemplation, qui demeure secrète et cachée pour celui-là même qui la possède... Dieu alors commence à se communiquer, non plus par les sens, comme auparavant, au moyen du raisonnement... mais au moyen du pur esprit... dans un acte de simple contemplation. » *(Nuit,* I, 9).

Voici maintenant comment S. Jean de la Croix explique la nuit de l'esprit : « Cette nuit obscure est une influence de Dieu dans l'âme, qui la purifie de ses ignorances et de ses imperfections habituelles, tant naturelles que spirituelles. Les contemplatifs l'appellent contemplation infuse ou théologie mystique. Là Dieu instruit secrètement l'âme, il l'instruit en perfection d'amour, sans qu'elle-même fasse rien, sans qu'elle comprenne en quoi consiste cette contemplation infuse. En tant qu'elle est Sagesse amoureuse de Dieu, c'est Dieu qui en produit dans l'âme les effets principaux, car en la purifiant et en l'éclairant, il la dispose à l'union d'amour avec Lui. » *(Nuit,* II, 5).

Donc, d'après le saint auteur, la nuit de l'esprit est, elle aussi, produite par la contemplation et par la théologie mystique, c'est-à-dire, selon son explication, par un amour profond et pur que Dieu lui-même met dans l'âme, mais auquel il joint une connaissance de l'âme elle-même, afin de l'éclairer sur ses misères. *(Nuit,* II, 6).

« L'âme dans cette purification, bien qu'elle constate qu'elle aime beaucoup son Dieu, que pour Lui elle donnerait mille vies, — ce qui est la vérité, car au milieu de ces épreuves, l'âme a pour Dieu un amour très véritable, — cependant ceci n'est pas pour elle un soulagement, mais au contraire lui cause plus de peine. Elle aime d'un très grand amour, si bien qu'elle n'a pas d'autre souci que d'aimer ; mais comme elle se voit si misérable, ne pouvant croire que Dieu l'aime ni ne l'aimera jamais, elle qui mérite d'être en horreur et à Lui et à toute créature, elle souffre de voir en elle tant de choses qui font qu'elle mérite d'être rejetée de Celui qu'elle affectionne tant et qu'elle désire d'un si grand désir. » *(Nuit,* II, 7).

Donc dans les épreuves mystiques Dieu communique encore à l'âme des lumières supérieures qui donnent une très haute idée de ses incompréhensibles perfections, et aussi de sa sainteté, de sa pureté, de sa justice ; il communique en même temps un amour très pur, mais qui souffre de ne pouvoir mieux s'exercer et qui rend très vive la crainte de déplaire au Bien-Aimé. Cet amour très parfait, celui qui le possède croit parfois ne pas l'avoir, mais le directeur le constate sans hésitation.

* * *

Un très respectable prêtre, mort il y a vingt ans, nous disait un jour : « D'après vous, les grâces mystiques sont le moyen ordinaire dont Dieu se sert pour conduire les âmes à la perfection ; mais, moi, j'ai soixante ans, et ces grâces je ne les ai jamais eues. » Et à cause de cela, il répugnait à accepter cette doctrine et s'attachait de toute la force de sa volonté à celle qui prétend que les grâces mystiques sont de purs privilèges, sans lesquels nombre de personnes deviennent parfaites.

A ceux qui penseraient comme lui nous répondrons :

Les grâces qui produisent l'amour que nous avons appelé *l'amour excité,* grâces d'illumination qui font bien mieux saisir les vérités de la foi, par exemple les droits de Dieu à notre reconnaissance et à notre obéissance, ce que gagnent ceux qui le servent, ce qui menace ceux qui l'offensent, etc. ; les grâces d'inspirations qui agissent sur la volonté et lui font aimer la vertu, détester l'iniquité, sont déjà des grâces précieuses. Ceux qui ont été ainsi éclairés et qui, continuant de s'appliquer à la vertu, s'acquittant de devoirs pénibles, conservent ces lumières et se maintiennent à ce degré d'amour, sont de fidèles serviteurs du Seigneur ; ils mériteront bien de s'entendre dire : *Euge, serve bone et fidelis, quia in pauca fuisti fidelis, super multa te constituam.*

Mais cette disposition, de beaucoup supérieure à la disposition de ceux qui sont dans la voie purgative, ne dépasse pas la voie illuminative. Nous avons rappelé *(Ami,* p. 5) que Suarez déclare à deux reprises que la plupart de ceux qui s'appliquent au service de Dieu restent dans la voie illuminative, ou des progressants. S. Jean de la Croix fait la même remarque : « Tous ceux qui s'adonnent expressément à la vie spirituelle ne sont pas conduits par Dieu jusqu'à la contemplation ; *pas même la moitié n'y arrive :* le pourquoi, Dieu le sait bien. *El se lo sabe* [1]. » *(Nuit,* I, 9). Il sait les obstacles que le plus grand nombre mettent à ses desseins. Ailleurs, en effet, le saint explique clairement « pourquoi si peu arrivent à cet état élevé. La cause n'est pas que Dieu réserve seulement à quelques âmes pareille grandeur, il voudrait, au contraire, que tous l'obtiennent. Mais il trouve peu de vases qui lui permettent une œuvre si digne et si sublime. Les éprouve-t-il un peu ? Il sent les vases fragiles au point de fuir la peine, de se refuser à porter tant soit peu sécheresse et mortification, au lieu d'agir avec une pleine patience. Pour ce motif Dieu, les trouvant sans force au temps de la première faveur faite pour les dégrossir, s'arrête et ne purifie pas, ne tire pas des poussières de la terre ces âmes qui auraient besoin de plus de force et de constance. » *(Vive Flamme,* 2e Str., vers 5).

Pour conduire les âmes à un amour plus grand, à cet amour parfait qui devrait être, nous dit et nous répète dans ses Encycliques le Souverain Pontife, l'objet des aspirations de toute âme fidèle, et, ajoutons-le, plus encore des âmes sacerdotales,

[1] Cette traduction est la véritable. Beaucoup d'auteurs français ont traduit : « Dieu seul le sait, » ce qui donne un sens très différent de celui du saint. Voir dans le beau livre du P. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation,* Appendice, p. 97.

S. Jean de la Croix, qui ne fait du reste que redire ce qu'ont dit tous les saints, leur propose les règles suivantes :

Recherchez de préférence :
Non le plus facile, mais le plus difficile,
Non le plus savoureux, mais le plus insipide,
Non ce qui est le plus agréable, mais ce qui ne [l'est pas,
Non ce qui console, mais plutôt ce qui afflige,
Non ce qui repose, mais ce qui donne de la peine,
Non le plus, mais le moins,
Non le plus élevé et le plus précieux, mais le plus [bas et le plus dédaigné,
Non le désir de quelque chose, mais l'indifférence [envers les choses.
Par là vous parviendrez à trouver grandes délices et [consolations [1].

Vous rendrez à Dieu beaucoup plus de gloire : *ut glorificent Patrem vestrum, qui in cœlis est ;* vous donnerez à l'âme de Jésus beaucoup plus de joies ; vous exercerez un ministère incomparablement plus fructueux. Au jour suprême, le Seigneur vous accueillera avec la tendresse d'un Epoux : *Surge, propera, amica mea, columba mea, formosa mea, et veni... Veni de Libano, sponsa mea, veni coronaberis.* Et ce sera dans une mesure immensément plus grande que Dieu se donnera à vous et que vous le posséderez éternellement.

Q. — Au cours de la guerre, il n'y a pas eu que les Allemands à faire main basse sur les objets mobiliers abandonnés par leurs propriétaire en fuite. Il s'est trouvé des Français aussi pour profiter de l'occasion et se faire de gros bénéfices en revendant plus tard des objets ainsi volés. Or, un de mes paroissiens me raconte avoir acheté chez un de ces brocanteurs une vieille armoire Louis XIII, pour un prix d'ailleurs assez fort (500 f.), vu la valeur de l'antiquité. Peu après, trouvant les dimensions de l'armoire exagérées, et ne voulant point la garder, il l'a revendue avec un bénéfice de 300 francs. Il ignore ce qu'elle est devenue depuis, ainsi que l'adresse actuelle de son acheteur. Mais ce qu'il n'ignore plus, car on vient de l'instruire, c'est que l'armoire avait été volée par le brocanteur au préjudice d'un M. X.., auquel d'ailleurs il s'est empressé d'écrire pour le prévenir et le mettre à même, si possible, de faire des recherches afin de récupérer son bien. Naturellement, ce M. X... n'a aucun recours à exercer sur mon paroissien, — appelons-le Paul, si vous voulez — qui n'est pas détenteur de l'armoire ni exposé à « éviction. » Mais voici l'inquiétude de Paul. Que doit-il faire de ses 300 fr. de bénéfice ? J'avoue que je ne sais trop que lui dire, ni à quel titre de justice il pourrait les garder ou devrait les donner au propriétaire de l'armoire volée.

Le cas ne doit pas être isolé, certes, et à ma connaissance il s'est présenté en pays dévastés sous d'autres formes légèrement différentes, mais au fond identiques. Vous rendriez, je crois, service à plus d'un confrère en nous disant clairement ce qu'il faut en penser, surtout *quid in praxi.*

R. — Pour aller tout de suite droit au but, nous répondons : *In praxi,* votre paroissien Paul peut parfaitement *tuta conscientia* garder comme sa légitime propriété les 300 fr. de bénéfice réalisés par lui dans la vente de l'armoire volée. Mais cette solution demande à être sérieusement raisonnée ; car enfin, au premier abord, elle paraît contredire nettement la règle de théologie morale qui défend de devenir *Ditior ex re aliena,* et aussi cette autre règle : *Res fructificat domino.*

Etablissons tout d'abord nettement que les 300 fr. sont le fruit, comme on dit, de l'industrie propre de Paul, et qu'il peut donc, à ce titre, s'en adjuger légitimement la propriété.

Par *industria propria* nos moralistes entendent non seulement le « travail » surajouté à l'objet pour en augmenter la valeur, mais, de façon générale, toute circonstance attenante à l'objet qui est le « fait personnel » de son détenteur, qui lui est proprement attribuable, quelle que soit d'ailleurs la dose minime, nulle même peut-être, d'*effort* individuel qu'il y aura apporté.

Celui qui vole une pièce de bois et y sculpte une statue n'est tenu de rendre que la pièce de bois. Tout le monde s'accorde à trouver juste qu'il garde, si cela se peut, la valeur correspondante au travail de ce qui est alors clairement son industrie privée.

Mais c'est un billet de 500 fr. qui a été dérobé. Le voleur le place adroitement, en 8 °/₀ de rente. On l'obligera à rendre 500 fr. en principe, et en plus 5 °/₀ s'il y a lieu ; mais on lui laissera le bénéfice de 3 °/₀ dû à son habileté économique, à son « industrie privée. » Tout de même si, prenant des billets de loterie, il avait avec ces 500 fr. gagné v. g. un fort lot de 100.000 fr., il encaisserait *tuta conscientia* 99.500 fr. toujours à titre « d'industrie personnelle. »

C'est une barrique de vin qui est l'objet du larcin. Le voleur attend la hausse des cours et la vend v. g. 100 fr. de plus que sa valeur au moment du vol. A supposer que le maître n'eût pas de raison de réclamer plus que le prix du début, le voleur peut garder ces 100 fr. : toujours « industrie privée. » Et ces réflexions s'appliquent, bien entendu, à fortiori aux possesseurs de bonne foi.

Or, dans notre cas présent, qu'est-ce que ces 300 fr., sinon une aubaine due à l'habileté, dites la « chance » si vous voulez, qu'a eue Paul de revendre son armoire au bon moment, à la bonne occasion ?

Vous n'apercevez dans cette fortuite aubaine aucun travail, aucune industrie de la part de Paul ? Ni nous non plus, si l'on prend le terme « industrie propre » au sens strict et vulgaire du mot. Mais, à y regarder de plus près, c'est tout de même grâce au *fait* de Paul, à la *revente* de l'armoire qu'est dû le bénéfice. Mettons que ce n'est pas là un travail qui appelle une indemnité compensatrice ; c'est tout de même, encore une fois, un fait posé par Paul, qui dépend de lui, qui est son œuvre et qui, comme tel, permet de lui attribuer les conséquences qui en découlent.

Aussi, au lieu de l'expression classique *industrie personnelle, industria propria,* serions-nous d'avis d'employer plutôt, en pareille matière, le terme plus large et plus exact : *fait propre* ou *personnel,* quelle que soit par ailleurs la somme d'énergie ou d'effort individuel qui s'y trouve dépensée, en tant que susceptible, commercialement

[1] *Montée,* I, 13.

pour ainsi dire, d'une rémunération correspondante.

Que si le fait propre du possesseur de bonne ou mauvaise foi se trouve accompagné d'une circonstance fortuite heureuse, c'est une *aubaine* de hasard, qu'il est tout naturel de lui attribuer comme suite de son « fait, » et cela d'autant mieux que personne, en dehors de lui, ne peut, à titre quelconque de justice, la revendiquer comme sa propriété. Le maître de l'armoire volée a droit sur son armoire, *res clamat domino,* mais non pas directement sur son *prix,* qui est autre chose, et qu'il ne peut réclamer que subsidiairement, à titre d'équivalente indemnité, de la part de celui qui est en devoir de la lui verser, faute de restitution réelle, en cas d'éviction, dont nous faisons abstraction dans la présente étude.

Dans l'espèce, plus claire encore, de la barrique de vin, qui valait exactement 400 fr., ni plus ni moins en 1922, et qui a été vendue 500 fr. en 1923 par son possesseur illégitime, voleur ou non, à qui voulez-vous attribuer l'aubaine de 100 fr. de bénéfice, sinon au possesseur, puisque le propriétaire n'a tout juste droit qu'à sa barrique de vin *in re* ou aux 400 fr. de sa valeur dont il a été frustré, car nous raisonnons toujours dans l'hypothèse d'un propriétaire qui n'est, en justice, fondé à réclamer que la valeur de l'objet au moment où il est sorti de son domaine. Ces 100 fr. de bénéfice il ne les aurait pas réalisés, puisque son vin serait resté tranquillement dans sa cave, destiné à la consommation journalière ; et, pour plus de précision encore, ajoutons qu'il aurait très bien pu acheter une autre barrique pour le même prix 400 fr. ; de sorte que, en définitive, il n'a en tout et pour tout dommage, subi qu'un préjudice exact de 400 fr. Il n'a donc absolument aucun droit à en réclamer 500, sous prétexte que sa barrique a été en fait vendue ce prix-là, le surplus des 100 fr. n'étant ni de *son fait,* ni propriété inhérente à sa chose.

* * *

Mais, dit-on, *nemo ditior fieri potest ex re aliena.* Or, c'est bien *ex re aliena* que notre Paul s'enrichit quand il devient *ditior* de la somme de 300 francs. Comment résoudre cette contradiction ?

Antinomie de pure apparence, qui disparaît pour peu que l'on réfléchisse à la signification profonde, trop souvent inaperçue, de la particule *ex* dans l'expression classique *ex re aliena,* très insuffisamment expliquée dans nos auteurs.

Cet *ex* a deux sens possibles : il peut vouloir dire CUM *re aliena,* ou OCCASIONE *rei alienæ.* S'enrichir *cum re aliena,* insérer dans son domaine ce qui est la propriété d'autrui, est toujours défendu en justice : *Bien d'autrui* ne prendras, etc.

Mais il n'est pas du tout défendu de s'enrichir *à l'occasion* du bien d'autrui, c'est-à-dire dans des circonstances telles que, le bien d'autrui restant intact et pleinement restituable dans son intégrité, son passage chez un possesseur étranger peut être pour celui-ci une occasion de profit uniquement attribuable à *son fait* ou à quelque heureuse aubaine conséquente à son fait.

Avec une pièce de 5 fr. qui appartient à votre voisin, vous achetez un billet de loterie, à quoi ledit voisin n'aurait jamais songé. Vous gagnez 10.000 francs. Vous restituez les cinq francs qui n'étaient pas vôtres, et gardez 9.995 f. (sauf impôts). Vous enrichissez-vous *ex re aliena ?* Oui, au second sens de *ex,* non, au premier ; oui, OCCASIONE *rei alienæ,* non, CUM *re aliena,* celle-ci restant finalement dans son domaine normal de propriété.

Ainsi en est-il des 300 francs réalisés par Paul en occasion heureuse (un amateur plus empressé, plus généreux), en plus de la valeur vraie et normale de l'armoire. Paul s'enrichit *à l'occasion* de l'armoire, dont rien, pas plus en réalité qu'en équivalence, ne reste entre ses mains.

Faute de comprendre cette distinction capitale, certains auteurs et certains casuistes du confessionnal donnent parfois des solutions inexactes en matière de restitution. C'est très bien qu'on rende ce qui est *dû,* mais la justice elle-même demande qu'on s'en tienne là, qu'on n'aille pas plus loin, qu'on n'enrichisse pas le propriétaire lésé d'un boni auquel il n'a pas droit, et qui serait cette fois *ex re aliena* au plein sens du mot, *cum re aliena.*

* * *

Autre chose. *Res fructificat domino.* Règle classique s'il en fût. Comment alors Paul peut-il légitimement s'attribuer un bénéfice qui en réalité est le fruit d'une transaction sur le bien d'autrui ?

Là encore il faut avec soin analyser, préciser. L'adage est parfaitement exact dans sa portée vulgaire. Mais, comme presque toujours en matière d'axiomes, sa généralisation peut prêter à équivoque et conduire à des conclusions fausses.

Il y a *fruits* et *fruits.* Tout le monde sait ce que sont les fruits d'un arbre, les produits naturels de la génération des animaux, les fruits de la terre, etc. On a étendu cette notion de *fruits* à tous « produits » quelconques réalisés, de façon plus ou moins étroite, à l'occasion d'une chose donnée. C'est ainsi, par exemple, que la *rente* de l'argent est considérée comme un fruit du capital, le salaire un fruit du travail, le gros lot un fruit du billet de loterie. De là l'équivoque. L'adage *res fructificat domino,* très juste à l'origine dans sa partie fondamentale, n'a pas suivi l'extension donnée au mot *fruit* dans le langage ; d'où il suit qu'il s'applique seulement à une certaine catégorie de fruits, pas à tous.

C'est ce qui a amené les moralistes à distinguer les fruits en *naturels, civils, industriels, casuels.*

Les fruits *naturels* sont ceux que produit spontanément la nature, animale et végétale. On donne le nom de fruits *civils,* de façon générale, aux « produits » de l'argent (intérêts, rentes, etc.). Sont fruits *industriels* les produits du travail humain (industrie, commerce). Et enfin, l'on range dans une dernière catégorie — fruits *casuels* (ou occa-

sionnels) — les *aubaines* fortuites dont nous avons déjà longuement parlé, dues à des concours tout accidentels et de hasard, qui ne sont point à proprement parler produits d'un travail, mais tout de même se rattachent, quoique souvent par un fil bien ténu, à un *fait* humain.

L'adage *Res fructificat domino* s'entend (et encore sous réserve de certaines précisions) des fruits *naturels* et *civils,* et non des autres. Les fruits dits *industriels,* bien que réalisés à l'occasion de la possession du bien d'autrui, n'en sont pas moins des produits de l'activité personnelle du possesseur, et donc, à ce titre, ils échappent au domaine du propriétaire, qui n'a en justice aucune raison de les réclamer. Ceci soit dit en principe, et sauf réserve de certaines circonstances où il peut être difficile, impossible même, de séparer la propriété foncière des modifications « industrielles » qu'elle a pu subir par le fait de son détenteur momentané.

Quant aux fruits que nous appelons *casuels* ou *occasionnels,* ce sont les aubaines fortuites de profits (fruits) qui peuvent survenir à l'occasion du bien d'autrui. Nous avons assez précisé dans ce qui précède ces deux notions fruits industriels, fruits casuels, pour qu'il ne soit plus besoin d'y revenir.

De quelque nom qu'on l'appelle, fruit industriel ou fruit casuel, Paul peut donc se tenir pour propriétaire du boni de 300 fr. qui reste entre ses mains. L'adage *Res fructificat domino* n'a rien à voir dans son cas.

* * *

Il est entendu que nous n'avons voulu tracer, sur les données de la question qui nous est proposée, que les grandes lignes générales des principes qui dominent la solution du cas au point de vue de la justice. Ces principes peuvent *in praxi* en rencontrer d'autres, *ex parte domini, ex parte legis,* qui modifient leur application : telle l'hypothèse, par exemple, d'un propriétaire qui n'aurait pu, à cause de l'absence de « sa chose, » en tirer pour son compte les profits industriels ou casuels qu'il était disposé à réaliser comme l'a fait le détenteur illégitime de son bien. Ce sont là considérations casuistiques accessoires, dont nous devions faire abstraction pour ne viser que la résolution théorique générale du problème dans les termes où il était énoncé.

Q. — Où pourrait-on trouver une explication autorisée de la formule courante, que la Révélation se clôt avec la mort du dernier apôtre ?

Je comprendrais plutôt que la *Révélation* se clôt avec la mort ou l'ascension de N.-S. Jésus-Christ, et que le Saint-Esprit envoyé à la Pentecôte ne fasse que suggérer et rappeler ce que Notre-Seigneur a révélé.

Ne pourrait-on pas changer la formule en celle-ci : *l'Inspiration* se clôt avec le dernier des apôtres ?

R. — Vous trouverez l'explication de la formule « courante » dans tous les traités de théologie. Citons au hasard : Franzelin, *De Traditione,* Rome, 1875, th. XXII ; Mazzella, *De Virtutibus infusis,* Rome, 1884, prop. XIX ; J.-V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione,* Paris, 1905, p. 125-127 ; Billot, *De Virtutibus infusis,* Rome, 1905, th. XII ; Lépicier, *De stabilitate et progressu dogmatis,* Rome, 1910, p. 78 ; Van Noort, *De fontibus revelationis,* Amsterdam, 1911, n. 213 sq. ; etc., etc. [1].

Voici comment Mgr Lépicier résume en quelques lignes l'enseignement traditionnel :

« Nous avons dit expressément que la révélation a été close *à la mort des Apôtres,* et non après l'Ascension du Christ. C'est qu'en effet Notre-Seigneur lui-même à plusieurs reprises a attesté qu'il donnerait aux apôtres l'Esprit-Saint, dont la mission très spéciale serait précisément de compléter leur instruction dans les choses de la foi. Et, à proprement parler, c'est là le rôle de l'Esprit-Saint. Ainsi que nous en avertit l'angélique Docteur *(Commentaire sur S. Jean,* ch. XVI, leçon 3), l'Esprit-Saint procède de la Vérité substantielle qui est le Fils ; il lui appartient donc d'enseigner la vérité aux hommes pour les rendre semblables à Celui dont il procède.

« Cette instruction donnée par l'Esprit s'attachait à trois points : premièrement, *éclairer* les apôtres sur le sens des vérités déjà enseignées par le Christ, mais non encore comprises d'eux ; — deuxièmement, *rappeler à leur mémoire* les vérités qu'ils avaient pu entendre et comprendre, mais qu'ils avaient oubliées ; — troisièmement enfin, *révéler* d'autres vérités que leur faiblesse ne leur permettait pas encore de supporter, alors que le Christ était vivant sur terre, mais dont ils devaient, dans la suite, en temps opportun, être instruits par l'Esprit-Saint.

« Deux textes principaux sont à la base de cette doctrine : — « *Paraclitus autem Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quæcumque dixero vobis.* » — « *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* » (Jo., XIV, 26 ; XVI, 12-13).

Notre correspondant a eu le grand tort de ne considérer que le premier de ces deux textes. Il est très vrai d'affirmer que l'inspiration, qui est à la base de l'Ecriture sacrée, se clôt avec le dernier des apôtres ; mais il est tout aussi vrai, — c'est une vérité au moins *proche de la foi,* — que la révélation, selon la formule courante, se clôt avec la mort des apôtres.

D'ailleurs, cette vérité ne peut faire de doute à qui comprend bien ce qu'est l'inspiration de l'Ecriture. Puisque l'inspiration est une parole positive de Dieu aux hommes, toute inspiration de l'Ecriture est une révélation, bien qu'il soit vrai d'affir-

[1] On trouverait, au point de vue de l'histoire de cette doctrine chez les théologiens, d'excellentes et précieuses indications dans le beau livre du P. Schultes, O. P., **Introductio in historiam dogmatum,** Paris. 1922, Lethielleux, in-8 de VIII-355 p., 12 f. L'*Ami* n'a pas encore signalé cet ouvrage de tout premier ordre, sur lequel il est peut-être bien tard pour revenir. Cet ouvrage doit être chaudement recommandé à tous ceux qui veulent avancer dans la voie tracée par l'histoire des dogmes sans courir le risque de faire des faux pas. L'*Introductio* du P. Schultes contient le résumé des leçons professées par le docte Dominicain à l'*Angelicum,* de 1911 à 1922. Dans une forte synthèse, ce manuel théologique groupe toute la doctrine qui doit diriger la science de l'histoire des dogmes. « En trois chapitres, il présente toutes les notions théologiques dont l'histoire des dogmes dépend immédiatement : *la notion du dogme catholique,* soigneusement séparée de toutes les contrefaçons qu'on lui oppose ; la doctrine catholique sur *le progrès dogmatique,* accompagnée de toutes les explications théologiques qu'elle comporte ; *la nature de l'histoire des dogmes,* comprenant son objet, sa méthode, sa nécessité et sa très grande utilité. » (M. Dublanchy, *Revue thomiste,* 1923, p. 51).

mer, à l'inverse, que toute révélation n'est pas une inspiration. Et si toute inspiration est révélation, dire que l'inspiration se clôt avec le dernier des apôtres, c'est également affirmer que la révélation va jusqu'à la mort du dernier des apôtres et qu'elle ne saurait être close à l'Ascension de Jésus-Christ. Nous conseillons vivement à notre correspondant de relire sur les rapports de l'inspiration et de la révélation, Billot, *De inspiratione Sacræ Scripturæ,* cap. II, et tout spécialement le § 3, *Conclusio prima.*

Q. — Comment expliquer, à quelqu'un qui s'en scandalise, que l'on enseigne couramment comme vérités *certaines* de simples *opinions,* en chaire, dans des livres approuvés, surtout en chaire où l'on est censé donner au peuple fidèle l'enseignement officiel ?

Les fidèles qui écoutent, n'étant pas théologiens, ne savent pas discerner ce qui est certain de ce qui n'est que probable ou simplement possible. Quand les choses sont mises au point, le fidèle qui a cherché à s'éclairer en est tout décontenancé. Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Nous avons eu souvent l'occasion de rappeler, à propos de questions analogues à celle-ci, qu'il y a obligation stricte pour l'orateur chrétien de ne dire dans la chaire de vérité... que des vérités. Le prédicateur, habituel ou extraordinaire, n'a en définitive d'autre mission à remplir au nom de l'Eglise que d'instruire et d'édifier le peuple qui l'écoute. Or, ni l'instruction, ni l'édification ne comportent la liberté élastique, que se permettent certains orateurs, de mélanger aux vérités de dogme ou de morale le clinquant d'hypothèses ou d'opinions, discutables autant que discutées, qui sortent du cadre de la doctrine chrétienne. A y regarder de près, il est impossible de ne pas voir là des abus, une véritable trahison du mandat évangélique dont nous sommes investis : *Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis.*

Gardons-nous, toutefois, de rien exagérer. Il ne s'agit pas d'offrir au peuple la formule toute nue du dogme, sans préparations, sans explications, sans l'appareil littéraire qui peut le rendre à la fois intéressant et plus facile à saisir. Nous avons sous ce rapport-là chez les Pères, chez S. Augustin en particulier, des modèles à imiter. Mais, autre chose est l'ornementation accessoire de la vérité, qui ne fait que la mettre en meilleure lumière, et autre chose l'abus des affirmations risquées que l'on glisse à côté d'elle, que l'on met en fait sur le même pied, que l'auditoire est naturellement porté à accepter, au même titre, comme partie intégrante de la doctrine catholique.

Libre au théologien de disserter, à grand renfort d'hypothèses et de plus ou moins solides probabilités, sur l'interprétation et les alentours du dogme. Il est dans son rôle. C'est affaire d'école, de cabinet pour ainsi dire, d'exercices intellectuels dans un champ clos réservé et défini à l'avance, loin des profanes. Les *opinions* valent ce qu'elles valent. Chacun est prévenu du droit qu'il a de les discuter, de les admettre ou de les rejeter à son goût, et, comme on dit très justement, suivant la couleur de son esprit. Elles ne s'imposent point à priori à personne, en vertu d'aucune autorité irréfragable.

Le prédicateur, lui, au contraire, parle *ex auctoritate.* Qu'il apporte des ménagements dans la manière de présenter son enseignement, c'est entendu, cela va de soi ; mais, enfin, il est à priori en droit de l'*imposer,* tout comme ses auditeurs ont, à priori aussi, le *devoir* de l'accepter, de le tenir pour *vrai,* pour écho de la parole de Dieu et de la pensée de l'Eglise.

On voit dès lors la différence, et pourquoi le prédicateur ne doit pas se comporter en chaire comme le théologien au sens que nous venons de dire. Passe encore qu'il fasse état, avec la prudence de langage qui convient, de certaines interprétations de textes sacrés ou de doctrines qui, pour n'être point des vérités absolument certaines, n'en sont pas moins des enseignements hautement autorisés par la *commune* adhésion des sommités doctorales de l'Eglise. Mais ce qui n'est plus admissible du tout, c'est qu'il prêche de pures probabilités sérieusement controversées, et qu'il les prêche comme des certitudes, comme des propositions où les auditeurs ne voient que des points de doctrine analogues à tous les autres.

Aussi faut-il condamner plus sévèrement encore l'introduction dans l'éloquence sacrée de ces « histoires » et « anecdotes » qui ne sont même plus des opinions théologiques discutables, mais des inventions imaginatives plus ou moins personnelles, ou, ce qui revient à peu près au même, des narrations de faits extraordinaires, de pseudo-miracles, de révélations, etc., dépourvues le plus souvent d'authenticité, de toute note de certitude et même de sérieuse probabilité.

Le prédicateur qui ose se permettre de recourir à ces moyens faciles de piquer l'attention de son auditoire commet une lourde erreur de jugement. Il est tout à la satisfaction de l'effet immédiat produit par son feu d'artifice oratoire ; il est content de son œuvre, et s'en tient là. Quant à l'avenir, aux conséquences possibles de son geste, il n'en a cure ; il n'y songe même pas ! Que lui importe ce qu'on pensera ou dira de ses « histoires, » pourvu que son sermon soit réussi, qu'on ait plaisir à l'entendre : *dic nobis placentia !* Et pourtant, ces histoires seront discutées, démenties, objet de contradiction entre les « bons fidèles » qui les tiendront pour paroles d'évangile, et les « raisonneurs » plus ou moins sceptiques qui s'en gausseront, avec conclusion finale : « Voilà ce que les curés racontent en chaire à leurs dévots assez niais pour les croire ! »

Il n'y aurait encore que demi-mal si les incroyants étaient seuls à faire « du mauvais esprit » en pareille occasion. Le danger plus grave est que les fidèles eux-mêmes finissent par se prendre à douter de la parole du curé, et à ne plus savoir au juste où est la vérité, où l'opinion et la plaisanterie, dans ce qu'il dit. Et peut-être, à y réfléchir, trouverait-on là une explication, partielle au moins, du discrédit où, en certains milieux peu

fervents, est tombée dans son ensemble l'autorité morale du curé.

Mais que parlons-nous du curé ? Ce n'est pas de lui tout seul qu'il s'agit ici, c'est de la *chaire,* du *sermon* dont l'autorité est en cause, quel que soit le prédicateur, du sermon que l'on discute après l'avoir entendu, et auquel on se rend avec l'arrière-pensée plus ou moins consciente qu'on pourra en prendre et en laisser, à cause des « histoires » suspectes qu'on sait trop, hélas ! y être souvent mélangées. Mauvaise disposition pour recevoir comme il convient la parole évangélique.

Un missionnaire objectera peut-être que l'important, au cours d'une prédication extraordinaire de mission, est de convertir les gens, de les amener au confessionnal, de grossir le plus possible le nombre des retours.

Mauvaise raison, et bien fâcheux état d'esprit chez un orateur de mission ! La conversion d'une âme est fin excellente à poursuivre, assurément. Mais n'est-ce donc point un principe *absolu* de morale fondamentale, qu'il est rigoureusement interdit *sub peccato* d'employer des moyens mauvais pour la réalisation d'une fin bonne ? Faudra-t-il éternellement rappeler, même au clergé, que *la fin ne justifie pas les moyens ?* Or, dans le cas présent, c'est tout simplement mentir, tromper son auditoire, trahir le caractère sacré de la chaire, que de raconter, à l'appui d'un dogme, des « histoires » plus ou moins impressionnantes, dont le défaut capital est de n'être pas *vraies,* de ne pouvoir pas être présentées comme *vérités certaines* au public, lequel, encore une fois, et l'orateur le sait bien, ne peut faire autrement que de mettre sur le même pied la vérité du dogme et la vérité de l'argument de pittoresque fantaisie dont on se permet de l'étayer.

Le procédé, condamnable en soi, l'est aussi, comme nous l'avons remarqué déjà, dans ses conséquences aussi mauvaises qu'inévitables, lorsque, plus tard peut-être, la mission terminée, l'on se prendra à épiloguer sur les « histoires » racontées dans leurs sermons par les missionnaires.

Les missions sont de tout point œuvre excellente de zèle pastoral apostolique. Elles sont toujours au premier chef recommandables, parce qu'elles produisent toujours de bons effets. Que s'il arrive qu'elles en produisent *per accidens* quelques-uns de regrettables, peut-être en pourrait-on trouver la cause principale dans l'intempérance de certains prédicateurs dont les assertions risquées, sur le moment troublantes et bienfaisantes, sont, plus tard, objets d'une critique populaire qui finalement ne tourne pas à l'avantage de la religion.

Tout le monde ne peut pas prêcher comme Bossuet, Bourdaloue, Lacordaire, Ravignan, Monsabré, Janvier. C'est entendu ! Mais tout le monde peut constater 1° que ces orateurs chrétiens ont fait beaucoup de bien, et continueront d'en faire encore dans la suite des âges, alors que 2° ils n'ont prêché que la vérité doctrinale, sans jamais recourir aux artifices impressionnants et fallacieux dont nous parlons. Tout le monde, sur ce point-là au moins, est capable d'imiter leur discrétion, et donc de faire d'excellents sermons comme l'Eglise les souhaite, où il n'y aura pour les fidèles que des vérités à entendre, que des affirmations doctrinales et des argumentations solides qui ne prêteront après coup ni à rire gouailleur ni à malveillante critique.

Et, pour le dire en passant, savez-vous pourquoi telles œuvres d'orateurs un moment célèbres tombent avec eux dans l'oubli, alors que d'autres, de tenue littéraire égale, restent vivantes, admirées, consultées ? C'est que les premières portent dans leur flanc un germe de caducité, qui ne se trouve point dans les autres. Ce germe de caducité, c'est précisément tout ce que le prédicateur, aux lignes substantielles de la doctrine ajoute d'*actualités* qui passent, d'*artifices* qui n'impressionnent que l'auditeur *hic et nunc* et point du tout le lecteur après coup, de *moyens de preuve* pratiquement puissants dans la bouche qui parle, trouvés faibles ensuite à l'analyse, et qui font dire finalement d'un recueil de sermons, jadis très « courus » à Paris ou ailleurs : « Feu de paille, qui a éclairé et chauffé à son heure. Fini ! Eteint ! Il n'y a rien de solide là-dedans ! Œuvre toute « personnelle. » Cliquetis brillant d'images, de mots piquants, d'anecdotes, de « trucs » littéraires ! Tout cela accessoire, surface, prestidigitation ! Rien qui résiste à l'étude et au temps. Rien n'en restera ! » Voilà, certes, un jugement qui ne viendra à l'esprit d'aucun lecteur de Bossuet, de Bourdaloue, etc.

Verba vitæ æternæ habemus. Méfions-nous de tout ce qui rapetisse aux dimensions caduques de notre temps et de nos goûts, de nos idées et de nos circonstances de vie, la solennité éternelle de la parole de Dieu que nous avons mission d'annoncer au peuple. Gardons-nous de prendre le change sur ce qu'est un *bon sermon.* Un bon sermon n'est pas du tout celui qui nous paraît bon, à nous, d'après le succès immédiat de son débit, mais celui que l'Eglise estime bon, et là-dessus nous sommes renseignés par tout ce que nous apporte de vrais principes et de suggestives leçons de choses la tradition ininterrompue des bons exemples de la prédication chrétienne.

Le sujet est banal. Nous n'y insistons pas autrement. Nos lecteurs savent à quoi s'en tenir là-dessus. Ils se joindront à nous pour souhaiter la disparition des abus de la parole publique en chaire auxquels nous ne voulions faire tout juste que l'allusion nécessaire pour la réponse qu'appelle la question de notre correspondant.

Q. — Je viens de lire la Chronique théologique du 15 mai 1924. A la page 310-311, vous défendez le concile d'Ephèse contre ceux qui tentent de réhabiliter Nestorius. Est-ce donc une question libre ? Je ne le crois pas, *salvo meliori judicio.* Veuillez lire et commenter à l'intention de MM. X, Y et *tutti quanti,* les 12 canons du V^e^ concile de Constantinople, Denzinger-Bannwart, p. 89-101, n. 213-228, surtout le canon 14.

R. — Mais non, la question de l'héréticité *de la* DOCTRINE *condamnée sous le nom de Nestoria-*

nisme par le concile d'Ephèse n'est pas une question libre, et personne, pas même les auteurs estimables que vous nous demandiez de pourfendre, et dont nous avons tu les noms cités par vous dans l'original de votre demande, n'ont entendu *réhabiliter* Nestorius en affirmant que la doctrine condamnée sous son nom n'était point hérétique. Mais la question *historique* qui se pose est précisément de savoir jusqu'à quel point Nestorius a défendu personnellement les doctrines anathématisées par le concile d'Ephèse. Et la question peut historiquement se poser, puisque ledit concile n'a formulé aucun texte dogmatique et s'est contenté de condamner les « dogmes pervers » de Nestorius. En quoi précisément consistent ces dogmes pervers de Nestorius ? Telle est la question.

Quand nous parlions d'une opinion *tendant* à la réhabilitation de Nestorius, nous avions en vue l'opinion de certains auteurs qui prétendent que Nestorius n'aurait pas personnellement enseigné la dualité de personnes en Jésus-Christ. Mais nous devons dire immédiatement que le mot « personne » chez Nestorius est rempli d'équivoques. S'agit-il de personne morale ou de personne physique ? Le mot *prosôpon* sous la plume de Nestorius est tellement vague qu'il faut d'abord le définir, et c'est dans cette définition que certains auteurs, dépassant, à notre avis, les limites permises par la saine critique des textes, établissent une interprétation de Nestorius tendant à sa réhabilitation dogmatique. Mais la condamnation portée au concile d'Ephèse reste entière, et ces auteurs y souscrivent.

Il est vrai que nous avons écrit : « D'après le concile, Nestorius, aussi bien que Théodore, a enseigné cette doctrine (la dualité de personnes) en ses écrits. » Et nous n'avons pas à retirer cette assertion, car elle est fondée sur la déclaration officielle du concile touchant les falsifications du symbole de Nicée. Cette déclaration, reproduite par l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart, n. 125, est ainsi formulée :

« Le saint concile a décidé qu'il n'était permis à personne de présenter, d'écrire ou de composer une formule de foi différente de celle qui a été fixée par les saints Pères réunis à Nicée avec le Saint-Esprit. Que ceux que l'on surprendra, soit parmi les évêques, soit parmi les clercs, à professer ou à enseigner la doctrine contenue dans le symbole présenté par le prêtre Charisius (ce symbole était de Théodore de Mopsueste) sur l'incarnation du Fils unique de Dieu, *c'est-à-dire les opinions détestables* (dogmata perversa) de Nestorius, tombent sous la sentence du saint concile œcuménique. »

Il est hors de doute que le sens obvie des écrits de Nestorius présente le sens condamnable qu'a relevé et, de fait, condamné le concile d'Ephèse, en assimilant la doctrine de Nestorius à celle du symbole hérétique de Théodore. La « réhabilitation » de Nestorius, tentée par certains auteurs, ne va pas jusqu'à nier la légitimité de la condamnation du *sens* relevé dans les textes incriminés. Mais on peut toujours se demander si ce sens était bien le sens voulu par Nestorius.

Pour la paix de votre esprit, il nous suffira de citer le paragraphe suivant, extrait de l'article *Ephèse (Concile d')* du *Dict. de Théol. cath.*, t. v, col. 161-162 (du R. P. Jugie) :

« Ce qui a peut-être fait illusion à Bethune-Backer, comme à tous ceux qui, avant lui, [et nous pourrions ajouter : après lui] ont soutenu la thèse de la non-hétérodoxie de Nestorius, c'est que celui-ci s'exprime parfois comme un orthodoxe ; il affirme, par exemple, énergiquement la divinité du Christ ; il défend de dire deux Fils et deux Seigneurs ; il ne répugne pas absolument à admettre le terme *theotokos*, pourvu qu'on ne lui attribue pas un sens arien ou apollinariste et qu'on ne l'entende pas dans le sens de mère de la nature ou personne divine. Mais toutes ces affirmations se greffent sur d'autres affirmations hérétiques. Le Christ nestorien, dans son unité de *prosôpon*, est un composé de deux personnalités distinctes et complètes, celle du Verbe et celle de l'homme fondues dans une unité juridique et purement morale... A supposer, ce qu'il est bien difficile d'admettre après la lecture du *Livre d'Héraclide*, que Nestorius ait eu, subjectivement, une pensée orthodoxe, il faudrait néanmoins reconnaître que cette pensée rend le son de l'hérésie ; et cela suffirait pour légitimer sa condamnation comme hérétique, du moment qu'il a refusé obstinément d'accepter la terminologie que l'Eglise adoptait et voulait lui imposer. L'infaillibilité de l'Eglise, en effet, s'exerce sur le sens des mots pris en eux-mêmes et dans leur contexte, et non sur la signification subjective que peuvent arbitrairement leur prêter ceux qui les emploient. Par ailleurs, c'est le droit du magistère ecclésiastique de choisir et d'imposer à tous les croyants les termes et les formules qui lui paraissent les plus aptes, vu les circonstances, à rendre l'idée dogmatique et à la préserver de toute altération. Sera hérétique au for externe et justement considéré comme tel, celui qui refusera d'obéir à l'Eglise et continuera d'employer une terminologie qu'elle condamne... On remarquera que, dans la sentence portée contre Nestorius, les Pères d'Ephèse ont pris pour base de leur jugement les erreurs qu'ils ont découvertes dans ses écrits, ses lettres et ses discours... Leur intention n'a pas été de se prononcer *directement* sur les sentiments intimes de l'hérésiarque. Ils l'ont jugé simplement d'après ses écrits. »

La lecture et le commentaire des canons du Ve concile œcuménique n'ajouteraient rien à ces remarques si sages et si exactes. Venant de l'auteur même que nous avions cité dans notre article du 15 mai dernier, elles vous montreront que tout en combattant les tentatives de réhabilitation doctrinale en faveur de la personne de Nestorius, on peut cependant encore laisser à ceux qui ne pensent pas comme nous une petite possibilité d'opinion divergente. Observez les nuances et faites les distinctions nécessaires en l'occurrence, et vous verrez bien vite que l'intransigeance indispensable en matière de doctrine n'exige point que l'on jette immédiatement l'anathème à ceux, X, Y, Z et *tutti quanti* (comme vous aviez écrit), qui ne pensent pas comme nous.

Q. — Pierre, sujet français catholique, a jadis épousé une protestante anglaise. Ils ont divorcé depuis et sont restés longtemps sans se revoir. Ils viennent récemment de se rencontrer et de reprendre, sans autre formalité, leur ancienne vie conjugale. Je suis prévenu que Pierre et sa pseudo-épouse vont venir villégiaturer sur ma paroisse. On me dit que Pierre a l'intention de profiter de son passage chez moi pour reprendre ses pratiques religieuses d'autrefois, auquelles il est, paraît-il, resté attaché de cœur, mais qu'il a abandonnées, sans doute

en raison de son mariage évidemment nul. Comment devrai-je m'y prendre pour régulariser par dispense une pareille situation ?

R. — Le cas ainsi présenté méritait tout juste les honneurs... du panier, pour cette péremptoire raison qu'il est insoluble, et que nous n'accueillons que des questions auxquelles il nous est possible de répondre. Nous retenons celle-ci, cependant, comme simple occasion de présenter à son auteur, et à d'autres lecteurs peut-être, quelques observations utiles à propos des « cas de mariage. »

Vous n'y avez pas réfléchi, cher confrère. Vous n'indiquez ni la *date* ni le *lieu* de votre mariage mixte. Ce sont là pourtant des « détails » absolument indispensables pour apprécier sa validité ; car enfin, vous allez le voir tout à l'heure, il n'est peut être pas si évidemment nul que vous le supposez.

Vous n'ignorez pas, au fond, mais vous avez un peu oublié dans la circonstance, que le droit matrimonial canonique a subi de sérieuses transformations, d'abord avec le décret *Ne temere* du 2 août 1907, et surtout à partir de la Pentecôte 1918 par la mise en vigueur du *Codex*.

Or, parmi ces transformations il en est une, de premier ordre, à laquelle dans le cas présent vous auriez dû penser : celle qui concerne l'empêchement de *clandestinité*. Il est supprimé désormais dans son ancienne forme « domiciliaire. » Cela veut dire qu'il ne l'était pas avant le droit nouveau, et qu'il faut donc en tenir compte quand il s'agit d'un mariage antérieur à la réforme. D'où cette règle absolument générale, à l'adresse de tous ceux qui nous consultent en matière matrimoniale : Il faut *toujours* donner la *date* du mariage en cause.

Aujourd'hui, une partie catholique ne peut plus, nulle part, contracter valide mariage avec un acatholique sans la présence du prêtre. Il n'en était pas toujours ainsi autrefois, et loin de là. Sans doute, la loi de clandestinité qui réclamait l'assistance du « propre » curé atteignait en principe les sujets catholiques, mais là seulement où avait été publiée cette loi, édictée par le Concile de Trente en son fameux chap. *Tametsi*.

Mais là où le décret *Tametsi* n'était pas en vigueur, un catholique pouvait se marier validement avec une partie dissidente sans aucune assistance de propre curé.

Il y a des chances pour que votre Pierre, sujet français, ait épousé sa protestante en France : mariage *nul*, alors, la France étant régie par le décret *Tametsi*. Mais il y a des chances aussi pour qu'il se soit transporté en Angleterre auprès de sa future : mariage *valide*, alors, la loi Tridentine de clandestinité n'ayant jamais été publiée en Angleterre. Qu'en est-il au juste ? Vous n'en savez rien, ni nous non plus. Impossible donc d'affirmer la validité ou la nullité de cette union. D'où cette seconde règle pratique, à l'adresse de nos consultants : En matière de clandestinité sous l'ancien régime matrimonial, il faut *toujours* préciser le *lieu* où le mariage a été contracté.

Cette indication de lieu peut être encore précieuse, nécessaire même, à un autre titre, au point de vue du divorce. On sait l'embarras que cause aux canonistes, dans certains procès matrimoniaux en nullité, l'intervention du divorce, comme fait d'abord, et surtout comme condition préalablement apposée au contrat. Tout récemment encore (12 juin, p. 369 et suiv.), l'*Ami* a donné de longues explications sur ce point-là. Suivant que le droit légal et la pratique du divorce sont plus ou moins profondément enracinés dans les mœurs populaires, la *condition* du divorce futur peut avoir sur le contrat des effets très différents.

Qu'en est-il de vos gens à ce point de vue-là ? Vous l'ignorez complètement, ce qui ne vous empêche pas de considérer le divorce comme un simple hors-d'œuvre, le mariage mixte *in casu* étant pour vous, et évidemment, nul à priori ! Il peut se faire que ce mariage, en soi valide comme nous l'avons indiqué ci-dessus, ait été substantiellement vicié par l'intention conditionnelle d'user du divorce tel qu'il est entendu et vulgarisé en Angleterre.

Vous voyez maintenant combien sont incorrectes les dernières formules de votre consultation. Vous parlez de régulariser... Régulariser quoi, si ce mariage a été valide, *ab initio ?* Et s'il a été nul, ce n'est pas de dispense qu'il faut d'abord se préoccuper, mais tout simplement de le faire à neuf, validement, devant un curé quelconque. Il n'y aurait lieu de recourir au remède extrême de dispense *in radice* que dans le cas où la rénovation, canonique cette fois, du consentement serait impossible à obtenir de l'une des deux parties, de la protestante.

Naturellement nous laissons de côté la question « morale » du scandale possible de cette union, même si elle est originairement valide, auquel cas il y aurait lieu de faire savoir cette validité au peuple ambiant des fidèles avant d'admettre Pierre aux sacrements. Mais vous voyez que, cette simple précaution externe accomplie, vous n'auriez aucune raison de le tenir en dehors de la communion des fidèles, si son mariage mixte, antérieur à la réforme du droit, a été réellement valide dès le principe : ce qui, encore une fois, est parfaitement possible.

Q. — L'*Ami* pourrait-il nous dire en quoi a consisté la trahison de Judas ?

Les Evangélistes parlent du signal ou baiser ; cependant il ne semble pas probable que la trahison ait consisté seulement en cela. Judas a eu plus d'une entrevue avec les Princes des prêtres, et après quelques négociations, ils sont tombés d'accord, ce qui les rendit très contents, *gavisi sunt ;* après quoi, Judas cherchait une occasion favorable pour leur livrer le Sauveur. Mais toutes ces démarches, tout cet argent et toute cette joie seulement afin que Judas indiquât lequel était Jésus d'entre les Douze ?

R. — La trahison de Judas a consisté essentiellement dans l'offre qu'il fit aux Princes des prêtres de leur livrer Notre-Seigneur sans qu'il y eût à redouter pour eux le moindre soulèvement populaire.

Voici, en effet, comment se déroulèrent histori-

quement les événements. On était au mercredi saint (Mc., XIV, 1), car nous nous plaçons dans l'hypothèse la plus vraisemblable, celle selon laquelle Jésus aurait anticipé la Pâque légale (cf. *Ami* du 8 août 1912, p. 728-733). Les Princes des prêtres et les Scribes s'assemblèrent au palais de Caïphe (Mt., XXVI, 3) ; Pharisiens et Sadducéens firent trêve pour un instant à leurs querelles particulières et décidèrent de s'unir pour en finir avec leur ennemi commun, le Christ. Celui qui présidait leur assemblée était animé d'une haine aussi implacable que la leur. N'avait-il pas dit, à la suite de la résurrection de Lazare, en voyant le surcroît de popularité et d'autorité que ce prodige avait valu à Jésus : « qu'il valait mieux qu'un seul homme mourût pour le peuple, plutôt que de laisser périr la nation » ? (Jean, XI, 47-54). Seulement, le point délicat était de se saisir de Jésus sans provoquer d'émeute. Le triomphe récent du Dimanche des Rameaux avait montré jusqu'où pouvait aller l'enthousiasme des foules ; les Galiléens parmi lesquels Jésus comptait d'ardents partisans étaient venus fort nombreux à l'occasion de la Pâque ; seule une arrestation clandestine était possible, sinon il fallait renvoyer après les fêtes pascales l'exécution du complot tramé contre Jésus. Et ce n'est que devant l'impossibilité reconnue d'opérer cette arrestation clandestine que Scribes et Princes des prêtres avaient résolu de n'exécuter que *huit jours plus tard* leurs desseins homicides contre Notre-Seigneur (Mt., XXVI, 5 ; Mc., XIV, 2).

Telle était la résolution adoptée par les lâches conjurés, car il s'agissait bien en l'espèce d'un véritable complot, quand leur vint un concours inespéré. Comme ils délibéraient et cherchaient le moyen de se saisir de Jésus, Judas *de lui-même* vint se mettre à leur service. (Mc., XIV, 10, 11 ; Mt., XXVI, 14-16 ; Luc, XXII, 3-6). Il connaissait depuis longtemps leurs secrets désirs ; il savait quelles étaient les difficultés qui s'opposeraient à leur réalisation ; lui, comme familier du Maître, était au courant de ses habitudes et de ses projets, il pouvait donc le faire arrêter à un moment où personne n'y prendrait garde, et ainsi l'on éviterait toute émeute. Son offre fournissait donc aux Princes des prêtres et aux Scribes le moyen pratique de réaliser immédiatement le complot qu'ils avaient tramé contre Jésus, en leur donnant le moyen certain d'opérer en secret et aussitôt l'arrestation.

Voilà en quoi a vraiment consisté la trahison de Judas, voilà pourquoi il a reçu la somme dérisoire de trente deniers (environ 100 f.) : l'indemnité allouée au maître dont on avait tué involontairement l'esclave ! (Exod., XXI, 32).

Le reste n'a été que la conséquence toute naturelle de la proposition faite aux Grands-Prêtres par Judas et acceptée par eux. A partir de cet instant-là, Jésus était virtuellement trahi ; il ne restait plus à convenir que du moment favorable et du signe par lequel N.-S. serait désigné à ceux qui auraient mission de l'arrêter. Evidemment, Judas eût pu se ressaisir, et que ne l'a-t-il fait ! Il eût pu laisser échapper le moment favorable ; il eût pu même se dérober au dernier instant et ne pas souiller par ses lèvres perfides le visage du Divin Maître. Mais les faits sont là pour nous dire qu'il est allé jusqu'au bout dans sa trahison. Il tenait tellement à ce que son coup réussisse, qu'il eut bien soin de prescrire aux soldats de ligoter solidement Jésus (Mc., XIV, 44 ; Mt., XXIV, 48).

Le baiser de Judas est dans les débuts de la Passion de N.-S. l'acte qui nous révolte le plus ; c'est lui qui a consommé la trahison, mais comme dernier acte, il forme corps avec les démarches qui l'ont précédé et dont il n'est que le trop triste couronnement.

Q. — Voici un cas qui m'embarrasse. Un de mes paroissiens (appelons-le Pierre) était aux colonies quand son père est mort, il y a de cela longtemps déjà, plus de trente ans. Il envoya alors chez lui toutes procurations et pièces utiles pour qu'un ami (Joseph) recueillît son héritage et le conservât jusqu'à son retour en France. Il est rentré récemment. Or, parmi les objets compris dans la succession, il trouve une boîte renfermant des monnaies anciennes, or et argent, pour une très grande valeur. Il s'étonne, n'ayant jamais soupçonné qu'on eût du goût chez lui pour pareil genre d'antiquités. Joseph s'étonne aussi, dont le père (voisin et ami du père de Pierre) était précisément un numismate distingué, et même il se rappelle très bien avoir vu chez lui, du vivant de son père, la boîte et la collection de pièces anciennes. Or voilà qu'un beau jour Joseph trouve dans une liasse de vieux papiers de famille, jusque-là négligée, une lettre du père de Pierre, de laquelle il résulte que la boîte et son contenu lui ont été confiés à titre de dépôt pour le temps d'un voyage, au cours duquel précisément le père de Joseph est décédé. Joseph réclame la collection des médailles comme lui appartenant par droit d'héritage. Pierre invoque la possession et prescription trentenaire, et prétend, au surplus, que la lettre invoquée n'a ni la signification ni même peut-être l'authenticité que leur attribue Joseph pour les besoins de sa cause. Les affaires en sont là. On parle de plaider. Pierre me consulte pour savoir ce qu'il peut ou doit faire en conscience. Veuillez m'aider à lui répondre.

R. — Tout dépend des termes de la lettre, dont c'est dommage qu'on ne nous ait pas donné le texte.

Supposons, pour commencer, qu'elle soit authentique et oblige à conclure avec certitude que nous sommes bien en présence d'un *dépôt*. La solution du problème alors est on ne peut plus facile. Un *dépôt* n'est pas objet de prescription possible, cela en droit civil aussi bien qu'en conscience. Le propriétaire, en effet, qui momentanément confie à un tiers la garde de sa propriété ne peut, en raison même de cette précaution, être à aucun moment présumé y renoncer, comme il arrive en tous autres cas où précisément, le temps aidant, la prescription intervient, sur sa négligence à conserver son bien, pour conclure dans l'intérêt du bon ordre public qu'il y renonce et que le « possesseur » de bonne foi peut se l'adjuger, comme il ferait d'une quelconque *res vacans* par lui « occupée. »

Ajoutons que, si la prescription se justifie par le souci de mettre fin aux interminables procès possibles en matière de propriété individuelle, le bon

ordre public réclame, au contraire, qu'il ne soit point manqué au respect de la parole d'honneur et de la confiance qui est en jeu dans le *dépôt*. Il répugne évidemment que le dépositaire puisse jamais faire acte de propriété sur une chose qui n'est entre ses mains que comme « déposée, » c'est-à-dire *non sienne,* essentiellement *aliena.*

Si donc c'est bien d'un dépôt qu'il s'agit *in casu,* Pierre doit le rendre. Aucune prescription, même de bonne foi, ni de sa part ni de la part de son père, n'a pu opérer le transfert de cette propriété imprescriptible.

Avant d'arriver à l'hypothèse du doute, raisonnons maintenant pour le cas où il y a certitude qu'on n'est pas en présence d'un dépôt. Pierre peut alors en conscience invoquer la prescription, ainsi qu'il le ferait pour toute autre chose trouvée par lui en sa légitime possession, malgré l'ignorance où il pourrait être de son titre originel de propriété.

Si enfin il y a doute, c'est-à-dire si le document épistolaire mis en avant par Joseph n'est ni assez authentique ni assez précis dans ses termes pour qu'on doive conclure avec certitude qu'il s'agit bien d'un dépôt, Pierre peut invoquer à son profit l'adage : *In dubio melior conditio possidentis,* et se considérer comme propriétaire de la collection de monnaies.

Q. — Voudriez-vous ajouter un mot à votre note sur l'assistance à la messe dans un oratoire privé le dimanche, *Ami* 1924, p. 80 ?

Un prêtre âgé, mais non malade, ayant la faveur de l'*altare portatile,* peut-il admettre le dimanche, devant cet autel installé dans un convenable oratoire, ses deux domestiques, dont l'un est servant, et l'autre non ?

R. — L'expression dont nous nous sommes servis, à la référence citée, « serviteurs nécessaires dans l'acte de la célébration de la messe, » ne signifie pas nécessaires *à,* mais nécessaires *durant,* l'acte de la célébration. Il se peut donc que ces domestiques soient nécessaires à toute autre chose qu'à l'acte même de la célébration.

La nécessité ne doit pas non plus s'entendre d'une nécessité physique, car, comme le remarque Ferraris, *loc. cit.,* n. 60, que reproduit Gasparri, *loc. cit.,* p. 168, n. 1, la nécessité physique, durant la messe, ne peut exister que si l'indultaire se trouve gravement infirme. Il s'agit de nécessité morale, dans le cas où l'indultaire ne peut rester seul, ni sa maison demeurer abandonnée, soit durant la célébration de la messe, soit immédiatement après. Gasparri cite parmi les serviteurs nécessaires, le valet de chambre, la femme de chambre, la bonne des enfants, le cuisinier. On peut ajouter : l'unique domestique de la maison. Le cocher ou chauffeur ne sera pas compris, à moins que l'indultaire ne soit *dans la nécessité* d'user de ses services immédiatement après la messe.

Dans votre cas, il semble bien que votre second domestique puisse être réputé nécessaire. Votre servant, ne pouvant sans inconvénient se préoccuper des besoins ou accidents qui pourraient subvenir dans la maison durant la messe, l'autre domestique est, à proprement parler, le seul domestique de la maison durant ce temps.

Ce que nous venons de dire s'entend des cas où l'indult porte la mention des « serviteurs nécessaires. » Ce n'est point votre autorisation personnelle qui fait participer à votre privilège vos serviteurs, mais la volonté positive du Supérieur, qui étend *partiellement* à d'autres, pour votre commodité ou votre satisfaction, le privilège *total* qu'il confère à votre personne.

Votre question doit donc recevoir sa solution d'après les termes de votre indult. Si ce dernier ne mentionne que vous, il n'y a rigoureusement que vous et votre servant qui satisfassiez au précepte. Aucun de vos domestiques autre que le servant, ne satisfait. Si la nécessité oblige un de vos domestiques à ne pas vous quitter, il pourra, suivant les principes généraux et ordinaires de la théologie morale, à appliquer au cas, être *dispensé* de l'assistance à la messe, mais non pas *accomplir le précepte* en assistant à votre messe.

Dans le cas, le mieux serait évidemment de faire ajouter aux termes de votre indult ou de votre autorisation la clause relative aux serviteurs nécessaires.

Q. — Quel est le canon du Code qui défend que le même confesseur entende en confession, de façon régulière, maîtres et élèves d'une même Institution ?

R. — Nous ne connaissons point de canon portant cette prohibition. Nous ne voyons pas, d'ailleurs, sur quoi se baserait l'incompatibilité des deux fonctions de confesseur des professeurs et de confesseur des élèves. Une telle défense ou incompatibilité entraînerait parfois bien des complications, soit qu'il y ait un confesseur attitré, soit que chacun, professeurs et élèves, soit libre de choisir son confesseur.

LITURGIE

Q. — Me présentant, il y a quelque temps, dans une église pour y célébrer la messe, je ne trouvai à la sacristie que des ornements noirs. Ayant promis la messe à un de mes paroissiens qui subissait un examen ce jour-là, je priai le sacristain de me donner un ornement blanc. Il refusa net, disant que c'était l'habitude de ne sortir que des ornements noirs quand ceux-ci étaient permis. Il me fallut m'incliner et dire pour mon candidat une messe de *Requiem*...

La messe finie, je fis part de mon ennui au recteur de l'église. Il parut très étonné, et me dit à peu près : « J'ai beaucoup voyagé en France, et très souvent j'ai vu aux jours libres tous les prêtres dire la messe en noir. D'ailleurs, vous savez bien que la messe en noir ou en bleu *(sic)* a la même valeur. Puis les fidèles seraient étonnés de voir en même temps, dans la même église, des ornements de diverses couleurs. Aussi, recevant les honoraires, je ne marque jamais s'il s'agit de vivants ou de morts, sachant que le bon Dieu ar-

rangera tout pour le mieux. Et croyez bien, encore une fois, que ceux qui agissent ainsi sont nombreux. Soyez donc sans scrupule pour votre candidat : la messe de *Requiem* lui sera aussi profitable que toute autre messe. »

Je partis, mais non convaincu de la licéité de ces procédés. S'il est vrai que les prêtres agissant ainsi sont nombreux, l'*Ami* fera bien de dire ce qu'il faut penser de cela, au moins pour la licéité.

R. — I. Sauf stipulation spéciale, formulée, quant à la qualité même de la messe, par l'auteur de la fondation ou par le donateur de l'honoraire, un prêtre, en disant une messe de *Requiem*, satisferait sans nul doute à l'obligation qu'il aurait acceptée de célébrer pour des vivants. (S. R. C., 29 nov. 1856, ad 2. Cf. *Codex*, can. 833 ; S. R. C., 3 mars 1761, n. 2461, ad 7 ; 3 oct. 1872, n. 3285).

Est-ce à dire qu'en agissant ainsi, à moins que la célébration de la messe de *Requiem* ne lui fût imposée par ailleurs à quelque titre légitime [1], il se montrerait fidèle observateur de la lettre et de l'esprit des lois liturgiques ? Assurément non. En effet, d'après les rubriques générales du Missel (tit. IV, n. 3), la messe doit, autant que possible, être conforme à l'office du jour. Ce n'est donc pas à tout propos et hors de propos, mais seulement pour une cause raisonnable, que, les jours libres, on peut célébrer une messe votive privée ou une messe privée de *Requiem*. (Missel, *ibid.* ; nouv. rubr., tit. II, n. 1).

Or, selon la remarque déjà faite en 1914 par l'*Ami* (p. 544), « ne serait-ce pas étrange et vraiment déraisonnable que, ayant à célébrer pour des vivants, à solliciter une guérison, honorer un mystère, demander une grâce à Notre-Seigneur, on choisisse à cette fin une messe de *Requiem*, sous ce simple prétexte que le rit du jour ne s'y oppose pas ? Poser la question, c'est la résoudre, tant la chose est évidente. »

La crainte que les fidèles ne viennent à s'étonner de voir des ornements de diverses couleurs le même jour dans la même église nous semble absolument chimérique ; fût-elle fondée, quelques explications liturgiques auraient vite raison d'un tel étonnement. Quant au souci de ne pas compliquer la besogne du sacristain, il n'a pas à entrer ici en ligne de compte.

Par conséquent, aucune excuse ne saurait légitimer la pratique dont se plaint à bon droit notre honorable consultant.

Aussi, dans le décret du 29 novembre 1856 allégué ci-dessus, la S. C. des Rites a-t-elle fait précéder de la déclaration suivante ses réponses aux doutes qui lui avaient été soumis : « Eminentissimi et Reverendissimi Patres sacris Ritibus tuendis præpositi, singulis mature perpensis, tolerandum minime esse censuerunt abusum de quo in precibus, in festis nimirum semiduplicibus paramenta tantum nigra offerendi sacerdotibus celebraturis, eosdemque hac ratione impediendi quominus legere pro lubitu possint missas vel festo respondentes, vel votivas juxta permissionem rubricæ [1]. »

II. La coutume de ne pas mentionner, en inscrivant les honoraires reçus pour des messes manuelles, si celles-ci doivent être célébrées pour des vivants ou pour des défunts, est loin d'être recommandable. L'Eglise désire, en effet, que, dans la mesure où le rit de l'office occurrent le permet, on se conforme, pour le choix de la messe, à l'intention de la personne qui a offert l'honoraire. (Cf. S. R. C., 13 juin 1899, n. 4031, ad 4 ; cf. *Ephemerides liturgicæ*, 1915, p. 152).

Q. — Est-il vrai qu'autrefois, au jour de Pâques, les prières et l'office des morts devaient être seulement récités ?

R. — De tout temps, aux jours de grande fête, les funérailles et l'office des morts n'ont pu avoir lieu que vers le soir [2].

Entre toutes les fêtes chrétiennes, celle de Pâques présente un caractère unique de solennité et d'allégresse. Aussi, autrefois, les liturgistes n'y toléraient-ils le soir la célébration des obsèques qu'à condition de procéder à celles-ci sans chant et sans aucun apparat [3]. Tel était, v. g., l'enseignement de Cavalieri (t. III, c. XV, decr. 127, n. 6) : « In hoc quidem [die sancto Paschæ] absolute humari queunt cadavera cum exequialibus precibus et officio defunctorum sine missa, dummodo exequiæ privatim, submisse et sub vesperum habeantur, licet, ne majoris solemnitatis anni quodammodo offuscetur lætitia, sub vesperum præcedentis diei magis anticipandæ sint exequiæ illæ quæ commode anticipari queunt, et alias in feriam secundam sequentem differri non possunt, in quam, si fieri potest, satius est utique differri, ut cum congruentiori ritu et missa celebrentur. »

La S. C. des Rites, il est vrai, n'a point fait sienne l'exigence de ces liturgistes quant à la simple récitation des prières du Rituel en pareil cas. Mais ce serait certainement se conformer à l'esprit de l'Eglise que d'éviter le plus possible de faire des funérailles le jour de Pâques.

---

[1] Ce serait, v. g., le cas d'un prêtre célébrant une messe d'enterrement pour laquelle il n'y aurait pas d'honoraires. (Cf. S. C. C., 27 avril 1895, *Romana*).

[1] Cité *in extenso* par Bouvry (*Expositio rubricarum*, t. II, p. 688) d'après la *Revue catholique*, et reproduit en 1888 par la *Nouvelle Revue théologique* (p. 662), ce décret, il est vrai, ne figure ni dans la collection de Gardellini, ni dans la dernière collection authentique des décrets de la S. C. des Rites. Toutefois, rien ne permet d'en suspecter l'authenticité.

[2] Il en est encore ainsi actuellement pour le jour de l'incidence ou pour celui de la solennité transférée des fêtes primaires doubles de 1re classe. (S. R. C., 27 janv. 1883, n. 3570, ad 1 ; 9 juin 1899, n. 4029, ad 4 ; 8 janv. 1904, n. 4130, ad 1 et 2). En outre, ce jour-là, toute sonnerie funèbre est interdite à quelque moment que ce soit. (S. R. C., 27 janv. 1883, n. 3570, ad 1 ; 15 janv. 1887, n. 3946 ; 8 janv. 1904, n. 4130).

[3] La même règle était appliquée aux fêtes de la Pentecôte et de Noël.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 16 julii 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNEE (5e SÉRIE) N° 30 24 JUILLET 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

Sommaire

I. Napoléon III en 1859. — II. Richard de Metternich, ambassadeur d'Autriche à Paris 1859-1871. — III. Napoléon III et l'Italie. — IV. Napoléon et Joséphine en 1796, ou les petitesses du cœur. — V. Robespierre et les femmes. — VI. Benjamin Constant et Mme Récamier. — VII. Chateaubriand, sa carrière sentimentale et politique. — VIII. Metternich. — IX. Défaitisme de la paix ; dévastations industrielles ; cuisines électorales ; R. d'Harcourt ; Vauban ; la fin de l'Ancien Régime ; Amérique et France ; bonheur et sacrifice ; patriotisme et foi en Arménie ; Ch. Géniaux ; Marie Gasquet ; Nicolas Ségur ; Albert Malaurie ; Louis Hémon ; J. Morian ; R. Gaell. — X. S. François de Sales ; S. Vincent de Paul.

I. — La guerre d'Italie de 1859 est l'événement le plus décisif, le plus néfaste de la politique européenne au cours du siècle qui a suivi la chute de Napoléon. C'est elle qui a déterminé la spoliation du Pape, spoliation partielle d'abord en 1859 (avant même la fin de la guerre, avant Solférino), totale bientôt en 1870. Elle a déterminé ensuite, comme l'avait prédit avec une étonnante divination Thiers au Corps Législatif, la guerre de 1866 qui eut pour conséquence immédiate l'écrasement de l'Autriche et son exclusion de la nouvelle Allemagne prussifiée, première ébauche de l'unité allemande, pour conséquence ensuite, à quatre ans d'intervalle, la guerre de 1870, l'écrasement de la France et la fondation de l'Empire allemand, la transformation de l'Europe en camp armé, enfin la grande conflagration de 1914-1918 dont les suites ultimes ne sont pas prévisibles encore ou ne le sont que trop.

Cette guerre de 1859, c'est Napoléon III qui l'a voulue, provoquée avec un cynisme inouï (se rappeler le récit, donné ici l'an dernier p. 179 182, de son entrevue avec Cavour à Plombières le 21 juillet 1858), avec une scélératesse qui n'eut d'égale que sa totale incompréhension des intérêts de la France, lesquels coïncidaient si manifestement pourtant avec les lois de la morale et les droits de l'Eglise. Ils coïncident toujours, certes, et tout intérêt légitime coïncide, par la disposition de la Providence, avec l'observation de la loi morale ; mais il arrive que cette coïncidence parfois se voile sous les nuages soulevés par les passions humaines. Les apparences immédiates peuvent sembler contraires à l'intérêt du moment, tandis qu'en 1859 la coïncidence de l'intérêt français avec le respect de toutes les lois morales et de tous les droits d'autrui était absolument évidente, aveuglante : au point que, dans dix ou vingt siècles d'ici, quand la plupart des documents contemporains auront disparu, les fabricants de thèses historiques seront tentés de conclure que toute cette histoire de brigands est d'une invraisemblance absolue, d'un caractère légendaire évident, et qu'il n'a pu se rencontrer un souverain français assez aveugle pour créer, pour contribuer de l'argent et du sang de son pays, à créer sur son flanc sud-est cette unité italienne, prélude assuré de l'unité allemande qu'il ne créera pas lui-même mais dont il favorisera l'éclosion en 1866 sur son flanc nord-est.

Napoléon III est entré dans cette guerre avec une allégresse débordante, « l'âme fraîche et joyeuse, » comme fera le Kronprinz de Prusse en août 1914.

Pour Napoléon III, la désillusion a été tout autrement rapide encore que pour le Kronprinz. Le 8 juin, il entrait à Milan sous une pluie de fleurs ; un mois plus tard, au lendemain des préliminaires de Villafranca (11-12 juillet), il retraversait l'Italie en fuyard, réduit à se cacher pour échapper aux huées et aux coups de la populace, et la police devait protéger son embarquement à Gênes. Entre temps, les Italiens avaient chassé le cardinal-légat et les fonctionnaires pontificaux de Bologne dès le 10 juin (bataille de Magenta, le 4 juin), puis les gouverneurs pontificaux des Marches et de l'Ombrie ; Marie-Thérèse de Bourbon était expulsée de Parme le 8 juin ; François V de Modène le 11 ; le grand-duc Léopold de Toscane dès le 30 avril. — Ce n'étaient là encore que des « faits, » qui bientôt vont être « légalisés » : l'Assemblée des Légations et de la Romagne, élue le 26 août, décrète l'abolition du pouvoir temporel (6 septembre) et l'annexion au Piémont (7 sept.) ; une autre Constituante, à Modène, prononce le 20 août la déchéance de la Maison d'Este et la réunion au Piémont de Modène et de Reggio ; mêmes déchéances sont prononcées à Parme et à Plaisance, puis en Toscane.

Les ambitions du Piémont et les plans de la maçonnerie éclatent maintenant en plein jour ; et Napoléon III, le pauvre homme, n'en a rien pressenti ! Les délégués italiens assiègent les Tuileries et inquiètent, par leurs impatiences et leurs menaces, jusqu'au prince Napoléon : — « Vous serez bien avancés, leur dit celui-ci, quand vous aurez été cause de la ruine de l'Empereur et de la venue des Prussiens à Paris ! » Car c'est bien là ce dont il s'agit : la menace prussienne est à l'horizon, et c'est devant la menace prussienne de mo-

bilisation sur le Rhin que Napoléon III s'est hâté d'offrir à l'empereur d'Autriche ces préliminaires de Villafranca qui confinent les Italiens sur le Mincio au lieu de leur donner pour frontière cette Adriatique que lui-même leur a promise.

La guerre d'Italie a ouvert subitement le déclin de l'Empire, l'agonie de l'Empire. Napoléon III a connu, cet automne de 1859, des mois d'angoisse. Nous en avons eu récemment un nouveau témoignage dans la publication de la correspondance du prince Richard de Metternich, accrédité ambassadeur d'Autriche à Paris le 7 août 1859 (*Revue de Paris*, 1er et 15 fév. 1924).

II. — Ce Richard de Metternich est fils du grand Metternich, le chancelier d'Autriche, l'adversaire de Napoléon Ier, l'auteur des traités de 1815. Ils sont d'une vieille famille féodale des bords du Rhin, qui remonte jusqu'au XIVe siècle ; ils ont fait partie du Saint-Empire en qualité de comtes souverains, puis, médiatisés comme tant d'autres, portent le titre de princes en Autriche, de ducs en Sicile, de grands d'Espagne de 1re classe. Richard de Metternich est du même âge (né en 1829) que le jeune empereur François-Joseph, qui l'a toujours traité en camarade et en confident. Il est entré dans la diplomatie à vingt-deux ans, en 1851, comme attaché d'ambassade à Paris. Il est resté cinq ans chez nous, est allé ensuite à Dresde, où il a épousé cette princesse Pauline, qui fut une des femmes les plus brillantes et les plus fêtées du Paris du Second Empire, et dont les deux volumes de *Souvenirs* (publiés en 1922 et 1924) ont obtenu un si vif et si légitime succès de curiosité sympathique. Et quand il revient à Paris au lendemain de cette guerre à jamais maudite qui a mis aux prises Autriche et France, c'est avec un enthousiasme mérité qu'il est accueilli. Car il est un ami sincère de notre pays ; et il n'a cessé de nous en donner des preuves, jusqu'au bout. Le 2 décembre 1870, il écrit de Tours à un ami cette lettre que ne désavouerait pas le Français le plus patriote :

La guerre est décidément entrée dans une phase nouvelle à laquelle ni la Prusse ni les puissances neutres ne s'attendaient [1]. De vaincue et impuissante qu'elle était, la France s'est relevée et sa vitalité s'affirme par la reprise de l'offensive, par l'expression nouvelle des espérances que l'on désignait comme une folie insigne, par l'activité prodigieuse et rien moins que stérile dont les résultats s'accusent et s'accuseront de plus en plus, par une progression mathématique et enfin par une attitude nouvelle qui se traduit par le rétablissement d'un calme, d'un ordre parfait et d'une discipline exemplaire.

Il faut rendre justice au zèle patriotique déployé par le ministre de la Guerre et par ses bureaux composés en majeure partie d'éléments nouveaux, jeunes, sortis des sphères laborieuses du corps des ingénieurs civils, également ennemis d'un bureaucratisme encroûté et d'un militarisme routinier.

Honneur surtout à la nation qui, au sein d'une anarchie sans frein et en proie au découragement de malheurs inouïs, a su se prêter aux terribles exigences du moment et aux sacrifices inconnus jusqu'ici qui lui ont été imposés.

Quoi qu'il arrive et lors même que la nouvelle armée serait battue, d'autres armées se rangeront derrière elle, et je ne sais ce qu'il faut le plus admirer, du talent qui a présidé à l'organisation et à l'armement de l'armée de la Loire ou de celui qui a su en six semaines préparer les organisations futures qui vont se succéder maintenant avec un ordre parfait et une promptitude merveilleuse.

Les nouveaux canons se rempliront, les fabriques d'armes improvisées sont outillées de manière à ce que celle du chantier de Marseille par exemple puisse fournir dix batteries la première semaine, quinze la seconde. Tout en tenant compte des immenses difficultés à vaincre et des chances d'insuccès qui prédominent nécessairement encore, je tiens pour un fait qu'aujourd'hui 2 décembre la guerre a complètement changé de physionomie et que le changement n'est pas sans influence sur les destinées de l'Europe.

Je mets en fait qu'en Allemagne le charme de l'invincibilité est rompu, que l'anxiété tend à prendre la place de l'ivresse victorieuse, et qu'enfin les puissances neutres vont être forcées de compter ave *l'incertitude* (souligné dans le texte) sur les succès définitifs de la Prusse [1].

Je ne sais si l'Autriche commence à partager mon sentiment qui est de respirer plus librement.

Après mes tristes rapports des dernières semaines, je suis heureux de vous adresser ces lignes.

Je me fais l'effet d'un médecin assis au chevet d'un malade et qui fait signe aux parents désolés : Cela va mieux ! — Mille amitiés. METTERNICH.

Quinze jours plus tard, après la formation de la IIe armée de la Loire et les premières opérations de son généralissime Chanzy, il écrit (19 déc.) : — « Les hommes et les armes poussent de tous côtés... Les nouvelles de Paris sont vraiment bonnes... Je persiste dans mon admiration pour cette nation qui obéit si bien et se fait tuer plutôt que de s'avouer vaincue. Et ne croyez pas que les républicains usent de pression trop grande. Tout est calme et tout le monde décidé à marcher. L'aristocratie se distingue au point de provoquer l'admi-

[1] A la suite de la constitution de la première armée de la Loire en octobre et de la brillante victoire remportée à Coulmiers par son général en chef, d'Aurelle de Paladines, le 9 novembre. D'Aurelle avait conçu un plan magnifique qui eût sûrement réussi à débloquer Paris ; mais il lui fallait le temps d'exercer et de préparer ses jeunes troupes. La Délégation de Tours prétendit diriger, de Tours, les opérations, et lui imposa, en dépit de toutes ses protestations, une série de combats qui aboutirent à la défaite de Loigny (2 décembre), désastre d'ailleurs plein de gloire, immortalisé par l'héroïsme de Sonis qui, lâché par le 51e, mena lui-même à l'assaut les 300 zouaves pontificaux de Charette, dont 60 seulement échappèrent. Lui-même, Sonis, affreusement blessé, resta abandonné sur le champ de bataille, sous la neige tombante, toute cette nuit, une nuit admirable de prière et de souffrance, dont tout le monde a lu le récit dans le livre de Mgr Baunard ou dans l'Oraison funèbre du héros par Mgr Freppel.

[1] On a su plus tard, par les publications du Grand Etat-Major de Berlin, que l'anxiété en effet était grande en milieux militaires allemands devant la prolongation inattendue de la résistance française. La Prusse était à bout de ressources financières ; et les neutres, dans « l'incertitude », ne lui consentaient pas des avances qui, en cas d'échec, risquaient de ne pas leur être remboursées. Aussi Bismarck, pour nous arracher la signature d'un armistice dont il avait un besoin urgent, recourt-il aux grandes menaces : — « Ce que nous avons fait jusqu'ici, ce n'était que le prélude de la guerre, une guerre pour enfants ; c'est maintenant que nous allons montrer à votre pays ce que c'est que la vraie guerre, et ne laisser aux Français que les deux yeux pour pleurer leur aveugle entêtement. »

C'est le vieil axiome : « La victoire est à celui qui tient un quart d'heure de plus que l'autre. » — « Une bataille perdue est une bataille qu'on croit avoir perdue... Une bataille gagnée, c'est une bataille dans laquelle on ne veut pas s'avouer vaincu... Bataille = lutte de deux volontés ; victoire = volonté ; victoire = supériorité morale chez le vainqueur, dépression morale chez le vaincu ; guerre = département de la force morale. » (*Préceptes et jugements* du maréchal Foch, cf. *Ami* 1919, p. 997). Applications fécondes de tout ceci à la stratégie spirituelle.

ration des démocrates les plus exaltés. Les bourgeois quittent femmes et enfants malgré le retrait de l'appel des hommes mariés, peut-être à cause de cela... »

A la fin du mois (28 déc.) :

L'armée du Nord, sous Faidherbe qui paraît être un bon général, se soutient et se recrute toute seule. Chanzy a fait sur le Mans une retraite fort honorable et son armée est portée au double. Bourbaki, ce débris de Metz qui était arrivé à Tours fort découragé, vient d'écrire à sa femme qu'il se trouve à la tête depuis huit jours d'une *vraie armée* (souligné dans le texte) et qu'il est complètement d'accord avec Trochu sur les opérations à suivre. Il annonce pour très prochainement son entrée en campagne. A Lyon, Bressolles a rassemblé une armée volontaire destinée à opérer sur les Vosges et sur la ligne de communication de Strasbourg. Le camp de Cherbourg se remplit et les armées pullulent. Avec l'effectif et l'armement actuel il est impossible de penser qu'il ne resterait aucune chance de réussite. Je ne puis m'empêcher de croire à un succès et d'admirer l'énergique conduite de la défense nationale.

Le succès, Chanzy croyait le tenir encore le 12 janvier, au lendemain de la bataille indécise du 11 devant le Mans ; il voulait se replier sur Alençon d'où il aurait marché sur Paris ; mais un ordre de Gambetta le ramena à Laval, derrière la ligne de la Mayenne. Gambetta, fort bon pour galvaniser le pays et faire surgir du sol armées et munitions, eut le tort de prétendre diriger à distance le détail même des opérations. Il brisa d'Aurelle de Paladines ; il paralysa Chanzy. Mais nous avions en mains les plus sérieux éléments de succès, et Metternich voyait juste. — Le 28 janvier, ce fut la capitulation de Paris et la convention de Versailles (armistice de 21 jours) entre Jules Favre et Bismarck.

Nous avons cité ces lettres et rappelé ces choses pour montrer ce qu'était ce Metternich pour la France et s'il méritait la confiance que lui a témoignée Napoléon III.

III. — Au début d'août 1859, débarqué à Paris en qualité d'ambassadeur d'un pays qui vient d'être vaincu, et vaincu dans une guerre dont la France est la grande responsable et la grande coupable, il a un plan, très net dès le premier jour et auquel il se tiendra jusqu'au bout : c'est de trouver pour cette Autriche vaincue un allié et un appui ; et cet allié, il voudrait que ce fût la France. C'est là l'idée aussi clairvoyante que généreuse qui ne cessera d'inspirer son attitude diplomatique, ses sympathies et ses antipathies. Antipathies très prononcées contre tous ceux qu'il appelle les « italianissimes » et qui en fait ont été les mauvais génies de l'Empire : le prince Napoléon [1], Fould, Persigny, La Valette, Benedetti. Sympathies pour l'impératrice, dont il s'exagère parfois les aptitudes politiques ; pour Walewski (ministre des Affaires étrangères au moment où il arrive à Paris), un parfait honnête homme [1], un catholique, qui veut défendre le pouvoir temporel et qui tient, lui aussi, pour l'alliance autrichienne ; pour Drouyn de Lhuys, dont les idées se rapprochent de celles de Walewski et nous auraient épargné, à nous et à l'Europe, bien des malheurs si on l'eût écouté à la veille et au lendemain de Sadowa.

Napoléon III, de son côté, s'est tout de suite senti en confiance avec le nouvel ambassadeur. Quelques jours après la remise des lettres de créance (août), il épanche son âme dans le sein de Metternich ; il lui dit tous les embarras où l'a plongé cette guerre d'Italie ; il se sait entièrement dépopularisé en Italie : tout le monde crie à la trahison, parce qu'il a laissé à l'Autriche les forteresses de Peschiera et de Mantoue sur le Mincio : pourtant « je ne pouvais franchement demander à votre Empereur, qui avait si loyalement accepté l'armistice, que ce que nous tenions déjà... »

Le mois suivant (septembre), il va prendre les eaux dans les Pyrénées, à St-Sauveur, et mande Metternich près de lui ; il lui proteste de sa parfaite bonne foi :

Ce que j'ai dit à l'Empereur d'Autriche à Villafranca était vrai. J'ai arrêté la guerre parce que j'ai eu peur des sacrifices de sang qu'elle me coûterait encore, parce qu'il me répugnait d'avoir la révolution à mes trousses, Kossuth et Klapka (le premier, chef des révolutionnaires de Hongrie ; le second, son lieutenant) comme auxiliaires. *J'allais passer pour le chef de toutes les canailles de l'Europe (sic,* souligne Metternich). Enfin, je prévoyais tôt ou tard une guerre générale et j'ai proposé à l'Empereur d'Autriche de nous entendre et de faire la paix. Quand je vis votre jeune Empereur, je ne pus me décider à refuser ce qu'il me demandait. *J'acceptai tout sans penser aux difficultés* que je rencontrerais. J'étais, par exemple, tellement loin de supposer que le jeune Grand-Duc, après l'abdication de son père, ne serait pas immédiatement rappelé et rencontrerait tant de résistances, que *j'oubliai une chose que j'aurais pu et dû faire de suite,* c'était d'occuper la Toscane pour empêcher ce qui est arrivé depuis. Maintenant, je ne puis plus rien faire sans répandre de sang...

Quel pauvre homme, qui a tout déchaîné avec tant de légèreté joyeuse et qui après un mois de guerre recule effrayé devant des sacrifices qu'il n'a pas prévus ; qui se sent honteux de passer pour le chef de canailles dont c'est pourtant lui qui a pris spontanément la tête ; qui « accepte tout sans penser à des difficultés » claires pourtant comme le jour ; qui « oublie » les mesures de précaution les plus élémentaires... ! Voilà l'homme qui, parce qu'il a trouvé dans son berceau un nom éclatant, un des plus grands noms de l'histoire, s'est cru une vocation à recueillir avec le nom la succession tout entière, la couronne, le prestige, le génie, l'aptitude à remanier, d'une main aussi débile que celle de l'autre était puissante, la France et l'Europe et le monde ! Il s'est cru l'interprète authentique

[1] Une Correspondance inédite de Napoléon III et du prince Napoléon a été publiée dans *Revue des Deux Mondes,* 15 déc. 1923, 1er janv., 1er fév., 1er et 15 mars 1924. L'empereur souffre des intempérances anticléricales de son cousin ; à plus d'une reprise il ouvre les yeux sur le péril que les paroles inconsidérées et les agissements du prince font courir à la dynastie ; il essaie de montrer les dents, d'imposer silence ; mais, faute de principes, il retombe vite sous l'influence de cet homme qui a été son compagnon d'enfance et d'éducation et pour qui il a toujours gardé un faible.

[1] Fils de Napoléon Ier et d'une noble dame polonaise : né 1810, † 1868.

du *Mémorial de Sainte-Hélène*, et il l'a compris à rebours. Ce qu'il a baptisé *Idées Napoléoniennes* (titre de son programme de 1839) n'étaient que chimères, conceptions vagues, obscures et souvent contradictoires, que Napoléon eût durement et justement qualifiées d'idéologies [1]. Il était, comme beaucoup de conspirateurs, double et compliqué, mais sans profondeur. Et, pas plus que d'idées, il n'avait de volonté : des velléités seulement.

Et maintenant, en cette fin d'été de 1859, maintenant qu'il se voit dans un guêpier inextricable, il n'imagine rien de mieux que de solliciter François-Joseph à des sacrifices qu'il n'a pas songé à lui proposer lors de l'armistice, de lui demander, sur le régime de ces malheureuses forteresses du Mincio, des concessions qui n'ont d'autre raison d'être que de le tirer d'embarras, lui, le vainqueur ! [2]

Encore s'il eût été homme de parole, et que l'on eût pu faire fond sur lui ! Mais il se perdait, — inconsciemment peut-être, tellement il avait l'habitude de conspirer ! — en des contradictions incessantes, démentant ses meilleurs serviteurs, les faisant combattre par des collègues ou par des aspirants ministres, contrariant leur action par des agents secrets. Toutes ces menées devenaient vite le secret de Polichinelle. Metternich mande à son gouvernement :

> Il y eut un moment (fin août 1859) où l'Empereur disait :
>
> Au Grand-Duc de Toscane, qu'il espérait qu'une bonne réaction le rappellerait sur le trône !
>
> Au roi Victor-Emmanuel, de prendre en main la direction des Duchés pour maintenir l'ordre !
>
> A Garibaldi, de constituer une forte armée de l'Italie centrale pour la mettre en mesure de se défendre contre un coup de main !
>
> A Walewski, de chercher un moyen de concilier ses sympathies pour l'unité avec ses engagements !
>
> A moi, de convaincre notre Auguste Maître de son amitié et de l'assurer de sa bonne foi !
>
> A lord Cowley, qu'il ne voulait pas de l'annexion ! [3]
>
> Enfin, à nous tous, que nous devions avoir confiance en lui !
>
> Disons-le franchement, l'Empereur jouait un triple jeu et tenait en émoi tous les partis. Il cherchait à concilier les exigences les plus inconciliables, et, comptant sur les événements imprévus et sur le temps, il espérait sortir d'embarras en laissant faire les hommes et le hasard.

En janvier 1860, Walewski, partisan d'une action efficace en faveur de Pie IX, est obligé de présenter sa démission, et est remplacé aux Affaires étrangères par Thouvenel. Celui-ci n'est pas encore assez italophile au gré du prince Napoléon, qui intrigue pour le faire supplanter par Benedetti. Mais l'empereur n'est pas mûr pour Benedetti ; et l'on escompte un retour au pouvoir de Walewski. Metternich note les paroles suivantes, qu'il a entendues de la comtesse Walewska, qui, dit-il, voit beaucoup l'Empereur et que l'Impératrice protège de toutes ses forces :

> L'Empereur, dit la dame, est *dégoûté* des difficultés que lui créent les affaires d'Italie, il est convaincu des dangers de la politique révolutionnaire et voudrait se reposer de nouveau sur un ministre de confiance, mais il est *si faible* que la pensée de rompre avec Billault et Fould lui est désagréable. Fould a fait venir Mme de Castiglione [1] pour tenir l'Empereur sous la férule de Cavour. L'Empereur ne l'a pas encore vue, mais les dangers sont immenses et très près.
>
> L'Impératrice va faire un voyage *incognito* en Angleterre pour se remettre de l'impression douloureuse produite sur elle par la mort de sa sœur. Pendant ce temps (15 jours) l'Empereur cherchera des distractions et pourra bien retomber sous les griffes de Mme de Castiglione.
>
> Walewski voit l'Empereur deux fois par semaine et prétend qu'il est tellement prêt à s'entendre avec lui qu'il espère arriver au pouvoir d'ici à deux mois.

De fait, Walewski redevient ministre d'Etat le 26 novembre suivant. Mais les perpétuelles fluctuations où l'affaire italienne jette l'empereur continuent à paralyser sa politique. Cavour meurt le 6 juin 1861 ; et rien ne trahit mieux les perplexités du pauvre homme que le mot qu'il dit à Metternich à la nouvelle de cette mort : — « Le cocher est tombé du siège, il faut voir si les chevaux prendront le mors aux dents ou rentreront à l'écurie. » A la fin de 1863 (19 décembre), il disait mélancoliquement : — « Jusqu'à présent je n'ai eu que des maîtresses, je cherche une femme ! » Et Drouyn de Lhuys (ministre des Affaires Etrangères 1862-1866) de s'évertuer à prouver que cette femme, ce doit être l'Autriche. L'Autriche, sans dire oui ni non, pose cependant une condition à son alliance : l'abandon définitif des Italiens à eux-mêmes. Cela, jamais Napoléon III ne se résoudra à l'accorder.

Pas plus qu'il n'a compris avant 1859 la portée de la question italienne, pas plus il ne soupçonne en 1864 la gravité de la question danoise. Croirait-on qu'il a félicité le roi de Prusse de ses succès contre le Danemark ! Metternich mande (1er juin 1864) : « Une nouvelle qui étonna tout le monde lors de la prise de Düppel [2], ce fut celle qui annonça une lettre de félicitations arrivée à Berlin et adressée au roi de Prusse par l'empereur Napoléon. » Metternich ajoute : — « Je crois savoir que

[1] Voir la thèse de M. Philippe Gonnard, *Origines de la légende napoléonienne*, ou l'*Œuvre historique de Napoléon à Ste-Hélène*, *Ami* 1910, p. 650-2.

[2] Il a cherché tout de même quelque compensation pour l'Autriche. Il disait à Metternich (à St-Sauveur, sept. 1859) :

« J'ai cherché toutes les combinaisons qui pourraient offrir une compensation à la perte d'influence que j'ai fait subir à l'Autriche. Si l'Empereur voulait, je me joindrais à lui pour l'aider à prendre sa revanche en Orient. Le nom *Ostreich* semble indiquer une prédestination à l'agrandissement de l'Autriche en Orient. *L'Empereur aurait-il de la répugnance à placer un archiduc à la tête des principautés danubiennes ?*

— « Mais, Sire, répond Metternich après un premier instant de saisissement, pour placer un archiduc à la tête des Principautés, il faudrait avant tout les prendre ! »

Et Metternich prie Napoléon de se rappeler « que le principe d'*Ote-toi de là que je m'y mette* n'était pas en vigueur en Autriche ; que le caractère de l'Empereur mon maître ne pouvait lui sembler de nature à entrer dans de telles combinaisons, combinaisons qui retomberaient en définitive sur l'Autriche composée de provinces hétérogènes... »

C'était fort bien répondu. Malheureusement François-Joseph plus tard ne montrera pas tant de scrupules à accepter des mains de Bismarck, en 1878, l'administration de la Bosnie et de l'Herzégovine, puis en 1908, à prononcer l'annexion de ces deux provinces, annexion d'où devait inéluctablement sortir la guerre de 1914.

[3] L'annexion de la Savoie et de Nice, combattue — naturellement ! — par l'Angleterre.

[1] Favorite de bas étage, qui était alors l'instrument secret de la diplomatie italienne, l'ambassadrice occulte du Piémont aux Tuileries.

[2] Lignes de Düppel, prises par Frédéric-Charles le 18 avril 1864, après un siège de deux mois.

Sa Majesté employa les termes suivants : Je félicite Votre Majesté (Guillaume Ier) sur le succès de ses armes. La défense énergique des Danois rend la victoire plus glorieuse. » La suite en est que le Danemark (armistice du 20 juillet, traité de Vienne du 30 octobre) est contraint de transférer à l'Autriche et à la Prusse tous ses droits sur les duchés (Slesvig, Holstein, Lauenbourg). Quelques mois après, c'est l'Autriche que la Prusse force (ultimatum du 6 août 1865) à accepter le partage des duchés et à signer la *Convention de Gastein* (14 août) qui donne à la Prusse l'administration du Slesvig, à l'Autriche celle du Holstein : une convention dont Bismarck, en la jetant dans son tiroir et avant même que l'encre en fût sèche, disait au plénipotentiaire autrichien qui venait de la signer : — « En vérité, jamais je n'aurais cru trouver un ministre autrichien assez niais pour me signer pareil papier ! » De ce papier en effet allait sortir la guerre de 1866.

Mais, avant de partir en guerre, il faut savoir ce que fera la France. Napoléon III villégiature en ce moment à Biarritz. Bismarck y vole (17 octobre 1865), fait l'imbécile, gambade comme un caniche devant l'empereur sur la plage : « Il est fou ! » fait à mi-voix l'empereur à son secrétaire. Bismarck a entendu, exulte de passer pour fou ; il tient son homme. Napoléon n'entend rien à la terrible guerre qui se prépare, pas plus qu'il n'a rien entendu à la guerre de Danemark, à la guerre d'Italie. Avec la sûreté de divination qui le caractérise, il est convaincu que la Prusse sera battue, qu'entre elle et l'Autriche victorieuse il s'interposera, jouera le rôle de médiateur, d'arbitre de l'Europe. Et puis surtout, il y a l'Italie, l'éternelle Italie. L'Italie, depuis six mois (mars 1865), est liée à la Prusse par un traité de commerce, prélude de l'alliance de demain. Du moment que l'Italie est de la partie, Napoléon est aux anges ; c'est pour lui une occasion inespérée de liquider la question italienne : il n'a pu en 1859 donner à l'Italie l'Adriatique promise, il la lui donnera en 1866, et son âme sera délivrée [1]. — « En vérité, disait Bismarck au sortir de Biarritz, si l'Italie n'existait pas, il faudrait l'inventer ! »

Napoléon III n'a rien promis à Biarritz ; mais Bismarck ne lui a rien promis non plus, et Napoléon III s'en apercevra bientôt quand, après Sadowa, il imaginera de réclamer à la Prusse des compensations sur le Rhin pour les agrandissements colossaux qu'elle a réalisés en Allemagne. Bismarck aussi bien a su se passer de ces engagements formels de neutralité que Napoléon III ne lui a pas consentis : car il y avait l'Italie ! Il s'est assuré de la neutralité de la France, dira-t-il plus tard à Metternich, « par un moyen indirect, mais que j'ai regardé comme *infaillible* : nous avons conclu une *alliance éventuelle* avec l'Italie. » Napoléon III ne marchera jamais contre l'Italie, donc pas non plus contre la Prusse alliée de l'Italie.

Napoléon III, à vingt ans, s'est lié à l'Italie révolutionnaire par ses serments de *carbonaro :* le carbonarisme ne le lâchera plus ; le carbonaro de 1830 n'a cessé de conspirer en lui contre le souverain français qu'il est devenu.

Jusqu'au bout, jusqu'en août 1870, après nos premiers désastres, il rêvera de l'Italie ; il s'imaginera que l'Italie va voler à son secours ; il pressera, à la veille encore de Sedan, Victor-Emmanuel de ne pas tarder d'un instant, d'accourir à la tête de ses troupes, contre la Prusse, l'alliée de la veille, l'alliée que Napoléon III lui-même a donnée à l'Italie en 1866... Ah ! le pauvre homme ! et le bon billet !

IV. — Série de conférences sur les *Lettres d'amour,* faites au jeune public de l'*Université des Annales* par M. Robert de Flers, de l'Acad. Française *(Conferencia,* 15 sept., 15 oct., 1er et 15 nov. 1923). On nous y montre Napoléon Ier en piteuse posture, la posture du plus vulgaire des amoureux. Les lettres que l'on nous cite sont datées de 1796, de l'armée d'Italie, et adressées à Joséphine. Elle est son épouse, depuis le 8 mars de cette année-là ; le mariage, purement civil, a été conclu brusquement. Il a eu le coup de foudre

[1] Metternich était en congé cet automne de 1865. De retour, il s'en fut s'enquérir auprès de Napoléon III lui-même. Celui-ci, sans s'expliquer d'abord, lui donna son avis sur Bismarck, et l'on est confondu quand on lit ce jugement :

« L'Empereur me dit que M. de Bismarck était un homme *fort intéressant (!),* aventureux comme le comte de Cavour. Cet homme d'Etat n'aura probablement pas, selon lui, le pouvoir nécessaire pour accomplir de grandes choses, *n'ayant pas pour lui le parti libéral et révolutionnaire.*

« Heureusement, ajoute Sa Majesté, M. de Bismarck ne sait pas faire jouer les ressorts que savait si bien mettre à profit M. de Cavour ; car, sans cela, il y a longtemps que nous aurions eu à nous préoccuper du foyer qu'il aurait allumé en Allemagne. »

Napoléon III semble bien avoir livré le fond de sa pensée et de ses illusions ce jour de la fin de décembre 1865 où il dit à Metternich : — « Si on pouvait provoquer une guerre dans un coin d'Europe sans mettre le feu aux poudres ailleurs, ce serait peut-être ce qui vaudrait le mieux pour en finir. »

Puis, au dernier moment, à la veille de Sadowa, quand il voit les événements se précipiter, il songe à négocier une convention secrète avec l'Autriche ; et comme pour excuser son apathie de l'automne précédent devant Bismarck, il laisse échapper cet aveu stupéfiant dans une lettre autographe à l'empereur François-Joseph, du 17 juin 1866 :

« J'avoue que je ne voyais pas sans une certaine satisfaction se dissoudre la Confédération germanique organisée principalement contre la France. »

Un souverain français voir avec « une certaine satisfaction » une Confédération faire place en Allemagne à un Reich unitaire !

Il était malade. Metternich note les crises qui dès 1861 et 1864 avaient alarmé son entourage et dont l'Impératrice lui faisait confidence détaillée. En ce mois surtout de juillet 1866 (le mois de Sadowa), il était absolument prostré, incapable de prendre une résolution ; mais était-ce un mal, puisque ses résolutions en tous cas n'auraient pu être conformes aux intérêts français ? Quand il retrouvera un peu d'énergie, ce sera pour congédier (1er septembre 1866) du Ministère des Affaires Etrangères l'honnête Drouyn de Lhuys, qui à la nouvelle de Sadowa avait poussé de toutes ses forces à une action énergique sur le Rhin pour arrêter la Prusse. Ce n'est que par Drouyn de Lhuys lui-même que l'Impératrice apprit ce changement de ministère ; et elle fit à l'Empereur une scène terrible, lui rappelant les contradictions de sa politique étrangère, son attitude indécise envers la Russie après la guerre de Crimée, envers l'Autriche après 1859, ses coquetteries avec la Prusse qui n'ont pas été payées de retour, sa politique italienne qui n'a satisfait personne au-delà des Alpes, lui prédisant une coalition « de tous les froissés, de tous les dupés, de tous les désillusionnés. » C'est elle qui a conté tout cela à Metternich :

« Napoléon, poursuit celui-ci, restera quelque temps à St-Cloud et profitera, au dire de l'Impératrice, de sa liberté et d'une lueur de convalescence pour s'adonner de nouveau à des plaisirs qui le ramèneront malade à Biarritz avant la fin du mois de septembre. » On est un peu surpris tout de même qu'elle prenne Metternich pour confident de ses infortunes conjugales ; mais la pudeur féminine, sous ce rapport, a moins de délicatesse que la pudeur masculine.

devant la jeune veuve (de six ans plus âgée que lui) [1] ; et elle s'y est prêtée sans autre difficulté, car il y a le divorce, qui lui offrira toujours une porte de sortie si la gloire ne vient pas auréoler son époux de ce jour. Lui, il est tout à son amour. Deux jours après le mariage, il part pour son commandement d'Italie ; et là, de chaque relai il lui envoie un billet embrasé. Il adore Joséphine ; il le lui crie sans cesse ; il ne veut vivre que par elle, vaincre que pour elle. Il faut qu'elle vienne. Si elle n'est pas là, ses victoires n'auront pas de prix pour lui. L'ennemi en déroute, une moisson d'étendards, tout cela ne l'empêche pas d'être affreusement jaloux. Dans le moment même où on vient lui annoncer que telle position est prise, tel village emporté, telle rivière franchie, il songe : « Où est-elle ? que fait-elle ? m'aime-t-elle ? » Joséphine est de toutes ses pensées. S'il envoie une batterie sur une colline dominant une vallée, il songe : « Joséphine aimerait ce paysage. » S'il dissimule un bataillon derrière une rangée de saules, au bord d'un étang : « Cette eau tranquille serait un beau miroir pour son joli visage fardé. » Si les délégations lui apportent sur un coussin de velours les clés des villes prises : « Ses petits pieds seraient là mieux à leur place... »

...Je tiens à l'honneur, puisque tu y tiens, à la victoire, puisque cela te fait plaisir, — sans quoi j'aurais tout quitté pour me rendre à tes pieds...

Quand, libre de toute inquiétude, de toute affaire, pourrai-je passer tous mes instants près de toi, n'avoir qu'à t'aimer et ne penser qu'au bonheur de te le dire et de te le prouver ?... Tes larmes m'ôtent la raison, brûlent mon sang. Crois bien qu'il n'est plus en mon pouvoir d'avoir une pensée qui ne soit pas à toi et une idée qui ne te soit pas soumise...

Je fais appeler le courrier de Milan. Il me dit qu'il est passé chez toi et que tu lui as dit que tu n'avais rien à lui ordonner. Fi ! méchante, laide, cruelle, tyranne, petit joli monstre !... Tu es une vilaine, bien gauche, bien bête, bien cendrillon. Tu ne m'écris pas du tout, tu n'aimes pas ton mari ; tu sais le plaisir que tes lettres lui font et tu ne lui écris pas dix lignes jetées au hasard. Que faites-vous donc toute la journée, madame ? Quelle affaire si importante vous ôte le temps d'écrire à votre bon amant ?

(De Milan, 28 nov. 1796) : Pour moi, t'aimer seule, te rendre heureuse, ne rien faire qui puisse te contrarier, voilà le destin et le but de ma vie.

Sois heureuse, ne me reproche rien, ne t'intéresse pas à la félicité d'un homme qui ne vit que de ta vie, ne jouis que de tes plaisirs et de ton bonheur. Quand j'exige de toi un amour pareil au mien, j'ai tort. Pourquoi vouloir que la dentelle pèse autant que l'or ? Quand je te sacrifie tous mes désirs, toutes mes pensées, tous les instants de ma vie, j'obéis à l'ascendant que tes charmes, ton caractère et toute ta personne ont su prendre sur mon malheureux cœur...

Ah ! que le cœur humain, quand il s'abandonne à la passion, est donc une pitoyable chose, même chez un Bonaparte !

Cet asservissement, cette abdication du génie devant les passions devait être très fort du goût du public des *Annales ;* et M. Robert de Flers a été assourdi d'applaudissements quand il a porté au compte de cet amour grotesque les prestigieux triomphes de cette campagne d'Italie :

Ses généraux l'envient, le jalousent, mais il les fixe de son regard ardent et glacé, et *le petit bougre,* comme l'appelait Augereau, a bientôt fait de les dompter. C'est que le petit bougre possède au fond de son cœur un talisman qui le rend capable de tout oser, de tout vouloir, de tout obtenir : un premier amour qui sera le dernier ; un premier amour qui s'épanouit dans la joie sans cesse renouvelée du printemps et de la victoire...

Ainsi, et toutes les lettres que vous venez d'entendre vous l'ont prouvé, celui qui commençait de bouleverser le monde par le miracle de son génie et qui, déjà, réalisait son destin qui se résume en un mot : commander, n'obéissait plus qu'aux ordres de sa passion. Ainsi, le petit bougre fervent, inquiet, furieux, suppliant, qui, en six mois, avait eu à ses pieds les notables de cinquante-trois villes, s'agenouillait devant l'amour qui, lui aussi, est un petit bougre. Ah ! Joséphine !... Joséphine !

V. — Gens d'amour aussi que les Terroristes de 93. Amour est synonyme de bonté quand il est discipliné sous la loi de Dieu, mais synonyme d'égoïsme et de férocité quand il n'est que la passion déchaînée sans règle. *Cruenta Venus,* « Vénus est sanglante, » disaient déjà les vieux Romains. Les Terroristes ont cherché l'amour, et, ce qui est pis, ils l'ont trouvé. On s'est disputé leur cœur. Les femmes, sexe faible, sont faites pour s'appuyer sur la force ; et si elles ne prennent pas leur appui sur la force véritable qui est un attribut de Dieu et un don du Saint-Esprit, elles se jettent tête baissée sur la première apparence de force qui se présente à elles ; elles se laissent hypnotiser par la brutalité même la plus animale. Un Fouquier-Tinville a été aimé ; un Joseph Le Bon a été aimé. Et, de tous les grands acteurs de la Révolution, celui qui a suscité chez les femmes le plus d'enthousiasme et d'émotion, c'est Robespierre. Victorien Sardou, l'auteur de ce *Thermidor* que la censure interdisait voici une trentaine d'années sous prétexte que la Révolution est un « bloc » un et indivisible où il n'est pas permis de rien attaquer, Sardou, tout jeune (né 1831), avait dansé avec la veuve du Terroriste Le Bas. Or, cette vieille dame ne pouvait parler de Robespierre sans avoir les larmes aux yeux :

— « Ah ! si vous l'aviez connu, ce bon Maximilien, s'écriait-elle, comme vous l'auriez aimé ! Il a été tellement calomnié par ses ennemis ! Il était si bon, si affectueux pour la jeunesse ! »

[1] Joséphine Tascher de La Pagerie, créole de la Martinique (née 1763), venue en France à quinze ans, mal élevée, plus mal mariée, mena vers la fin de l'Ancien Régime la vie compromettante des femmes séparées, après la Terreur la vie compromise des veuves à bout de ressources avouables. Son mariage avec Bonaparte fut un caprice ou un expédient, sinon un marché. Elle s'amusa un instant à parader à ses côtés à Milan, puis retomba dans les frivolités hasardées et les intimités louches, peut-être dès le temps des victoires d'Italie, sûrement pendant l'expédition d'Egypte. Bonaparte, à la veille de Brumaire, lui pardonna, par insouciance et peut-être par politique ; et ce n'est qu'alors, associée à la vertigineuse ascension de la fortune conjugale, qu'elle commença à se surveiller, parce qu'elle avait tout à perdre à une rupture. On sait comment, la veille du Sacre, elle se jeta aux pieds de Pie VII et lui révéla l'irrégularité de sa situation, pour forcer Bonaparte à accepter un mariage religieux au dernier moment, condition *sine qua non* mise par le Pape au Sacre. Bonaparte ne le lui pardonna pas. — Une légende sentimentale en faisait jadis une victime, victime de l'ambition de son époux, et l'auréolait des vertus que l'on prête volontiers aux victimes. Frédéric Masson a tiré tout cela au clair en 4 gros volumes : *Joséphine de Beauharnais, — Madame Bonaparte, — Joséphine impératrice et reine, — Joséphine répudiée.*

Cette opinion de la dame n'eut d'ailleurs aucune influence sur Sardou, qui ne parlait jamais de Robespierre sans faire suivre son nom de vocables comme « ce bandit, » « cette canaille, » « cette crapule, » et qui a tracé de lui ce portrait peu flatté : — « Sa tête de chat aux pommettes saillantes était couturée de petite vérole ; son teint, bilieux ; ses yeux verts, bordés de rouge sous ses lunettes bleues ; sa voix, aigre ; son verbe, sec, pédant, hargneux, cassant ; son port de tête, hautain ; ses gestes, convulsifs. »

Robespierre était très empressé auprès des femmes ; mais les femmes n'attendaient pas ses avances pour se jeter à sa tête. M. de Flers nous transcrit cette lettre qu'il reçut un jour d'une jeune Nantaise, veuve Jakin, qui ne le connaissait pas, qui ne l'avait jamais vu, et qui lui écrit ceci (on ne nous donne point la date de la lettre, mais c'était au temps de la Convention et du culte de l'Etre Suprême, comme on va voir) :

Mon cher Robespierre, depuis le commencement de la Révolution, je suis amoureuse de toi ; mais j'étais enchaînée et j'ai su vaincre ma passion. Aujourd'hui, je suis libre, parce que j'ai perdu mon mari dans la guerre de Vendée. Je veux, en face de l'Etre suprême, t'en faire la déclaration.

Je me flatte que tu seras sensible à l'aveu que je te fais. Il en coûte à une femme de faire un tel aveu ; mais le papier souffre tout et on rougit moins de loin qu'en face l'un de l'autre. Tu es ma divinité suprême, et je n'en connais d'autre sur la terre que toi. Je te regarde comme mon ange tutélaire et ne veux vivre que sous tes lois. Elles sont si douces que je te fais le serment, si tu es aussi libre que moi, de m'unir avec toi pour la vie. Je t'offre pour dot les vraies qualités d'une bonne républicaine, 40.000 livres de rente et être une jeune veuve de vingt-deux ans. Si cette offre te convient, réponds-moi, je t'en supplie ; mon adresse est à la veuve Jakin, poste restante, à Nantes. Si je te prie de me l'adresser poste restante, c'est que je crains que ma mère ne me gronde de mon étourderie. Si je suis assez heureuse pour obtenir de toi une réponse favorable, je m'empresserai de la lui montrer. Pour lors, plus de mystère !

Adieu, mon bien-aimé, songe à la petite Nantaise ! Songe à l'infortunée qui ne vit que pour toi.

Ne mets point le cachet de la Convention. Ecris-moi comme un simple particulier [1].

VI. — Dieu ! que les femmes sont folles ! Presque autant que les hommes, que « l'homme » *simpliciter, homo,* est fou quand il abandonne au sentiment le gouvernement de soi-même ! Parmi la multitude d'adorateurs de Mme Récamier, il y eut, un temps, — l'espace d'une année, — Benjamin Constant, un des noms importants de notre littérature, auteur d'un roman *(Adolphe,* 1816) qui restera toujours célèbre dans l'histoire du roman d'analyse psychologique, homme politique très actif et très influent, et dont l'influence (sous la Restauration) fut des plus néfastes... Ecoutez comment cet homme, dont le style est d'ordinaire plutôt glacé, écrit à Mme Récamier (décembre 1814) :

Vous savez bien que toute ma vie est à votre disposition comme le peu d'esprit que je puis avoir. Je respire ou je ne respire pas, suivant que cela vous plaît. Je rentre, et, au lieu de me coucher, je vous écris... Je n'ai rien à dire, il est vrai, que vous ne sachiez, mais vous le répéter est un besoin continuel auquel je ne résiste pas... Je vous aime comme au premier jour où vous m'avez vu fondre en larmes à vos pieds. Ma vie est une inquiétude de chaque minute. Je n'ai qu'une pensée. Vous tenez tout mon être dans votre main comme Dieu tient sa créature. Un regard, un mot, un geste, changent toute mon existence... L'idée de voir un nuage sur votre front pour un mot que j'aurais dit me frappe de terreur. Quand je vous contemple, quand mes regards vous dévorent, quand chacun de vos mouvements porte le délire dans mon cœur, un geste de vous me repousse et me fait trembler. Oh ! que je donnerais volontiers ma vie pour une heure ! Que je voudrais, à ce prix, m'élancer sur une épée nue et sentir tout mon sang couler pour vous ! Mais aussi, n'êtes-vous pas un ange du ciel ?... Je ne suis plus moi, je ne peux plus répondre de moi. Crime, vertu, héroïsme, lâcheté, délire, désespoir, anéantissement, activité, tout dépend de vous. Dieu m'a remis entre vos mains !... Quand vous ne voudrez pas me voir seule, je vous suivrai de mes regards dans le monde ; si votre porte m'était fermée, je coucherais dans la rue à votre porte... Rien n'interrompra ce culte d'amour, cette admiration enthousiaste qui est le seul sentiment qui me fasse vivre !...

Les prédicateurs peuvent bien tonner contre l'amour. Diront-ils jamais rien de plus fort que ces lignes, rien qui mette en lumière plus crue la misère de la passion, ce que la passion fait de nous, à quel état de loque elle nous réduit, à quelle abdication de notre personnalité elle nous condamne, quel avilissement, quelle annihilation de tout nous-mêmes, quel supplice aussi et de tous les instants c'est que le culte passionnel d'une créature ?

B. Constant écrivait ces choses à Mme Récamier en 1814. L'année suivante, tout est fini : — « Je l'ai en horreur, » dit-il.

VII. — Chateaubriand, un autre grand homme, et d'une tout autre envergure que B. Constant, mais tout aussi petit... La liste de ses liaisons serait interminable. M. Maurice Paléologue, au cours des études qu'il vient de publier sous ce titre : *Romantisme et Diplomatie (Revue des Deux Mondes,* 15 mars, 1er avril, 1er mai) [1], en

[1] Sur Robespierre et Catherine Théot, la visionnaire qui se faisait appeler mère de Dieu et saluait en Robespierre le Messie prédestiné à renouveler le culte de l'Etre Suprême son fils, voir *Ami* 1901, p. 826-830.

[1] Recueillies en 1 vol. in-8 écu de 144 p., 8 f. 50, Hachette. Quatre photogravures hors texte, sur beau papier teinté, nous rendent l'effigie des trois personnages, **Talleyrand, Metternich, Chateaubriand.** Talleyrand en a deux pour son compte, *Talleyrand à cinquante ans,* par Gérard, et *Talleyrand à soixante-quatorze ans,* par Ary Scheffer. On sait qu'il n'y a guère de portraits plus énigmatiques et tout ensemble plus parlants, qui inquiètent et retiennent plus âprement l'attention que ceux de cet homme. Le portrait de Metternich (par Lawrence, 1818) est bien un type de physionomie dont la fatuité n'a d'égale que l'insolence, une insolence que l'on sent vide d'idées.

Si M. Paléologue écrit en sur-titre : **Romantisme et Diplomatie,** c'est qu'en effet le romantisme a marqué de son empreinte aussi la diplomatie comme il a fait la littérature. La littérature romantique s'est faite personnelle, se complaisant à l'étalage du moi ; et la diplomatie à son tour, au lieu de demeurer la fonction exclusivement administrative qu'elle était jadis et dont M. P. en son préambule nous ouvre une galerie de si beaux types d'Ancien Régime, la diplomatie au temps du romantisme dépouille la sévère draperie classique, empiète sur la vie privée, mêle pour ainsi dire les aventures intimes aux affaires publiques : veine qui a été abondamment exploitée par les romanciers dans la première moitié du XIXe siècle, Balzac, Stendhal, Eugène Sue, George Sand.

exhume une qui est peu connue, une comtesse de X... que Chateaubriand a rencontrée en 1823 et qui une fois de plus lui a fait perdre toute raison. C'est l'année de l'expédition d'Espagne. Chateaubriand est ministre des Affaires étrangères ; et il écrit ceci à la dame (12 sept. 1823) :

Mon ange, ma vie, je ne sais quoi de plus encore, je t'aime avec toute la folie de mes premières années ! Je redeviens pour toi le frère d'Amélie ; j'oublie tout, depuis que tu m'as permis de tomber à tes pieds. J'ai enfin saisi le rêve de bonheur que j'ai tant poursuivi. C'est toi que j'ai adorée longtemps sans te connaître...

Et l'on se donne rendez-vous à Fontainebleau, à quelques jours de là. Mais, coup de théâtre ! Voici qu'on apprend à Paris la prise du Trocadéro et la délivrance de Ferdinand VII. C'est un triomphe, la première victoire depuis nos désastres ; c'est la France relevée aux yeux du monde... On reprend tout le cérémonial des victoires napoléoniennes : canonnade aux Invalides, *Te Deum* à Notre-Dame, félicitations du corps diplomatique, réjouissances populaires, illumination de la capitale... Parfait ! Mais voici du même coup Chateaubriand cloué à Paris : il ne quitte le conseil des ministres que pour recevoir les ambassadeurs ou se rendre chez le roi. Impossible d'aller à Fontainebleau. Il écrit à Mme de X... :

Ainsi, je perds cette nuit que j'aurais passée dans tes bras !... Ah ! je donnerais le monde [1] pour une de tes caresses, pour te presser sur mon cœur palpitant. Que m'importe le monde sans toi ? Tu es venue me ravir jusqu'au plaisir du succès de cette guerre, que j'avais seul déterminée et dont la gloire me trouvait sensible. Aujourd'hui, tout a disparu à mes yeux, hors toi. C'est toi que je vois partout, que je cherche partout. Cette gloire, qui tournerait la tête à tout autre, ne peut même me distraire un seul moment de mon amour... Mais reviens vite ! Oh ! oui, dédommage-moi ; viens ; *pardonne-moi la délivrance de ce malheureux roi d'Espagne !*... Je ne sais si tu pourras me lire. Je t'écris après avoir écrit à tous les rois et à tous les ministres de l'Europe. Ma main est fatiguée ; mais mon cœur ne l'est pas. Il t'aime avec toute l'ardeur, toute la passion de la jeunesse. Reçois un million de baisers sur tes mains, tes lèvres et tes cheveux...

Odieux et grotesque dans ses amours, il ne l'est pas moins dans son orgueil. Mme Récamier, son amie fidèle, qui, devant l'éclat de sa liaison affichée avec Mme de X..., s'en est allée chercher quelque consolation en Italie, essaie, de là-bas, de lui ouvrir les yeux sur les déboires certains que lui réserve sa mégalomanie croissante :

On vous a dit, répond-il, que l'encens m'était monté à la tête : venez et vous verrez ; il m'aurait fait un tout autre effet. Mon grand défaut, c'est de n'être enivré de rien ; je serais meilleur, si je pouvais me prendre à quelque chose. Je ne suis pas insensible à voir la France dans un tel état de considération au dehors et de prospérité au dedans et de penser que *la gloire et le bonheur de ma patrie datent de mon entrée au ministère*...

Les jours de son ministère sont comptés cependant. Par sa vantardise, par l'étalage continuel de son moi, par les machinations qu'il ne cesse d'ourdir pour renverser Villèle de la présidence du Conseil et s'élever à sa place, il s'est rendu tellement incommode à ses collègues, il a tellement exaspéré le roi, que son portefeuille lui est retiré ; et l'affaire est conduite avec une brusquerie et même une brutalité qu'on ne peut s'empêcher de trouver étonnante chez un monarque d'un esprit aussi fin, aussi courtois que Louis XVIII. Sans la moindre explication, le 6 juin 1824, jour de la Pentecôte, Chateaubriand reçoit de Villèle cette lettre :

J'obéis aux ordres du roi, en transmettant de suite à Votre Excellence une ordonnance que Sa Majesté vient de rendre : *Le sieur Comte de Villèle, président de notre Conseil des ministres, est chargé par intérim du portefeuille des Affaires étrangères, en remplacement du sieur vicomte de Chateaubriand* [1].

Deux heures après, Chateaubriand avait déménagé du ministère avec ses deux chattes, celles-ci plus pacifiques que lui sans doute. Il écumait : — « On m'a mis à la porte comme si j'avais volé la montre du roi sur la cheminée ! » Il se cloître dans son logement de la rue de l'Université, repoussant « la foule condoléante, » et, quinze jours après, envoie au *Journal des Débats* son premier article contre Villèle, début d'une série enragée et sans scrupule, qui ne prendra fin que trois ans plus tard, avec la chute de Villèle (2 décemb. 1827), et qui est d'ailleurs une merveille littéraire : « La polémique, disait-il, est mon allure naturelle. Il me faut toujours un adversaire, n'importe où. » Sur cette polémique, dont l'influence a été terrible sur l'esprit public, voir *Ami* 1901, p. 1046-8.

Villèle tombé, Chateaubriand ne doute pas un instant qu'il ne soit appelé à recueillir la succession de sa victime ; mais Charles X, qui ne le peut souffrir, fait choix de Martignac. Sous le choc de la nouvelle, Chateaubriand tombe en syncope :

M. de Chateaubriand fut si furieux, écrit Mme de Boigne, qu'il en pensa étouffer ; il fallut lui mettre un collier de sangsues, et, cela ne suffisant pas, on lui en posa d'autres aux tempes. Le lendemain, la bile était passée dans le sang ; il était vert comme un lézard. Cependant, l'agitation où il était ne lui permettant pas de rester chez lui, je le rencontrai dans une maison où il était venu promener son inquiétude. Les stigmates laissés par les sangsues lui permettaient d'attribuer son changement à la maladie. Je n'ai guère vu de spectacle plus triste que celui de cet homme, à qui l'on ne peut refuser une capacité peu ordinaire,

[1] Y compris la France sans doute ! la France dont la victoire ne pèse plus rien au regard de sa passion !

[1] Louis XVIII avait signifié son congé à Talleyrand, en 1815, sous une forme moins brutale, mais d'une impertinence... royale. Talleyrand, en 1814, s'était imposé au roi, et, somme toute, malgré une très lourde erreur (l'attribution de la Rhénanie à la Prusse, alors qu'il aurait pu la faire ériger en royaume pour le roi de Saxe, catholique, dont le pays saxon, tout protestant, serait allé à la Prusse), avait bien représenté et servi la France au Congrès de Vienne. Mais, après Waterloo, et malgré les services éminents qu'il vient encore de rendre, il est englobé dans l'exécration furieuse dont les ultras poursuivent tous les anciens comparses de la Révolution et de l'Empire ; et on le lui signifie dès sa première rencontre avec le roi, à Mons. Le roi, qui voudrait l'éviter, fait avancer précipitamment sa berline ; mais Talleyrand a déjà pénétré sous la porte cochère, le roi est obligé de le recevoir. A peine s'est-il incliné, que le roi, de son plus fin sourire, lui dit :

— « Eh quoi ! prince de Bénévent, vous nous quittez ? Les eaux vous feront du bien ; vous nous donnerez de vos nouvelles. »

Là-dessus, Louis XVIII se fait reconduire à sa berline et part, laissant le prince « ébahi et bavant de colère. »

Il faut dire que la scène nous a été contée par Chateaubriand, qui était témoin oculaire, mais dont le témoignage peut n'être pas d'une exactitude de phonographe.

bouleversé et accablé à ce point par un revers d'ambition. S'il avait pu attaquer le nouveau ministère avec le même acharnement que le dernier, son chagrin aurait été moins poignant ; mais il comprenait bien que toutes ses armes offensives se trouvaient sinon brisées, au moins bien émoussées, et il se sentait complètement joué.

Martignac cependant reconnaît qu'il est indispensable de « neutraliser » Chateaubriand ; le roi, de son côté, n'estime « aucun prix trop cher pour l'écarter de ses conseils et de sa présence. » On lui offre l'ambassade de Rome : — « Ce mot de Rome eut sur moi un effet magique... Je me sentis saisi du désir de fixer mes jours, de l'envie de disparaître, — même par calcul de renommée, — dans la Ville des funérailles, au moment de mon triomphe politique... »

Le 14 septembre 1828, il reprend le chemin de Rome. Mais il ne s'y attardera pas plus qu'il n'a fait précédemment à Berlin et à Londres : son humeur changeante s'accommode mal des missions prolongées. Au bout de six mois, la *Pontificum veneranda sedes* qu'il avait saluée avec tant d'enthousiasme ne lui dit plus rien. Il sollicite un congé pour venir se reposer en France. Un nouveau Pape vient de monter sur le trône pontifical, Pie VIII (Léon XII, † 10 février 1829 ; Pie VIII, élu le 31 mars), qui promettait un Pontificat d'une fière énergie si la mort ne l'eût enlevé si rapidement († 30 nov. 1830 : il avait lancé le 30 juin précédent, dans l'affaire des mariages mixtes, le Bref *Pervenerat* d'où devait sortir l' « Affaire de Cologne », signal elle-même de la rénovation de l'Allemagne catholique). Chateaubriand ne voit, dans le nouveau Pape, que les apparences chétives. Il laisse tomber de sa plume (lettre à Mme Récamier), le soir du mercredi-saint, au sortir des Ténèbres, cette phrase, qui n'est ni d'un chrétien ni d'un homme de sens : — « Au lieu de ces pontifes puissants et de ces cardinaux qui disputaient jadis la préséance aux monarques, un pauvre vieux pape, paralytique, sans famille et sans appui, des princes de l'Eglise sans éclat, annonçaient *la fin d'une puissance* qui civilisa le monde moderne... » Et il fait du sentiment : — « On se sentait (à cet office des Ténèbres) accablé sous le mystère d'un Dieu mourant pour effacer les crimes des hommes. » Puis, devant ce qu'il prend pour le déclin de la Papauté : — « C'est une belle chose que Rome pour oublier tout, mépriser tout et mourir. »

Pas si vite !... Le surlendemain, changement de décor. Le Vendredi-Saint, se présente à l'ambassade une jeune Française, blonde, vive et souple, Hortense Allart, une des mouches du coche romantique, romancière elle-même. Chateaubriand tombe sous le charme. Le dimanche de Pâques, il se rend chez la jeune femme : — « Je crois le voir entrer dans mon salon *Delle quattro fontane*, raconte-t-elle elle-même. Ce fut rapide et ridicule. Pouvait-il s'éprendre si vite ? Et moi, devais-je le croire sincère ? Pouvions-nous nous entendre avec cette distance d'âge et d'expérience ? (elle, 27 ans ; lui, 61)... Il venait chez moi, une fleur à la boutonnière, très élégamment mis, d'un soin exquis dans sa personne ; son sourire était charmant, ses dents éblouissantes ; il était léger, semblait heureux... Il aimait tout à coup Rome, dont auparavant il était fatigué... »

Oui ; mais il a le congé qu'il a sollicité... Après tout, pourquoi n'en pas faire profiter Mme de Chateaubriand toute seule ? C'est ce qu'il écrit à son ancien secrétaire de Londres, le vicomte de Marcellus : — « J'ai le congé que j'avais demandé et me sens peu disposé à m'en servir. Si Mme de Chateaubriand veut aller à Paris toute seule, je pourrais bien passer ici mon été... Après mon conclave et son tapage, j'ai repris goût aux ruines et à la solitude » (et à autre chose surtout).

Mais, nouveau changement de décor : le ministère Martignac est en péril (été de 1829), la succession est presque ouverte. Toutes les ambitions politiques de René se rallument instantanément ; le portefeuille des Affaires Etrangères sera pour lui, évidemment ; son « honneur ministériel » l'exige ; il se fait fort de donner « une grande gloire » au règne de Charles X ; il promet à Hortense « de mettre le pouvoir et la France à ses pieds. » Et il accourt à Paris.

Martignac est en effet congédié (31 juillet) ; mais ce n'est pas Chateaubriand, c'est son ennemi Polignac qui est appelé à former le ministère (8 août). Chateaubriand en est anéanti. Même dix-huit mois auparavant, quand le roi lui a préféré Martignac, il n'a pas tant souffert : — « J'avais éprouvé bien des changements de fortune depuis que j'étais au monde ; je n'étais jamais tombé d'une pareille hauteur. Ma destinée avait encore une fois soufflé sur mes chimères. Ce coup me fit un mal affreux ; j'eus un moment de désespoir. »

Il se démet aussitôt de son ambassade. Moins d'un an après, la Révolution de Juillet met fin à sa carrière politique, bien qu'il ait encore dix-huit ans à vivre.

Il avait débuté dans la diplomatie, — et dans la vie publique, — trente ans auparavant, presque par hasard. C'était au temps du Consulat. Revenu d'émigration en mai 1800 (il avait trente-deux ans), il s'était rallié d'enthousiasme au nouveau régime. En Bonaparte il saluait le sauveur de la société française, le nouveau Cyrus qui va « reconstruire l'édifice. » A cette œuvre de salut public, il n'a que voulu apporter « son grain de sable, » ce *Génie du Christianisme* qui paraît le 14 avril 1802, mercredi-saint, quatre jours avant ce dimanche de Pâques où le bourdon de Notre-Dame de Paris sonnera après dix ans de silence pour la Messe solennelle célébrée dans la vieille cathédrale rendue au culte, en présence du Premier Consul, de son Etat-Major de généraux de la Révolution et de tous les grands corps de l'Etat. Il dédie la IIe édition du *Génie* à Cyrus lui-même, « à l'Homme puissant qui nous a retirés de l'abîme » : « On ne peut s'empêcher de reconnaître dans vos destinées, lui dit-il, la main de la Providence qui vous avait marqué

de loin pour l'accomplissement de ses desseins prodigieux. »

Peu après (9 mai 1803), il est nommé secrétaire de l'ambassade de France à Rome. De son acceptation il a allégué trois motifs, qui ne sont pas tous également vrais : le premier, le motif officiel, c'est « l'espoir d'être utile à la religion » ; — le second, avoué un jour dans une lettre à Fontanes, c'est le désir de se soustraire à la reprise de la vie conjugale : il vient d'apprendre en effet que Mme de Chateaubriand, impatiente de la claustration où elle s'étiole au fond de la Bretagne, annonce le dessein de venir s'installer à Paris : « La crainte de me réunir à ma femme, mande-t-il à Fontanes, m'a jeté une seconde fois hors de ma patrie ; » — le troisième motif enfin, le plus réel, celui dont il a tiré plus tard les plus beaux effets d'éloquence, c'est son attachement à Mme de Beaumont : « La fille de M. de Montmorin se mourait, écrit-il ; le climat de l'Italie lui serait, dit-on, favorable. Moi allant à Rome, elle se résoudrait à passer les Alpes : *je me sacrifiai* à l'espoir de la sauver. » Un soir de novembre, Pauline mourait dans ses bras, « désespérée et ravie. » Dès lors, Rome n'a plus de charme pour lui, d'autant qu'il vient de se brouiller avec son chef, le cardinal Fesch, dont il ne peut supporter la sottise renfrognée : — « D'ailleurs, écrit-il modestement, je ne vaux rien du tout en seconde ligne. »

Après six mois de résidence à Rome, il rentre à Paris. Bonaparte le nomme ministre dans le Valais : « Il avait compris que j'étais de cette race qui n'est bonne que sur un premier plan, qu'il ne fallait me mêler à personne, ou que l'on ne tirerait jamais parti de moi. »

Le 19 mars 1804, il va aux Tuileries prendre congé de Bonaparte ; et il est tout de suite frappé de l'altération du visage du Consul, « ses joues dévalées et livides, ses yeux âpres, son air sombre et terrible. » Il s'imagine que c'est sa vue qui impressionne Bonaparte, d'autant que celui-ci l'évite, se détourne et s'éloigne de lui. — « Lui étais-je apparu comme un avertissement ? » On était à la veille de l'exécution du duc d'Enghien : Chateaubriand s'imagine que sa seule vue aura été pour Bonaparte comme une apparition de la Justice éternelle. Le pauvre homme ! Mais tout ceci a été écrit plus de trente ans après l'événement.

Le 21 mars, il entend crier dans les rues la nouvelle de l'exécution du duc d'Enghien. Immédiatement il envoie sa démission. On affecte volontiers de voir dans le sursaut d'indignation qui souleva Chateaubriand à cette nouvelle la cause de sa rupture avec Napoléon. La rupture devait être décidée déjà auparavant, et Napoléon avait dévisagé son homme. En tout cas, la lettre de démission (adressée à Talleyrand, ministre des Relations extérieures) ne fait pas allusion à l'exécution du duc d'Enghien : Chateaubriand s'excuse uniquement sur la santé de sa femme, trop malade pour un tel voyage (il ne songe donc plus à la fuir ?). Il dira plus tard que le brouillon de sa lettre contenait bien quelques « phrases de colère » contre le crime de Vincennes, mais que son ami Clausel de Coussergues, arrivé sur ces entrefaites, les lui fit supprimer. Soit [1]. Il dit aussi que, même muette, sa lettre était suffisamment éloquente : « Peu importait la rédaction : mon opinion et mon crime étaient dans le fait de ma démission : Bonaparte ne s'y trompa pas... Jusqu'à sa chute il a tenu le glaive suspendu sur ma tête... » Napoléon s'est assez peu préoccupé de Chateaubriand. Il a persécuté Mme de Staël, tout autrement dangereuse ; il l'a exilée à quarante lieues de Paris. Il n'a pas persécuté Chateaubriand, qui n'a pas réussi à lui faire peur. Bien mieux, il lui a fait, à plusieurs reprises, des avances qui, il est vrai, s'adressaient surtout à l'homme de lettres ; et c'est autre chose qu'homme de lettres que Chateaubriand rêvait d'être.

Ce n'est qu'après 1811, à la suite de l'incident du Discours de réception à l'Académie [2], que Chateaubriand retourne à ses opinions légitimistes d'antan.

Et c'est en 1814, le 30 mars, le jour de la capitulation de Paris, qu'il publie son pamphlet *De Buonaparte et des Bourbons*, torrent d'injures à la face du colosse qui s'écroule :

> Il a plus corrompu les hommes, il a plus fait de mal au genre humain, dans le court espace de dix années, que tous les tyrans de Rome ensemble, depuis Néron jusqu'au dernier persécuteur des chrétiens. Encore quelque temps d'un pareil règne, et la France n'eût plus été qu'une caverne de brigands !...

En 1814, sa carrière littéraire est terminée ; il a publié tous ses grands ouvrages, le *Génie, Atala, René, les Natchez, l'Itinéraire, les Martyrs*. Il se lance à corps perdu dans la vie politique, où il appréciera surtout les bonnes fortunes qu'elle l'aidera à rencontrer, s'ennuyant partout, « dans le brouillard législatif » de la Chambre des Pairs d'abord, puis successivement aux ambassades de Berlin, où il passe les trois premiers mois de 1821, de Londres, où il reste huit mois (« Louis XVIII, écrit-il, consentait toujours à m'éloigner »), au Congrès de Vérone, où il s'est fait nommer plénipotentiaire de France (octobre 1822-janvier 1823). Ministre enfin des Affaires Etrangères (1er janvier 1823), il fait décider, malgré Villèle, l'expédition d'Espagne, puis est congédié brutalement en juin 1824, comme on a vu plus haut.

Dans sa retraite, après cette Révolution de 1830 que ses campagnes antiministérielles ont puissamment contribué à déchaîner, il évite de se rallier à la monarchie louis-philippienne ; mais, devant l'étonnante marche ascensionnelle de la légende napoléonienne dans l'âme populaire, il prévoit,

[1] « Il aborda et quitta les affaires plutôt en poète qu'en diplomate, écrit M. Molien (dans son édition abrégée des *Mémoires d'outre-tombe*, p. 369). Est-ce le royaliste, par exemple, qui donne sa démission à la mort du duc d'Enghien ? Non, c'est le jeune homme de premier mouvement, ennuyé des premiers dégoûts et des lenteurs inévitables de la carrière, le poète qui trouve une belle porte pour faire une sortie éclatante comme il les aimait. »

[2] Chateaubriand, à l'Académie, succédait (1811) à Marie-Joseph Chénier. Il se refusa à faire l'éloge de cet homme qui avait été son adversaire littéraire, et écrivit un discours où se marquait, en même temps que sa rancune contre le critique, son aversion pour le révolutionnaire. Napoléon ne lui permit pas de le prononcer, et l'exila un instant à Dieppe.

sans mauvaise humeur, le retour des Bonaparte, et lui-même n'est pas loin de revenir à son enthousiasme de 1800 pour Napoléon. Il écrit dans ses *Mémoires*, en 1836 :

> Napoléon est grand pour avoir créé un gouvernement régulier et puissant, une administration forte, active, intelligente et sur laquelle nous vivons encore ; il est grand pour avoir fait renaître en France l'ordre du sein du chaos, pour avoir relevé les autels, pour avoir réduit de furieux démagogues, des athées voltairiens, des orateurs de carrefour, des égorgeurs de prison, des claquedents de tribune et d'échafaud ; il est grand surtout pour être né de lui seul, sans autre autorité que celle de son génie, pour avoir abattu tous les rois ses opposants, pour avoir défait toutes les armées, pour avoir appris son nom aux peuples sauvages comme aux peuples civilisés, pour avoir rempli dix années de tels prodiges qu'on a peine aujourd'hui à les comprendre...

Epoque fabuleuse, où « l'on vivait environné de miracles » qui s'appelaient tour à tour « la conquête de l'Egypte, les batailles de Marengo, d'Austerlitz et d'Iéna, la retraite de Russie, l'invasion de la France, le retour de l'île d'Elbe, la bataille de Waterloo, les funérailles de Sainte-Hélène ! » Le 5 mai 1821, à six heures du soir, dans le fracas d'une tempête, « Bonaparte rend à Dieu le plus puissant souffle de vie qui jamais anima l'argile humaine. » Dès lors, « son histoire est finie, son épopée commence... Il sera la dernière des grandes existences individuelles ; rien ne dominera désormais dans les sociétés infimes et nivelées ; l'ombre de Napoléon s'élèvera seule à l'extrémité du vieux monde détruit. »

Abordant l'histoire de la Restauration, il prélude ainsi :

> Retomber de Bonaparte et de l'Empire à ce qui les a suivis, c'est tomber de la réalité dans le néant. Tout n'est-il pas terminé avec Napoléon ? Comment nommer Louis XVIII, en place de l'Empereur ? L'âme manqua à l'univers nouveau, sitôt que Bonaparte retira son souffle ; les objets s'effacèrent, dès qu'ils ne furent plus éclairés de la lumière qui leur avait donné le relief et la couleur.

C'est là une impression qui alors est générale. On la retrouve même sous la plume de Metternich, le plus actif adversaire de Napoléon, et à vingt reprises, dans ses souvenirs et ses lettres. Metternich, lui aussi, trouve que « le train du monde est devenu pitoyable, » depuis qu'on n'entend plus « le hurlement des batailles. » Devant la petitesse des hommes qui occupent désormais la scène de l'Europe, il écrit : « Le seul géant que le XVIIIe siècle ait produit, n'est plus. Tout ce qui s'agite aujourd'hui est d'une trempe misérable. » Partout prosaïsme, insignifiance, décrépitude : « Le roman est fini ; nous sommes rentrés dans l'histoire. »

VIII. — Outre Chateaubriand, M. Paléologue a portraituré encore, dans les études mentionnées plus haut, deux autres diplomates de la période napoléonienne et post-napoléonienne : Talleyrand et Metternich : Talleyrand, « le plus grand fourbe de l'univers, » disait George Sand au sortir d'une visite à Valençay ; Metternich, « le plus grand coquin et le plus effronté inventeur qu'il y ait jamais eu sur le continent et dans le monde civilisé, » disait l'Anglais Canning, payé pour connaître son homme.

De Talleyrand nous avons parlé longuement jadis, et montré surtout comment sa réconciliation *in extremis* avec l'Eglise avait été véritablement préparée de longue main et ne doit point être qualifiée de simulacre, de concession au for externe, de mesure de simple convenance, comme on le fait parfois trop légèrement : Talleyrand y songeait depuis longtemps ; il n'en avait malheureusement que des velléités : mais combien de pécheurs dont c'est l'histoire ! [1]

Quant à Metternich, c'est assurément l'un des personnages les plus antipathiques, les plus répugnants de la diplomatie. Le mot de Canning est justifié ; et M. Paléologue, lui aussi, le compare à Machiavel, qu'il dépasse encore. Carrière diplomatique extrêmement brillante. Chancelier d'Autriche durant trente-neuf ans, de Wagram à la révolution viennoise du 13 mars 1848, et arbitre de l'Europe après la chute de Napoléon, il s'était vu confier à trente-deux ans, en 1806, au lendemain d'Austerlitz et à la veille d'Iéna, le poste d'ambassadeur à Paris, « la mission redoutable d'aller affronter à Paris le vainqueur d'Austerlitz, l'arbitre du monde. » Dès le début il discerne les points faibles du colosse napoléonien. Il observe que les victoires de Napoléon, pour éclatantes qu'elles soient, ne sont jamais décisives ; qu'après Rivoli, qu'après Marengo, qu'après Ulm, qu'après Austerlitz, rien n'a été fini et que le lendemain il a fallu tout recommencer. Et cette vue lui dicte la conduite qui s'impose à son pays abaissé : vivre et attendre, au besoin courber la tête, mais se préparer en secret pour le cataclysme plus ou moins prochain où doit aboutir fatalement la politique napoléonienne, — tels sont les conseils qu'il ne cesse d'envoyer à Vienne. Quelques entretiens furtifs avec Talleyrand et Fouché lui démontrent d'ailleurs bientôt la justesse de ses calculs.

Pour assurer à son pays le répit nécessaire, pour préparer à la faveur de ce répit la chute de Napoléon, tous les moyens lui seront bons. Il ne recule devant rien. C'est ainsi qu'après Wagram, après

[1] Chateaubriand l'a poursuivi de sa haine jusque dans la mort. Tout d'abord il exécute sommairement l'homme politique et lui refuse toute valeur : — « La vanité de M. de Talleyrand le pipa ; il prit son rôle pour son génie ; il se crut prophète en se trompant sur tout... » (Et Chateaubriand donc !).

Puis, il s'attaque à l'homme privé. Dix-sept pages durant, il le déshabille, il le dégrade, il le vilipende avec une âcreté de verve corrosive que nul pamphlétaire, même Swift, n'a jamais surpassée. En manière de péroraison, il nous convie au spectacle de Talleyrand sur son lit de mort, « ce prince, aux trois quarts pourri, une ouverture gangréneuse au côté, la tête retombant sur sa poitrine en dépit du bandeau qui la soutenait, disputant minute à minute sa réconciliation avec le ciel, sa nièce jouant auprès de lui un rôle préparé de loin entre un prêtre abusé et une petite-fille trompée, mais sans donner aucun signe de repentir » : ce qui est faux, et ce que personne n'a droit de dire, Chateaubriand moins que tout autre. Le « prêtre abusé, » l'abbé Dupanloup, a rendu témoignage public de la sincérité de son pénitent, et a souhaité à ses dénigreurs de faire une mort aussi bonne que la sienne. — Chateaubriand, en terminant, assène à sa victime cette suprême insulte :

« Pour analyser minutieusement une vie aussi gâtée, il faudrait affronter des dégoûts que je suis incapable de surmonter. Les hommes de plaies ressemblent aux carcasses des prostituées : les ulcères les ont tellement rongés qu'ils ne peuvent servir à la dissection. »

le désastreux traité que Wagram a contraint l'Autriche à signer (14 octobre 1809), Napoléon ayant répudié Joséphine et le tsar Alexandre hésitant à lui livrer sa sœur, c'est Metternich qui conçoit l'idée inouïe de lui proposer une archiduchesse d'Autriche, la fille de l'empereur François, Marie-Louise ! Napoléon n'eût jamais eu pareille idée, n'eût jamais cru possible pareil phénomène ! Metternich presse son maître de se jeter sur l'occasion qui se présente, et François Ier offre sa fille : l'affaire est bâclée en neuf jours. A Vienne, dans tous les milieux, dans la famille impériale, dans la noblesse, dans la bourgeoisie et jusque dans le peuple, c'est une « stupeur muette, » qui éclate vite en indignation. Une princesse de la plus antique et la plus altière dynastie, une descendante de Charles-Quint et de Marie-Thérèse, la fille des Césars jetée au lit d'un officier de fortune, d'un jacobin couronné, de l'usurpateur infâme qui s'est fait l'ennemi juré des Habsbourg et de tous les souverains légitimes, qui a même levé la main sur le Vicaire du Christ, et qui le tient en captivité !... Tout cela est fort égal à Metternich. Pour lui, la mésalliance de Marie-Louise n'est qu'un expédient nécessaire et provisoire, un écran à l'abri duquel l'Autriche reconstituera ses forces et attendra l'heure de la revanche. Pour apaiser le tyran, il faut lui livrer une archiduchesse : on la lui livre. Comme dit le vieux prince de Ligne, « l'Autriche fit au Minotaure le sacrifice d'une belle génisse. »

En 1812, retraite de Russie. En 1813, au printemps, entrée de la Prusse en guerre aux côtés de la Russie : Napoléon remporte d'abord quelques succès, mais qui n'ont plus rien de l'éclat foudroyant des victoires d'antan. Metternich juge que le moment de sonner l'hallali est arrivé : le 11 août, l'Autriche déclare la guerre à la France, et le feld-maréchal autrichien Schwarzenberg est nommé généralissime de la coalition. En même temps que Napoléon, c'est Marie-Louise et le roi de Rome que l'Autriche va détrôner. Napoléon n'avait pas prévu cela. Napoléon croyait que l'empereur François Ier avait tout de même quelque chose aux entrailles pour sa fille et son petit-fils. Avec la candeur dont il fut plus d'une fois la dupe dans ses rapports avec les vieilles cours et les félins de la vieille diplomatie, il écrivait : « M. de Metternich peut-il oublier que mon mariage avec une princesse autrichienne est son œuvre ?... »

M. de Metternich n'a rien à oublier du tout ; il n'a jamais pensé à cela. Ce sont scrupules qui jamais n'ont effleuré sa conscience. Le mariage de Marie-Louise en 1810 a été une combinaison politique ; son démariage maintenant en est une autre. Pendant la campagne de Saxe (automne de 1813) et la campagne de France (janvier-mars 1814), c'est Metternich qui inspire et dirige toute la politique des alliés. Aux conférences de Langres, de Châtillon, de Paris, c'est lui le coryphée. Il y déploie une intelligence, une adresse, une perspicacité supérieures. Dans ses discussions quotidiennes et souvent orageuses avec le tsar, avec le roi de Prusse, avec Hardenberg, Nesselrode, Blücher ou Castlereagh, ce sont presque toujours ses idées qui prévalent ; jamais il n'est à court d'arguments. A la nouvelle du débarquement du duc d'Angoulême à St-Jean-de-Luz et de l'accueil enthousiaste que lui a fait la population (1er février 1814), il comprend que les Bourbons sont possibles en France ; et c'est sur ses instances et malgré le tsar que le rappel des Bourbons est résolu dans le conseil des alliés ! Après l'abdication de Fontainebleau (6 avril 1814), Metternich non seulement empêche Marie-Louise de suivre l'empereur à l'île d'Elbe, mais il voit un intérêt politique à la séparer même de son enfant. En conséquence, il expédie le petit roi de Rome, « l'aiglon », à Vienne ; quant à Marie-Louise, il lui fait conseiller astucieusement d'aller prendre les eaux d'Aix, et, comme il la sait passive, romanesque et sensuelle, il la jette aux bras de Neipperg, qui sera le second de ses trois maris.

Il méprisait les femmes. Il était payé pour cela, puisqu'elles raffolaient de lui et ne lui ont jamais rien refusé. Il a été marié trois fois. Quant à ses liaisons extra-conjugales, elles sont innombrables, et toujours de la qualité la plus distinguée, du plus haut goût. Durant ses trois années d'ambassade à Paris, il a été l'homme le plus recherché, le plus adulé des salons parisiens : « C'est le grand seigneur dans sa plus extrême élégance, » écrivait une de ses admiratrices, tandis qu'en général il déplaisait aux hommes, qui le jugeaient poseur et présomptueux : « Il y a du faquin en M. de Metternich, » disait un de ses rivaux. A Paris, deux liaisons surtout l'ont mis en vogue : l'une, avec la maréchale Junot, duchesse d'Abrantès, l'autre, avec Caroline Murat, sœur de Napoléon, grande-duchesse de Berg, bientôt reine de Naples. Ces deux créatures sont pour lui non seulement des instruments de plaisir, mais des informatrices de premier ordre. Par la duchesse d'Abrantès, dont le mari commande en Portugal, il devine toutes les difficultés que la conquête de la Péninsule Ibérique réserve à Napoléon [1]. Par Caroline Murat, il pénètre

[1] Voir une exquise monographie de **La Duchesse d'Abrantès**, par l'abbé Lecigne, dans la Collection *Femmes de France*, in-18 de 128 p., 2 f., Lethielleux. M. Lecigne cherche à la faute de la Duchesse une excuse dans l'inconduite de son mari, qui alors était l'amant, — un des amants, — de cette effroyable Caroline Bonaparte, la Messaline du Paris impérial. Metternich apparut à la duchesse « comme un consolateur, presque comme un vengeur... Elle ne reprit conscience d'elle-même que devant Dieu »... — C'était d'ailleurs une femme de foi : née à Montpellier (1784), d'une famille de qualité (Laure de Permon), bien élevée, Junot, aide de camp de Bonaparte, la demande en mariage l'automne de 1800. Elle n'a que seize ans. Elle accepte ; mais la veille du grand jour, elle pose une condition : c'est que le mariage sera célébré à l'église, à son église paroissiale de St-Louis d'Antin. Junot se récrie que le gouverneur de Paris ne peut ainsi se donner en spectacle. Laure tient bon ; et Bonaparte consulté propose une transaction : c'est que la cérémonie aura lieu à minuit, pour éviter le « scandale » (30 oct. 1800). — Junot mourut, de mort violente, dans une crise de folie provoquée par ses désordres (29 juillet 1813). Sa veuve, qui n'avait pas le sens de l'économie, mourut dans le dénûment, dans la misère, dans une maison hospitalière de la rue des Batailles (7 juin 1838).

Elle avait été, dans sa retraite, écrivain d'une fécondité extraordinaire : *Mémoires historiques sur Napoléon, la Révolution, le Directoire, le Consulat, l'Empire et la Restauration*, Paris 1831-34, 18 vol. in-8 (œuvre peu digérée, mais source inépuisable de documents sur la vie et les mœurs de l'époque impériale) ; — *Les Femmes célèbres de tous les pays*, 1835,

jusqu'aux plus intimes secrets de la Cour impériale : c'est elle qui en 1807 lui ouvre les yeux sur l'intrigue ourdie par Talleyrand et Fouché pour amener Napoléon à répudier Joséphine, et c'est alors qu'il songe, pour la première fois, à installer une archiduchesse d'Autriche sur le trône de France.

Ce qui ne l'empêchera jamais de poser partout, après la chute de Napoléon et dans les conseils de la Sainte-Alliance, en champion de l'ordre. Au Congrès d'Aix-la-Chapelle, en 1818, il rencontre la princesse de Liéven, qui sera la plus retentissante de ses liaisons, une femme qui partout s'est dévorée d'ennui, qui est la plus blasée des créatures, qui a cherché l'amour et n'a trouvé que la galanterie, qui a été maîtresse du prince-régent d'Angleterre (le futur George IV) ; et c'est, de part et d'autre, le coup de foudre : ce que nonobstant, il édicte gravement qu'il est appelé « à renforcer les principes de la religion et de la famille en Europe, à défendre le dépôt moral dont la divine Providence a investi les souverains et à sauver les peuples de leurs propres égarements. » Il parle de son apostolat messianique parmi les hommes.

« Je suis le rocher de l'ordre, » aime-t-il à répéter après 1830. 1848 éclate ; un vent de révolution souffle par toute l'Europe ; mais l'Autriche, « cet empire béni du ciel, » écrit-il, échappera aux calamités qu'il prévoit pour tous les autres pays. Il en est assuré, car il est infaillible : « L'erreur n'a jamais approché de mon esprit. » Quelques jours après, le 13 mars 1848, une révolte éclate à Vienne et le renverse en deux heures. Il est réduit à fuir à travers l'Allemagne insurgée, seul avec sa femme, déguisé « comme un malfaiteur, » couchant la nuit dans des bouges, croyant vivre « un songe horrible, » ne trouvant un refuge, ô ironie du sort ! que dans des pays infectés de libéralisme, en Angleterre, puis en Belgique. Après trois ans et demi d'absence, il rentre à Vienne, compte les premiers coups portés à ces traités de 1815 qui sont son œuvre et qu'il croyait éternels, et meurt dans sa quatre-vingt-septième année, le 11 juin 1859, au lendemain de Magenta, à la veille de Solférino.

IX. — *Cahiers de l'Anti-France*, n° 9, **L'Internationale progermanique et le défaitisme de la paix** (in-16 de 174 p., 3 fr., Paris, Bossard). C'est le n° 9 des célèbres *Cahiers ;* on sait que la série doit s'achever avec le n° 10. Plus on avance dans cette lecture, plus on est épouvanté de voir tant de haines et de jalousies conspirer et s'acharner contre l'existence même de notre pays, non pas seulement en Allemagne, mais en Angleterre, en Suisse, en Italie, et jusque chez nous, hélas ! Il n'y a pas de documentation comparable à celle des *Cahiers*. Jean Maxe connaît tout, possède tout, la presse mondiale et les documents d'origine parlementaire ou officielle évidemment, mais les menées même les plus secrètes ne lui ont pas échappé. Et c'est effrayant. On se croirait à travers l'*Enfer* de Dante. En dehors de l'Eglise, est-il une société au monde qui ait été poursuivie d'autant de haine que la France ? La France est la fille aînée de l'Eglise ; et elle partage bien, sous ce rapport, les destinées de sa mère. Elle a suscité, chez les peuples étrangers, les plus chaudes affections et des dévouements admirables, au cours de la grande guerre même ; mais aussi, quelle conjuration contre elle, de toutes les puissances du mal ! L'anti-France par excellence, c'est l'Allemagne, qui est aussi, depuis la Réforme, la grande anti-Eglise, et non pas seulement depuis la Réforme. Quand on jette un coup d'œil d'ensemble sur l'histoire de l'Eglise, on la voit aux prises, durant les trois ou quatre premiers siècles, avec les Césars de Rome, puis avec les invasions germaniques, qui se sont ruées sur elle et l'auraient submergée cent fois si elle n'eût été divine, puis avec les Césars germaniques du moyen âge, puis avec la Réforme, qui, partie d'Allemagne, lui a arraché la moitié de l'Europe et a tenté ensuite de noyer sa doctrine sous les flots bourbeux de sa philosophie...

Revue Bleue du 19 avril, M. Emm. Chaumié, sous ce titre : *La vraie figure de la guerre,* nous parle de l'enquête que 200 techniciens allemands (ingénieurs, industriels, économistes) ont conduite, en janvier et février 1916, à travers notre région du Nord : ville par ville, usine par usine, archive par archive, ils ont fait l'inventaire minutieux de tous nos moyens de production, de toutes nos ressources en hommes, femmes et enfants, moyens financiers, richesses en terres, en valeurs mobilières, matières premières, machines, promesses d'avenir ; des experts ont évalué tout, depuis la terre des sillons jusqu'aux objets d'art des collections particulières, jusqu'à l'intelligence et l'esprit d'entreprise de la population : ils ont estimé en marks-or les âmes elles-mêmes ! 4031 entreprises ont été ainsi passées en revue. Puis, quand tout a été mis sur fiches, le Quartier Maître Général l'a fait paraître en un gros vol. de 500 pages, dont notre Imprimerie Nationale vient d'éditer la traduction intégrale. — Le but de cette enquête est surtout de déterminer la durée plus ou moins longue d'immobilisation qui arrêtera telle ou telle industrie par suite des dommages subis et les obstacles que devra rencontrer sa reconstruction. Car avant la guerre, « une dizaine d'années avant la guerre, nous dit l'ouvrage allemand, la France a manifesté des velléités d'indépendance industrielle (boycottage de marchandises allemandes, protestation contre l'exportation du minerai de fer, difficultés douanières, etc.)... » Il ne faut pas que cela se renouvelle ! Si la France est battue, très bien, on lui imposera des démembrements et des contributions de guerre en conséquence. Mais, même si elle était victorieuse, il faut qu'elle meure de sa victoire, et ledit inventaire met les industriels allemands à même de calculer pour combien de temps la destruction de telle et telle concurrence laisse notre pays à leur merci, nous oblige à nous réapprovisionner chez eux, leur permet de mettre la main sur notre clientèle...

Comment on devient député, sénateur, ministre, par Jules Véron (in-12 de 136 p., 4 f. 80, Paris, Bossard) : excellent travail d'information rigoureusement documenté sur les mœurs politiques de nombre de gens. Nos lecteurs ne briguent sans doute aucun fauteuil ni au Parlement ni dans les ministères ; mais ils sont, comme tous les bons Français, intéressés à savoir comment se pratique cette assez vilaine cuisine. Pour entrer à la Chambre comme simple garçon de salle, il faut avoir fait son service militaire, posséder le certificat d'études et fournir un certificat de bonnes vie et mœurs. Pour y entrer comme député, il ne faut rien de tout cela : toutes les condamnations du monde, même les plus infamantes, même les outrages publics à la pudeur, même le crime de trahison devant l'ennemi, ne sont pas un obstacle, du moment que l'arrêt de justice ne porte point privation des droits civils et

13 livraisons ; — *Catherine II,* 1 vol. ; — *L'Amirante de Castille,* 2 vol. ; — *Histoires contemporaines,* 2 vol. ; — *Histoire des salons de Paris,* 8 vol. ; — *Souvenirs d'une ambassade et d'un séjour en Espagne et en Portugal 1808-1811,* 2 vol. ; — *Hedwige, reine de Pologne,* 1 vol. ; — *Blanche,* roman intime, 2 vol. ; — *Eglantine,* 2 vol. ; — *Louise,* 2 vol. ; — *Madame Geoffrin* (dédié à Mme Récamier), 1 vol. ; etc. ; de nombreux articles encore dans la *Revue de Paris,* dans le *Conteur,* etc.

politiques... Œuvre d'un vétéran de la presse catholique, ces pages sont bourrées de statistiques, de renseignements, d'anecdotes, de joyeuses remarques... Il faut exposer tout cela à la France qui vient, la préparer à redresser les errements de la France d'hier.

Souvenirs de captivité et d'évasions, par Robert d'Harcourt (in-8 écu de 300 p., carte, 10 f., Nouv. Libr. Nationale). C'est une réédition, l' « édition définitive, » de luxe, sur beau papier teinté, comme toutes les éditions « définitives » parues depuis un an à la même librairie. Et c'est un magnifique récit, œuvre d'un fin lettré et d'un grand chrétien, riche d'incomparables leçons d'endurance et d'héroïsme, comme nous l'avons dit lors de l'apparition de la Ire édition, *Ami* 1922, p. 764.

Lettres intimes de Vauban au marquis de Puyzieulx, introduct. et notes par Hyrvoix de Landosle (in-12 de 140 p., avec 2 autographes et portrait gravé sur bois, 12 f., Paris, Bossard). Fait partie de la Collection *Chefs-d'œuvre méconnus*. Vauban n'a jamais été un « méconnu » dans notre pays ; il est toujours demeuré une des physionomies les plus sympathiques du grand siècle. Mais ces Lettres étaient non seulement méconnues, mais inconnues, puisqu'inédites jusqu'aujourd'hui. Elles ont été découvertes au département des Affaires Etrangères. Elles vont de 1699 à 1705 (Vauban, † mars 1707). Vauban a eu l'an dernier les honneurs d'une étude très vivante et très solide de M. Daniel Halévy *(Ami* 1923, p. 617-9). Ces Lettres éclairent d'un jour nouveau la figure de celui qui fut, au dire de Saint-Simon, « l'homme peut-être le plus vertueux de son siècle. » Elles révèlent chez le génial stratège une tendance très commune alors, qui est proprement de rechercher sous le particulier les lois générales et universelles. C'était un politique de grand sens, franc et honnête. C'est malheureux qu'il n'ait pas été du Conseil où se discuta la question de l'acceptation du testament de Charles II : seul, Beauvilliers osa opiner contre, et Louis XIV accepta, alors qu'un traité de partage avec l'Angleterre et la Hollande lui assurait tous les avantages désirables. Vauban fut navré : — « Voilà la terreur de la monarchie universelle plus grande et mieux fondée que jamais ! » s'écrie-t-il (à Puyzieulx, 4 déc. 1700). Des vues très justes sur l'impuissance de la contrainte exercée contre les huguenots ; sur la misère du peuple : « L'une (la classe possédante) possède tous les biens, les mange et dissipe en superfluités, et l'autre (le peuple) meurt de faim et de misère... Loin de soulager les peuples, on invente tous les jours quelque chose de nouveau à leur préjudice. »

Sur la fin de l'Ancien Régime, un excellent volume vient de paraître, — nous devrions presque dire : un Manuel, tant il en a les qualités d'ordre, de méthode, de précision, de clarté, — sous ce titre : **L'Agonie de l'Ancien Régime,** par Edouard Gasc-Desfossés (in-8 écu de 452 p., 12 f., Beauchesne). Tel est le premier d'une série à publier sous ce titre générique : La Révolution Française ; mais il forme un tout par lui-même et constitue la meilleure des Introductions à l'étude et à l'intelligence de la Révolution. Un chapitre préliminaire sur les causes du cataclysme : causes sociales prochaines, et causes générales (protestantisme révolutionnaire et maçonnerie ; doctrines sociales de Jurieu, un siècle avant Rousseau ; le philosophisme au service des Loges, qui, à partir de 1787, se recrutent dans la populace). Puis, trois livres : 1° tableau des institutions de l'Ancien Régime, 2° les Trois Ordres, 3° le règne de Louis XVI jusqu'au 5 mai 1789. Sur ce 3°, nous avions déjà de bons livres par ailleurs, et nos lecteurs connaissent le chef-d'œuvre du marquis de Ségur, le dernier ouvrage tombé de sa plume, *Au couchant de la monarchie.* Mais sur le 1° et le 2°, l'exposé de M. Gasc-D. est vraiment une nouveauté et comble une lacune. Ce Tableau en raccourci (un raccourci qui embrasse plus de 250 pages très compactes) des institutions d'avant 1789 nous manquait. Ces questions ont été fouillées en tous sens ; les travaux de détail, excellents souvent, se sont multipliés ; mais tout le monde n'a pas le temps ni la faculté d'y recourir. M. Gasc-D. en offre ici une synthèse qui sera la bienvenue de tout le grand public sérieux. Au premier abord, quand on ouvre le livre, on est surpris de n'y pas trouver de table alphabétique ; mais on a vite fait d'y découvrir, à côté de la table des matières, une table analytique dressée avec tant de logique et de méthode que vraiment elle vous permet de tomber instantanément sur le renseignement désiré. C'est un livre aussi facile à utiliser qu'un Dictionnaire ; et, de plus, c'est d'une lecture entraînante.

M. Pierre Gourdon a donné, dans *Revue Française,* un récit qui paraît aujourd'hui en volume, **A l'Américaine** (in-12 de 235 p., 7 f., Paris, éditions de la *Vraie France,* Dunod, rue Bonaparte, 92). On s'est connus pendant la guerre, eux et nous, les Américains et les Français, et l'on ne s'est pas compris tout de suite. Le contraste entre l'une et l'autre âme, les heurts, les sympathies, l'accord final : voilà le grand problème de psychologie comparée que traite ce roman tout pénétré de douceur angevine, tout pétillant de grâce ailée et du meilleur esprit français. Un jeune officier américain pendant la guerre est hébergé chez les de Mozé, vieux manoir angevin au blason fort dédoré. Tout autour, des paysans dont quelques-uns abusent de la situation gênée des châtelains. L'officier demande la main d'une des jeunes filles. On part pour l'Amérique. Puis on revient en France. L'officier entreprend de reconstituer le domaine des de Mozé, de tout moderniser, « à l'américaine. » Il se heurte à plus fort que lui. Des paysans madrés lui jouent des tours de pendards. Après des colères et des désillusions, il finit par comprendre hommes et choses. Les comprenant, il les aime ; et c'est alors qu'il leur peut apporter une aide efficace. — Palpitant d'émotion et tout ensemble divertissant à ravir. Fera les délices de tout le monde.

Dans la même Collection, **Les Liens brisés,** par Jean Mauclère (in-12 de 288 p., 7 f.). Récit d'une très haute portée morale. Vraiment ces « Editions de la *Vraie France* » tiennent les promesses de leur programme *(Ami,* p. 250) et sont dignes du chef-d'œuvre par où M. Redier les inaugura. Ici, c'est un jeune médecin qui a connu l'attrait d'un magnifique départ dans la vie. Puis, des déceptions surviennent ; des malheurs de famille. Il se dévoue à payer les dettes d'un frère. Un père avare brise des fiançailles idéales. Mais la fiancée reste, dans son cœur, fidèle au jeune homme, qui, ruiné, va s'installer médecin de campagne avec son père et sa sœur. Tableaux de mœurs campagnardes très pittoresques. La fiancée meurt victime de son dévouement, écrasée par un train au moment où elle veut sauver un enfant de patronage. Le jeune docteur supporte vaillamment l'épreuve. Ce deuil n'est qu'un lien de plus qui le rattache plus étroitement encore à ses paysans. Il trouvera, dans le dévouement qu'il leur porte, le secret d'un bonheur que le monde ne connaît pas.

Même Collection : **Samouël,** par Raffi, trad. de l'arménien (in-12 de 486 p. en 2 vol., 12 f. 50). Œuvre du grand écrivain national arménien qui signe du pseudonyme de Raffi, ce livre a eu une influence énorme en Arménie. C'est le drame du patriotisme et de la foi. Nous sommes en Arménie, au IVe siècle, dans ce puissant empire d'Arménie qui a été si longtemps âprement disputé entre ses deux voisins, Rome et la Perse, — et en ce IVe siècle qui s'est ouvert pour l'Arménie sur l'apostolat de S. Grégoire l'Illuminateur († 331) et qui a vu finalement le pays partagé entre Rome et la Perse (en 387) pour tomber bientôt (en 428) tout entier sous la domination persane. Deux grands chefs de la noblesse arménienne, les deux frères, ont juré la ruine du christianisme ; ils prétendent ramener leur pays au culte de Zoroastre. C'est la guerre civile, et ce sont les plus douloureux conflits de famille. Raffi évoque ici l'âme d'un fils déchiré entre son amour filial et sa foi

chrétienne : Samouël, fils d'un des deux grands chefs de l'apostasie. Samouël passe par toutes les affres de l'agonie ; mais il se sent porté par l'appel d'une race chez qui le sentiment national a toujours été aussi indomptable que la fidélité à la foi chrétienne. Les deux apostats ont voulu vendre le pays à l'étranger : ils doivent périr, et c'est Samouël que les circonstances investissent du terrible devoir de faire justice, de frapper son père d'abord, sa mère ensuite. Présentées ainsi en raccourci, ce sont des exécutions affreuses ; mais il faut voir comment tout cela est mis en scène dans le récit de Raffi.

Le Château clair de lune, par Charles Géniaux (in-12 de 250 p,, 7 f., Flammarion). M. Géniaux cette fois se délasse dans le roman d'aventures. Pittoresque histoire de contrebandiers pyrénéens, traversée de haines et de rivalités de familles, riche de péripéties mystérieuses et romanesques, dont il est superflu de noter qu'elles sont brillamment écrites et finement dialoguées, puisque c'est signé Ch. Géniaux. — **Le métier de Pénélope,** par Marie Gasquet (in-12 de 284 p., 7 f., Flammarion) : ménage mal assorti : épouse idéale, mari cérébral et sensuel, mais sans cœur, qui ne l'a épousée que pour sa beauté et qui est incapable de comprendre la hauteur morale de cette âme. L'épouse essaie de fixer le cœur de ce Protée : métier de Pénélope ! Le mari retourne à ses maîtresses ; l'épouse se donne toute aux œuvres de charité ; le mari revient l'y voir, mais sans se faire voir lui-même : ému un temps, il se dit ensuite qu'il n'est pas fait pour vivre avec une Sainte. Dénouement triste, mais d'une puissante impression morale. A lire par personnes mûres. Des personnes trop jeunes risqueraient de ne pas comprendre la haute leçon qui se dégage de tout ceci. — **L'amour passe,** par Nicolas Ségur (in-12 de 250 p., 7 f., Flammarion) : leçon morale aussi, la leçon qu'indique le titre : l'amour passe avec sa satisfaction, puis c'est le dégoût. *Extrema gaudii luctus occupat,* a dit l'Esprit-Saint. Le bonheur est à base de sacrifice : l'héroïne de ce récit ne l'a pas su, et c'est pourquoi elle n'a pas reconnu l'heure du bonheur : dans sa peur de souffrir, elle a laissé passer l'instant où l'amour allait la combler. Leçon morale qui se déroule dans une atmosphère tout imprégnée de raffinement intellectuel et d'art, saturée de beauté et de lyrisme, mais dont la démonstration s'illustre de peintures qui ne sont pas faites pour les jeunes yeux.

La Femme de Judas, par Albert Malaurie (in-12 de 120 p., 6 f. 50, B. Grasset). Récit en marge des Evangiles, très idéaliste, dédié « à l'âme immaculée de Léonard Constant, » le jeune professeur français tué à Mayence l'hiver dernier dans les circonstances tragiques que l'on n'a pas oubliées. On fait de la femme de Judas la grande avare de la maison ; c'est elle qui pousse son mari dans les voies de la désobéissance au Maître, elle qui le pousse à prendre les trente pièces d'argent ; Judas mort, elle réclame pour elle le champ du potier, Caïphe le lui fait attribuer, elle le vend et en tire un bon profit, puis retourne se réinstaller à Capharnaüm.

Colin-Maillard, par Louis Hémon (in-12 de 278 p., 7 f. 50, Grasset). Louis Hémon est l'auteur de *Maria Chapdelaine.* Quand parut en librairie *Maria Chapdelaine,* L. Hémon était mort. On put croire qu'il resterait pour la postérité l'auteur de *Maria Chapdelaine.* Et l'on peut continuer à le croire, encore qu'il ait laissé tout un lot de manuscrits et que ce qui en a été publié ne soit point indigne de lui. Mais ce ne sont point des œuvres achevées, parfaites comme *Maria Chapdelaine. Maria Chapdelaine,* c'était la pureté, la fraîcheur de la campagne canadienne ; *Colin-Maillard,* ce sont les bas-fonds de Londres, la hideur de cet East End dont rien dans notre Paris ne saurait donner une idée. Le héros du récit est un Irlandais, un gaillard de trente ans que le hasard, après un malentendu avec la police de Dublin, a jeté dans ce ghetto. C'est un révolté, qui joue au justicier et n'est qu'un nigaud. Il peine tout le jour dans les entrepôts et cherche le soir sa voie dans les réunions socialistes. Il en est d'abord enthousiaste, ne rêve que du « grand jour » des pauvres contre les riches, s'aperçoit ensuite qu'il n'est qu'une dupe, s'engage dans les milieux piétistes, l'Institut chrétien de Limehouse, l'Armée du Salut, se prosterne dans des confessions publiques de toute sa vie, se croit l'élu de Dieu, sans y perdre un coup de whisky. Désabusé, il songe que la religion c'est comme le socialisme : elle ne sert qu'à duper les naïfs, elle aussi leur bande les yeux : « Colin-Maillard » s'imagine qu'il va, le ciel aidant, saisir le bonheur ; il ne saisit que le vide ou se trompe d'objet. Décidément toute espérance est mensonge ; d'aucun dogme il n'y a de salut à attendre pour les malheureux... Oui ; mais pourquoi ne nous a-t-on montré ce pauvre homme que frappant à de mauvaises portes, à des portes de mauvais bergers, d'illuminés protestants ? Il y a pourtant des paroisses catholiques et des œuvres catholiques jusque dans l'East End.

Les Mathurin Vernon, par Jacques Morian (in-18 de 217 p., 2 f., Paris, Bonne Presse). Mathurin enfant, c.-à-d. *Mathurin* tout court, et *Mathurin à vingt ans* (parus chez de Gigord) semblaient s'orienter d'abord vers la cléricature. Puis, le cœur a parlé, Mathurin a fondé une famille, et c'est de cette famille qu'on nous dit ici la vie. Famille chrétienne, nombreuse, exquise, avec ses peines, avec ses joies, la joie de se sentir toujours tous en la main de Dieu et en conformité avec sa volonté. Excellent récit à propager. Il a paru d'abord dans les *Etudes.*

Celle qui ressuscita, par René Gaell (in-12 de 242 p., 5 f., Téqui). En sur-titre : *Les grandes guérisons de Lourdes.* C'est de guérison morale qu'il s'agit ici, de « résurrection » spirituelle. Une jeune femme a perdu son enfant. Dans sa douleur elle s'imagine qu'elle n'aime plus son mari ; elle veut le quitter. La mère lui conseille d'aller avec lui en pèlerinage à Lourdes, où jadis ils se sont connus et aimés. Elle y va, se cabre d'abord contre la grâce, puis se rend à la Vierge, qui la rend à son époux. Pages bien vues de psychologie féminine.

X. — La grande édition de la Correspondance de S. François de Sales est enfin achevée avec le tome XXI des *Œuvres,* t. XI des *Lettres,* in-4° de CLXXX-350 p., Lyon, Vitte. Au début, on comptait sur six ou sept volumes de Lettres ; en voici onze, et il s'en faut que ce soit tout. C'est tout ce que l'on a pu trouver, mais ce n'est pas tout ce que le bon Saint a écrit. Un contemporain évalue à vingt ou vingt-cinq le nombre des lettres qui tombaient chaque jour de sa plume ! Un des principes de sa direction, un de ses grands secrets pour gagner les cœurs féminins à Dieu était de les « laisser parler, » disait-il lui-même un jour malicieusement ; mais comme il savait gentiment prendre sa revanche, la plume à la main !

Grande édition, avons-nous dit. La seule édition, faudrait-il dire. Les premiers éditeurs, suivis par tous les autres, avaient infligé aux lettres du Saint le travail de préparation qui était d'usage en ce temps-là et que l'on infligeait à tant d'autres, à Bossuet comme à Pascal, à Bourdaloue comme à Mme de Sévigné. On avait éliminé les lettres d'affaires, les lettres de famille, les lettres d'amitié. Des lettres de Direction elles-mêmes, on retranchait les détails jugés « banals » ou trop personnels ; et combien ces détails abondent en S. François de Sales, qui fut plus Père que nul autre, qui, telle la plus tendre des mères, savait si divinement s'intéresser à tout ! Toutes ces suppressions opérées, ce qui restait semblait souvent de si minime étendue que l'on ne pouvait honnêtement le présenter comme lettre. Qu'en faire alors ? Sans plus de scrupule, on collait bout à bout les fragments d'après l'analogie des sujets ; et quand on avait ainsi « composé » une lettre de longueur raisonnable, on lui attribuait un titre générique : *A une Dame mariée, à une Veuve,*

à un Gentilhomme, et tout était dit. Bien mieux, on se flattait que le lecteur serait tout heureux de trouver ainsi des façons de traités tout faits sur tel ou tel point de vie spirituelle. Et le lecteur était très heureux certes, parce qu'il ne se doutait pas de ce qu'il perdait, et que ce qu'on lui servait, c'était du S. François de Sales tout de même. Mais, aujourd'hui que l'on nous offre des textes complets, authentiques, tels qu'ils ont jailli du cœur du Saint, quel cœur nouveau se révèle à nous ! quelle âme ! quelle paternité !

Déjà cette âme transparaissait si vivante, si aimante, à travers les textes mutilés des anciennes éditions ! Cette fois, c'est lui-même qui se présente à nous dans toute sa grâce et son intimité. Nul n'a mieux que lui réalisé la définition qu'il donne du style épistolaire : *Epistola per se scribentis quædam effigies manualis est.* Et parce que cette « effigie » est l'une des plus parfaites qui soient sorties des mains de l'Auteur de la grâce et qu'il est peu de Saints à qui il soit plus difficile de trouver des défauts qu'à S. François de Sales, il n'y a pas de correspondance qui se puisse comparer à celle-là, qui nous offre une image aussi lumineuse, aussi chaude de la bonté divine, de la divine condescendance avec laquelle le Sauveur se penche sur l'âme et s'insinue dans ses plus intimes replis pour les redresser paisiblement et les revigorer.

Mgr Freppel disait, dans un de ses cours de Sorbonne : « C'est à mon avis un grand fait dans l'histoire des monuments de l'esprit humain qu'un millier de lettres (il faudrait dire aujourd'hui plus de 2.000, — 2.100, chiffre de l'édition d'Annecy), toutes destinées par leur auteur à rester ensevelies dans le silence de l'intimité, et au milieu desquelles on chercherait en vain, pour maintenir sa renommée intacte, pour laisser debout toute sa grandeur, un souvenir à éteindre, une ligne à retoucher. »

En tête de ce tome final, les éditeurs ont mis une magistrale Introduction, *Saint François de Sales étudié dans ses lettres,* 150 pages où l'on sent qu'a passé toute leur âme, une âme qui vient de vivre de longues années en contact perpétuel avec l'âme du Saint, qui s'est pénétrée de son esprit, qui s'en est imprégnée, qui s'en est nourrie, et qui nous en présente dans un raccourci achevé la substance et la moelle [1].

En même temps que s'achevait cette Correspondance de S. François de Sales, M. Coste publiait un IIIe volume des **Entretiens** de S. Vincent de Paul, t. XI des *Œuvres,* in-8 de XX-458 p. Nous avons annoncé les volumes I et II l'an dernier, p. 656 et 792. Nous avons même présenté ce recueil des *Entretiens* comme complet en 2 vol. Ce qui était complet, ce n'étaient que les *Entretiens* aux Filles de la Charité. Ce qui paraît maintenant, c'est le Ier vol. des *Entretiens* aux Messieurs, aux Prêtres de la Mission. S. Vincent leur parlait souvent, beaucoup plus souvent qu'aux Sœurs : tous les vendredis, au chapitre du matin et à la conférence du soir ; tous les dimanches, les mercredis et jours de fête, à la répétition d'oraison. Si l'on avait eu soin de recueillir tous ces trésors, dix gros volumes ne suffiraient pas à les contenir. Mais les hommes témoignent en ceci de moins de zèle que les femmes. Les Sœurs ont tout conservé des Entretiens de leur saint fondateur, tandis que, pour ce qui est des messieurs, ce qui nous reste des Entretiens antérieurs à 1655 (S. Vincent † 1660) tient en une soixantaine de pages, qui encore ne sont le plus souvent que de pâles résumés ou de courts extraits. Ce n'est qu'en 1655 que le frère Ducournau, secrétaire du Saint, n'y tenant plus, présenta, le 15 août, à M. Alméras, assistant de la maison (et plus tard successeur du Saint dans le gouvernement de la Compagnie), un Mémoire sur la nécessité d'obvier à tant de négligence. Nul n'était mieux qualifié que ce Fr. Ducournau pour mener à bien ce travail ; nul peut-être n'avait mieux compris le Saint. Il aurait demandé seulement à être déchargé de son emploi de secrétaire ; mais on ne pouvait vraiment pas demander à S. Vincent de changer de secrétaire sans lui dire pourquoi. Le bon Frère se décida à tout cumuler, son secrétariat et le soin de recueillir, comme il le pourrait, les Entretiens. A la mort du Saint, il avait rédigé la matière de 2 ou 3 gros volumes. Mais ses manuscrits se sont perdus.

Heureusement le contenu nous en a été conservé en partie par deux manuscrits qui nous donnent, l'un, un certain nombre d'abrégés ou d'extraits de conférences et de répétitions d'oraison, l'autre, la reproduction *in extenso* de 31 conférences et le canevas d'une 32e. Deux éditions en ont paru déjà au XIXe siècle : l'une, autographiée, en 1844, sous le généralat de M. Etienne, l'autre, imprimée en 1881 (épuisée depuis des années), sous le généralat de M. Fiat. M. Coste, dans son édition d'aujourd'hui, a tenu à réaliser une conformité plus grande au texte des manuscrits, ne se permettant que le minimum de corrections nécessaires pour rendre intelligibles les phrases laissées incomplètes dans la rédaction primitive. La plupart de ces pages, comme on vient de dire, ne sont pas antérieures à 1655 ; et ce volume I des Entretiens aux messieurs nous conduit à la fin de 1657, un peu moins de trois ans avant la mort du Saint.

Ce sont des trésors de spiritualité et de vie religieuse, des trésors aussi pour le gouvernement des Communautés. S. Vincent de Paul savait tout dire et pouvait tout dire, adresser toutes les réprimandes qu'il jugeait être de son devoir, humilier même les prêtres en présence des frères coadjuteurs et des jeunes clercs, imposer des pénitences publiques, parce qu'on le sentait pénétré par l'Esprit de Dieu, mû par le seul Esprit de Dieu, cet Esprit d'humilité d'abord sans lequel il n'y a pas d'exercice salutaire de l'autorité, Esprit qui le poussait parfois à s'accuser le premier, en termes infiniment touchants, comme à cette répétition d'oraison du 24 août 1655 où un Frère coadjuteur venait de faire sa coulpe :

« Ah ! mon frère !... O Sauveur ! ô mon frère ! grande faute ! grande faute ! humiliez-vous-en bien... Mais cette faute ne viendrait-elle pas d'une autre, plus grande encore, que vous aviez commise le jour auparavant ? O mon frère, le dirai-je ? O Sauveur, le dirai-je ? le pourrai-je bien dire sans rougir ? Ah ! mon frère, j'en suis coupable ainsi que vous, pour ne vous avoir pas donné de bonnes instructions. Le pourrai-je bien dire ? Il faut que j'en avale la confusion aussi bien que vous, parce que j'en suis coupable... O misérable ! c'est moi, pécheur, qui suis la cause de ce désordre ! Et cela ne serait pas arrivé sans les péchés de ce misérable ! O mon frère, soyons-en bien confus tous les deux !... O Messieurs, priez pour nous ; ô mes frères, ayez compassion de notre frère et priez pour nous supporter. Il est notre frère ; pour l'amour de Dieu, ayons pitié de sa misère... O mon pauvre frère ! Et que deviendra cette humiliation que vous faites maintenant ? Que deviendra cette confusion que nous buvons ? O mon frère, changerez-vous pour cela ? Nous le devons espérer, puisque Dieu vous a fait la grâce de vous humilier... » (p. 299-301).

[1] Il est clair que les nombreux *Choix* de Lettres de S. François de Sales antérieurs à cette grande édition d'Annecy devront être revisés et mis en conformité avec le texte désormais seul, authentique : autrement il faudrait les présenter non plus comme lettres, mais comme « esprit » ou « doctrine » du Saint. — De même devront être remaniés, après la publication de la *Correspondance* et des *Entretiens* par M. Coste, les *Choix* de Lettres de S. Vincent de Paul et les recueils du genre de *Vertus et doctrine spirituelle de S. V. de Paul,* de l'abbé Maynard.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 23 julii 1924.
Eug. Lindecker, *vic. gen.*

***Le gérant :* F. FROSSARD.**

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 31 31 JUILLET 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Chronique théologique

Apologétique

SOMMAIRE. — I. *L'acte de foi,* 3e édition, par dom Auguste Lefebvre. In-8 de XIII-466 p., 12 f. 75 ; Paris, André Blot, 6, rue de la Salpêtrière. — II. *Croire,* par le P. Rutten, O. P. In-12 de VIII-227 p., franco 5 fr. 50 (belges) ; Bruxelles, Société d'Etudes religieuses, 5, rue Leys. — III. *A ceux qui cherchent la vérité ; A ceux qui voudraient croire,* par le prince d'Altora Colonna de Stigliano. In-8 de 467 p. ; Paris, Plon, 8, rue Garancière. — IV. *Les raisons de notre croyance. Existence et nature de Dieu ; Existence et immortalité de l'âme ; Nécessité et insuffisance de la Religion naturelle,* par M. l'abbé J.-M. Gidrol. In-12 de 202 p., 4 fr. 50 ; Paris, Paul Lefebvre, 77, rue de Rennes. — V. *Deux arguments pour le catholicisme,* par Antonin Eymieu. In-12 de 256 p., 7 fr. ; Paris, Editions SPES, 17, rue Soufflot. — VI. *Le Problème religieux,* par F. Dubois. In-16 de 184 p. ; Tourcoing, Duvivier. — VII. *Orthodoxie,* par G. K. Chesterton, trad. par Charles Grolleau. In-16 de 236 p., 7 fr. ; Paris, L. Rouart et J. Watelin, 6, place St-Sulpice. — VIII. *Le Catholicisme et les religions conçues par la Science moderne,* par le R. P. Jules d'Albi. In-12 de 143 p. ; Tamines (Belgique), Duculot. — IX. *Christianisme et Catholicisme,* par G. Brunhes. In-12 de XXX-460 p., 12 fr. ; Paris, Beauchesne. — X. *Les Origines, Questions apologétiques,* par J. Guibert et L. Chinchole. In-8 de 640 p., 15 f. ; Paris, Letouzey, 1923.

Le problème de la foi est toujours actuel. Si, en effet, le but poursuivi par les apologistes de la religion catholique est toujours le même, puisqu'il s'agit de provoquer ou d'affermir, avec le secours de la grâce, la foi dans l'âme de l'homme, les moyens employés pour parvenir à ce but ne sont pas toujours et nécessairement identiques. Sans doute, pour se produire conformément aux lois de la psychologie surnaturelle, l'acte de foi requiert, en toute hypothèse, un jugement de crédibilité ; mais ce jugement, notre intelligence le prononce pour des raisons si diverses et notre volonté y acquiesce sous des influences si variées, que les analystes de l'acte de foi n'auront jamais épuisé, semble-t-il, la série et les aspects multiples de ces raisons et de ces influences. Le thème de l'apologétique traditionnelle, même en demeurant substantiellement identique, se prête à des variations quasi infinies...

I

Dom Lefebvre entend nous donner simplement le thème. Son livre demeure dans la tonalité des principes et laisse à d'autres ouvrages le soin de rattacher à ces principes les éléments si variés par lesquels s'achève dans l'esprit et dans le cœur des hommes l'apologétique chrétienne. L'auteur nous propose une analyse de l'acte de foi d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin. Il traite successivement de la nécessité de la foi, de l'objet de la foi considérée en sa raison formelle et en son motif, de la certitude et de la liberté de la foi, des préambules de l'acte de foi libre, de la révélation et de ses preuves, miracle et prophétie, de l'objet de la foi surnaturelle, de l'acte de foi surnaturelle, de la liberté de la foi surnaturelle, de la certitude de la foi surnaturelle, de la connaissance surnaturelle de l'objet de la foi. En reprenant ce rapide énoncé des matières abordées dans l'ouvrage de dom L., nous voulions attirer l'attention du lecteur sur la méthode employée. Il semble que l'auteur ait entendu tout d'abord élucider les problèmes relatifs à la foi en général avant d'aborder l'étude des questions plus spéciales relatives à la foi surnaturelle. Le sujet de la foi est déjà par lui-même si obscur qu'il est permis de se demander si ce dédoublement du problème n'aboutit pas à en doubler la difficulté ? Dans sa première partie, en effet, dom L. ne pouvait faire complètement abstraction de la foi et de l'acte de foi surnaturelle : à quoi bon, alors, y revenir encore, plus explicitement et plus directement, je le concède, mais y revenir quand même dans les derniers chapitres ? Les idées eussent certainement gagné en clarté et en logique, si on les avait exposées d'une façon immédiatement exhaustive et complète.

On retrouve avec plaisir les thèses catholiques et thomistes de la nécessité de la foi, de la certitude de la foi, de sa liberté et des preuves de la crédibilité de l'objet de la foi. Mais lorsqu'il s'agit d'expliquer la notion même de la crédibilité, il semble que dom L. ait méconnu la véritable pensée de S. Thomas. Il se produit ainsi une série de confusions, où l'esprit du lecteur s'embrouille et ne sait plus bien discerner la crédibilité du témoignage et la crédibilité de l'objet de la foi (p. 42 sq.). Rappelons que, lorsqu'il s'agit de foi divine, la question de la crédibilité du témoignage divin ne se pose pas : on ne peut que se demander si l'assertion proposée à notre foi est précisément garantie par l'autorité de ce témoignage. Les preuves qui démontrent rationnellement qu'il en est ainsi mettent en relief sa crédibilité. Et cette crédibilité peut se définir : « l'aptitude que pos-

sèdent certaines vérités à être crues, par le fait que des signes certains les montrent à notre raison comme étant révélées de Dieu. » Telle est la définition qu'en donne le P. Garrigou-Lagrange dans son *De Revelatione*, t. I, p. 520. Et cette définition est très exacte. Elle montre la confusion qui règne en l'esprit de dom L. « La crédibilité, écrit ce dernier, est *ce qui détermine l'assentiment de l'esprit* et non pas ce qui le reçoit. Elle appartient donc *au motif de la foi, et non pas à son objet*, si ce n'est en tant que cet objet est le motif de la foi. Elle fait que cet objet *détermine et reçoit l'assentiment du croyant ;* elle rend la vérité croyable *et fait qu'on la croit* » (p. 43).

Nous allons saisir sur le vif la conséquence de cette étrange conception. La théologie thomiste enseigne qu'avec une parfaite évidence de la crédibilité de l'objet de la foi, l'acte de foi reste entièrement libre, parce que c'est un acte *de foi d'autorité*, c'est-à-dire un acte de foi, émis à cause et à cause uniquement de l'autorité du témoin (autorité dont on peut, par ailleurs, avoir l'évidence) ; dom L. ne peut admettre cette conception et, pour distinguer l'acte de foi libre de l'acte de foi contrainte, il est obligé de recourir à une raison tirée de la crédibilité : « L'acte de foi, dit-il, est contraint lorsque le croyant est contraint par l'éclat ou l'évidence des preuves d'accepter la vérité inévidente comme l'objet de son assentiment. Il est libre, lorsque ces preuves ou motifs de crédibilité ne jouissent pas d'un éclat capable de contraindre le croyant à accepter la vérité inévidente comme l'objet de son assentiment » (p. 81). Et plus loin : « Si nous appelons jugement de crédibilité la détermination par laquelle le croyant accepte la vérité inévidente comme objet de son assentiment, il est clair que la nature de ce jugement est bien différente suivant que l'acceptation de la vérité inévidente comme objet de cet assentiment est ou n'est pas imposée au croyant par l'éclat ou l'évidence des preuves ou motifs de crédibilité. Dans le premier cas, le croyant l'accepte nécessairement comme telle. Dans le second cas, c'est librement qu'il l'accepte comme objet de son assentiment, en s'inspirant de motifs qui établissent la convenance de cet assentiment. Dans le premier cas, le jugement de crédibilité est un acte de raison ; dans le second cas, il est un acte de raison et de volonté » (p. 83-84). Appliqués à l'acte de foi surnaturelle, de tels principes, émis absolument, auront logiquement de très graves conséquences. On peut, en effet, en déduire que, si la foi surnaturelle est libre, c'est que les motifs de crédibilité n'imposent pas avec évidence l'acceptation de la vérité à croire, en d'autres termes, qu'ils ne sont pas eux-mêmes évidents. Là où les motifs de crédibilité s'imposent avec évidence, la foi n'est plus libre. Et telle est bien, au fond, la thèse soutenue par l'auteur : « Supposez, dit-il, qu'un prophète, après avoir annoncé au nom de Dieu quelque événement, confirme son affirmation par un miracle, la résurrection d'un mort. La vue de ce miracle convaincrait les témoins que cette prédiction vient de Dieu. Telle est la foi des infidèles... » (p. 326-327). Aussi, pour expliquer la liberté et le mérite de l'acte de foi surnaturelle, l'auteur se lance-t-il dans de grandiloquentes considérations qui sont tout à fait à côté de la question. Oui ou non, les témoins des miracles de Jésus étaient-ils libres de croire à sa prédication et pouvaient-ils faire acte de foi surnaturelle ? Poser la question, c'est la résoudre et, par là-même, c'est apporter un argument irréfutable contre la position prise par dom L.

Puisqu'il s'agissait d'une troisième édition, il eût été facile de mettre la thèse au point en s'inspirant du beau traité de la foi du cardinal Billot, ou des belles pages du P. Garrigou-Lagrange dans son *De Revelatione*. En quelques mots, toutes les difficultés et obscurités amoncelées à plaisir dans le livre de dom L. auraient été expliquées et éclaircies. « Autre chose, lui aurait dit le cardinal Billot, commentant S. Thomas, est de croire *à cause de l'évidence* qu'on a de l'autorité du témoin (c'est le cas de la foi contrainte), autre chose est de croire *à cause de l'autorité* dont on peut avoir l'évidence parfaite. »

Cette critique sérieuse, mais que nous estimons nécessaire, nous met à l'aise pour louer sans réserve dom L. d'avoir mis en excellent relief le caractère surnaturel de la foi salutaire, non seulement dans son principe, mais encore dans son motif et même son objet, envisagé sous son aspect formel. Ici, l'auteur est pleinement thomiste et d'accord avec les grands commentateurs de S. Thomas, Gonet et les Salmanticenses.

II

Bien que se défendant d'écrire pour des théologiens, le R. P. Rutten a fait œuvre de bonne vulgarisation théologique dans son opuscule *Croire*. En quatorze conférences, l'auteur a su exposer tout le traité de la foi, condensant, adaptant à l'état d'esprit de nos contemporains la doctrine traditionnelle de la théologie catholique. C'est surtout à ceux qui n'ont pas la foi que s'adresse l'opuscule : l'auteur les adjure, non de parcourir rapidement les pages qu'il leur adresse, mais de les méditer dans le calme et dans le silence. « J'ai à peine besoin de dire, écrit le P. R., que je me suis inspiré avant tout de l'enseignement de S. Thomas d'Aquin et des textes si précis et si concis du Concile du Vatican *(Constitutio dogmatica de fide catholica)*. » Ces conférences, en effet, sont un exposé net, clair, accessible à toutes les intelligences un peu ouvertes aux problèmes religieux, de la doctrine de l'Eglise et de la pensée de S. Thomas. Et avec quel art, en peu de pages, l'auteur a su aborder, sous toutes ses faces, le problème de la foi ! Entrer dans quelques détails de l'analyse de l'ouvrage, c'est en faire l'éloge.

Voici, avec quelques explications, l'objet de chacune de ces conférences. — 1. Les préambules de la foi (existence de Dieu et fait de la révélation). —

2. La nature de l'acte de foi. — 3. L'objet de la foi. — 4. Les raisons de croire (motifs de crédibilité : miracle, prophétie, fait historique de la fondation et de la propagation de l'Eglise). — 5. Le rôle de la volonté dans l'acte de foi (ici, l'auteur précise avec une netteté parfaite comment, en face de motifs de crédibilité évidents, la volonté a encore souvent un rôle à jouer en fixant l'attention de l'esprit sur ces motifs, et en donnant à l'homme les dispositions morales qui sont utiles, sinon nécessaires à l'adhésion que requiert la foi ; puis, comment, au moment précis de l'acte de foi, elle intervient pour commander cette adhésion de l'intelligence aux vérités révélées, inévidentes par elles-mêmes). — 6. Le rôle de la grâce dans l'acte de foi (le *pourquoi :* proportionner notre foi à la fin surnaturelle que nous devons atteindre ; le *comment :* la grâce se proportionne aux conditions de notre existence et à nos dispositions subjectives, même naturelles, pour nous amener à l'adhésion surnaturelle aux vérités révélées. Il faut conserver la grâce de la foi par la prière et l'humilité). — 7. Le rôle de l'Eglise dans l'acte de foi (proposer les vérités révélées authentiquement et d'une façon infaillible).

En face de cette notion de la foi, quelles seront les ressources de l'apologétique catholique ? C'est ce à quoi répondent les conférences suivantes : — 8. Le besoin religieux et l'acte de foi. (Le besoin religieux n'est qu'un point de départ, précisément parce qu'on ne peut pas s'y arrêter indéfiniment ; il nous fait sentir notre insuffisance et prépare ainsi les voies mystérieuses de Dieu). — 9. La foi et le besoin d'idéal (la foi, en présentant une doctrine cohérente, belle et bienfaisante, satisfait le besoin d'idéal dont sont tourmentés tant d'esprits d'élite). — 10. La foi et le besoin de certitude (réponses de la foi aux questions inévitables que se pose naturellement l'intelligence, sans toujours pouvoir y répondre d'une façon satisfaisante). — 11. La foi et le besoin d'autorité et de discipline (les esprits réfléchis éprouvent plus que jamais le besoin de posséder une règle de pensée et une règle d'action ; ils ne les trouvent que dans l'Eglise catholique). — 12. La foi et le problème de la souffrance (seule, la foi donne une explication au problème angoissant du mal et de la souffrance). — 13. La foi et le problème esthétique (la splendeur de l'art chrétien et de la liturgie catholique, glorifiant la vie divine répandue dans le monde, « est un signe mystérieux de l'homme à Dieu »).

Dans ces dernières conférences, on le voit, l'auteur met l'apologétique traditionnelle en un rapport plus étroit et plus direct avec les sentiments, les préoccupations, les besoins intellectuels, moraux et sociaux de nos contemporains. Sur un terrain où il pouvait être périlleux de s'aventurer, en une matière où il est si facile de parler pour ne rien dire, le P. R. a su toujours rester fidèle à l'exacte et saine doctrine ; il a su, sous des mots qui sonnent agréablement aux oreilles actuelles, faire entendre l'éternelle et toujours immuable vérité. Il faut souhaiter une large diffusion à ses belles conférences [1].

III

C'est toute une apologétique catholique que le prince d'Altora Colonna de Stigliano a composée, la dédiant « à ceux qui cherchent la vérité, à ceux qui voudraient croire. » Le livre, petit de format, mais d'un texte serré et compact, est remarquable de clarté, de logique et, — ce qui ne nuit pas au but poursuivi par l'auteur, — de simplicité dans les formules. C'est dire qu'on le peut mettre entre les mains de quiconque possède une instruction religieuse même élémentaire. Il aidera le lecteur à s'instruire davantage en lui faisant gravir bien des degrés de la connaissance du catholicisme.

L'auteur expose d'abord pourquoi l'on ne croit pas : la sincérité absolue de l'incroyant est rare ; presque toujours, — et cette affirmation est appuyée sur maints exemples, — l'incroyance est le résultat de causes étrangères au souci religieux.

Et pourtant, il faut croire. Le point de départ de toute croyance religieuse est la connaissance de l'existence de Dieu et du fait du Christ. Droit au but, nous étudierons donc d'abord les témoins de ce fait, c'est-à-dire les Evangiles, dont la critique démontrera l'intégrité et la véracité. Les caractères divins du fait du Christ s'affirment avec tant de force, — dans la naissance de Jésus ; dans son enseignement ; dans ses miracles ; dans sa mort ; dans sa résurrection ; dans le règne qu'il exerce sur les âmes par la foi, l'amour, l'adoration ; dans la propagation rapide et la conservation, humainement inexplicables, du christianisme ; dans le martyre lui-même, — qu'il est nécessaire de conclure à la divinité de la religion enseignée par le Christ et par conséquent de croire.

Mais tant d'objections sont soulevées contre les enseignements de la foi et contre les institutions religieuses de l'Eglise catholique ! Il convient donc de reprendre une à une toutes ces objections et de les dissiper : objections matérialistes, rationalistes, protestantes, schismatiques, toutes et chacune sont examinées, discutées, résolues. Parfois, sans doute, la réponse ne touche point le fond du problème : est-il, par exemple, possible, en quelques lignes, de résoudre les objections que comporte le dogme de la Trinité et, en quelques pages, d'apprécier les reproches divers accumulés contre le fonctionne-

[1] Ces conférences appartiennent aux *Editions de la Société d'études religieuses de Bruxelles*, 5, rue Leys (Chèque postal, Bruxelles, 275.43). Cette Société, dirigée par le T. R. P. Nuyens, O. P., publie deux fois par mois de courtes monographies sur un sujet religieux, dogme, morale, ascétisme, patrologie, sociologie catholique, etc. Le prix de l'abonnement annuel à la série des vingt-quatre brochures est de 12 frs pour la France, 12 frs 50 belges pour la Belgique, et, pour les autres pays, 15 frs belges. Parmi les études théologiques publiées en série, en 1923, citons : R. P. Mersch, *La dévotion eucharistique ;* R. P. Braun, *Immaculée Conception ;* et plusieurs études sur *Jésus-Christ, La personne de l'Homme-Dieu ;* I. *Place de Jésus dans l'Histoire* (M. l'abbé Morçay) ; II. *Le Christ devant le Modernisme* (M. le chan. Augereau) ; III. *La divinité de Jésus-Christ* (R. P. Verlet du Mesnil) ; IV. *L'alliance du Verbe et de l'humanité* (M. l'abbé Baudimont) — disons vite que ce terme *alliance* sonne mal pour signifier l'union hypostatique ; — V. *La mission éternelle du Christ* (M. l'abbé Danviray) ; *Le motif de l'Incarnation* (M. l'abbé Michel). Signalons aussi une belle étude de S. G. Mgr Julien : *L'Evangile et la Civilisation.*

ment de l'Inquisition ? Mais le trait est ordinairement juste et satisfaisant pour l'esprit. De nombreuses citations sont apportées à l'appui de ce qu'avance l'auteur : il faut reconnaître ce qu'a de méritoire et d'utile un semblable travail de collationnement. On eût pu désirer toutefois que des références complètes et précises fussent données toujours et pas seulement le plus souvent. Tel qu'il est, l'ouvrage du prince d'A. C. rendra de très grands services aux jeunes gens de nos cercles d'études et de catéchismes de persévérance. Et je n'oublie pas, bien entendu, ceux auxquels l'a adressé l'auteur : « ceux qui cherchent la vérité et qui voudraient croire. »

IV

Ce sont encore *Les raisons de notre croyance* que veut exposer M. l'abbé J.-M. Gidrol, en deux petits volumes, dont le premier, seul paru jusqu'à ce jour, traite des quatre sujets fondamentaux : *Dieu,* son existence et sa nature ; *L'âme,* son existence, son immortalité, sa liberté ; *La religion naturelle,* sa nécessité et l'existence d'un culte ; *L'insuffisance de la religion naturelle.* Ce sont bien là, en regard de la révélation surnaturelle, les quatre vérités primordiales que S. Thomas appelle quelque part *(In Boeth. de Trinitate,* q. 2, a. 3) les *præambula fidei.* Un cinquième chapitre amorce la matière du second volume et rappelle quels sont les principaux signes de la révélation divine : le miracle et la prophétie. « Rien de nouveau dans ce livre, si ce n'est peut-être la manière d'exposer les questions et de les résoudre. Les arguments et les raisonnements ont été déjà donnés ici et là par de nombreux auteurs que nous avons consultés. Il est même possible que nous ayons reproduit presque textuellement certains passages de leurs écrits. C'est sans doute parce que nous avons jugé qu'ils avaient trouvé la formule ou l'expression la plus appropriée à la question que nous traitions. Ces auteurs, nous les avons cités et nous y renvoyons le lecteur. » Ainsi parle, avec modestie, l'auteur lui-même dans son Avant-propos.

Ce qui apparaît surtout en ce petit livre, que Mgr l'Evêque du Puy appelle « excellent, » c'est le souci constant d'instruire le lecteur par « une science saine des choses divines. » M. l'abbé G. a une doctrine absolument sûre, l'expression propre, la clarté du raisonnement et de l'exposition. La bibliographie indiquée par lui à la fin de chaque chapitre est brève ; mais elle a le mérite de s'attacher à de bons auteurs, qu'on peut aller consulter en toute sécurité.

V

Parmi les signes de la révélation divine se place en premier lieu le miracle. Mais le miracle se présente sous plus d'un aspect : on distingue le miracle d'ordre physique, le miracle d'ordre moral, le miracle d'ordre intellectuel. Les guérisons ou résurrections de l'Evangile appartiennent à la première catégorie ; la constance inébranlable des martyrs est un miracle d'ordre moral : dans les premières comme dans la seconde, l'apologiste trouve un puissant motif de crédibilité en faveur de la religion enseignée par le Christ ou professée en son nom jusqu'à l'effusion du sang. Le miracle d'ordre intellectuel peut, lui aussi, fournir une excellente démonstration de la vérité du christianisme. Jusqu'ici cette démonstration avait été plutôt esquissée et indiquée que poussée à fond. M. Antonin Eymieu a comblé cette lacune en écrivant son beau livre apologétique : *Deux arguments pour le catholicisme.*

La cohérence de la doctrine catholique, exempte des contradictions inhérentes à toute doctrine humaine ; sa stabilité, excluant les variations qui se produisent infailliblement dans un enseignement non divin : voilà les *deux arguments* que M. E. développe, avec un rare bonheur.

La contradiction est le signe du faux : il est bien difficile que la contradiction puisse être dissimulée pour toute religion ; il est impossible qu'on puisse la dissimuler dans la religion catholique, si elle y existait. Tel est le principe. Les faits confirment ce principe. L'auteur n'a aucune peine à montrer la contradiction installée dans toutes les religions différentes du christianisme (y compris le judaïsme, depuis Jésus-Christ), et surtout dans les religions qui se glorifient du nom de « chrétiennes, » à savoir, l'Eglise orthodoxe et les grandes branches du protestantisme, le luthéranisme, le calvinisme, l'anglicanisme. Dans l'enseignement catholique, au contraire, nulle contradiction réelle. Nulle contradiction dans les dogmes, que n'ont pu déformer les hérésiarques et dont la théologie catholique a scruté le sens profond, en tirant, avec une logique impeccable, les richesses doctrinales que renfermaient les affirmations jetées au monde par les douze pêcheurs de Galilée. Nulle contradiction entre les dogmes et la raison, qui, si elle est dépassée par les mystères, trouve cependant dans la doctrine révélée une source féconde au point de vue intellectuel et social. Nulle contradiction entre les dogmes et les faits : ni l'histoire, ni la science n'ont jamais pu convaincre, d'une façon manifeste, l'Eglise catholique d'erreur. Les malentendus passagers se sont toujours heureusement dissipés. Or, une telle absence de contradiction dans un enseignement si complexe ne se peut humainement expliquer. « Cette doctrine n'est pas humaine. Les Douze hommes quelconques qui l'ont prêchée ne l'ont pas faite. Ils ont été des porte-voix. Et la voix venait de plus loin, de plus haut, de Dieu, de Celui qui a pu dire : « Je suis la voie, la vérité et la vie. »

La stabilité de la doctrine est un deuxième argument positif en faveur de la vérité du catholicisme. Une religion, se disant révélée, doit être à la fois progressive et immuable. Si elle n'est qu'humaine, cette religion, en essayant de progresser, ne pourra qu'aboutir au rationalisme ; ou, si elle veut éviter cet aboutissement, elle s'enfermera dans l'ignorance, se momifiera dans le passé, et renoncera à tout progrès. Si le catholicisme était une religion

purement humaine, l'impossibilité d'unir l'immutabilité au progrès serait pour lui portée à son comble. Il n'a pas eu, en effet, la sauvegarde de l'ignorance ; il a subi les discussions de ses amis tout autant que de ses adversaires ; il est en butte aux attaques de la passion et de la politique. Les papes eux-mêmes et les conciles œcuméniques ne seraient pas, humainement parlant, une digue suffisante pour empêcher la déviation et la corruption de la doctrine. Mais tandis que le protestantisme montre, par ses variations, combien il est éloigné de la vérité divine, le catholicisme, au contraire, par le progrès doctrinal qu'il allie à l'immutabilité de droit et de fait dans sa croyance, porte en lui la marque de l'autorité divine. Voici la conclusion de l'auteur : « Dix-huit siècles de logique, disait un jour le duc de Broglie, c'est quelque chose. » C'est même quelque chose de si fort que les hommes n'en sont pas capables, qu'il y faut Dieu. Si Dieu n'y est pas, l'effet reste sans cause. « Si l'œuvre est humaine, il n'y a plus moyen d'en expliquer le succès. En excluant le prodige, on le ramène. En excluant le miracle d'une intervention divine, on ramène le miracle impossible d'un effet sans cause. Logiquement, il faut choisir : ou la résignation de l'esprit à l'absurde, ou un acte de foi » (p. 246-247).

C'était déjà substantiellement la conclusion de Bossuet, à la fin du livre XV de l'*Histoire des Variations :* « Ces maximes de division, écrit le grand évêque, ont été le fondement de la Réforme, puisqu'elle s'est établie par une rupture universelle ; et l'unité de l'Eglise n'y a jamais été connue : c'est pourquoi ses variations dont nous avons enfin achevé l'histoire, nous ont fait voir ce qu'elle était, c'est-à-dire un royaume désuni, divisé contre lui-même, et qui doit tomber tôt ou tard : pendant que l'Eglise catholique immuablement attachée aux décrets une fois prononcés, sans qu'on y puisse montrer la moindre variation depuis l'origine du christianisme, se fait voir une Eglise bâtie sur la pierre, toujours assurée d'elle-même, ou plutôt des promesses qu'elle a reçues, ferme dans ses principes, et guidée par un esprit qui ne se dément jamais. »

Toutefois, M. E. a rajeuni et mis au point l'argument déjà présenté par Bossuet, en introduisant l'élément du progrès dans l'immutabilité de l'enseignement catholique. Sans accuser Bossuet d'*archaïsme,* comme le font un peu irrévérencieusement, à notre avis, certains auteurs, on doit reconnaître que la théorie de l'évolutionnisme appliquée aux croyances n'avait pas encore, au XVIIe siècle, obligé les défenseurs du catholicisme à préciser leur pensée sur le progrès du dogme.

VI

C'est encore un excellent essai d'apologétique catholique que M. l'abbé Florimond Dubois offre sous ce simple titre : *Le problème religieux*. Cet essai fait très exactement la conciliation possible entre l'apologétique traditionnelle et la méthode d'immanence. Derrière l'apologiste, on trouve en effet chez M. D. le théologien avisé qui indique la voie sûre par où il faut passer, non pour esquiver, mais pour résoudre les difficultés. Son apologétique a comme point de départ le besoin religieux, universel comme la nature humaine. Ce besoin religieux n'est pas l'exigence du surnaturel mais l'insuffisance de la nature, et le catholicisme, avec ses éléments surnaturels, répond adéquatement et même surabondamment à ce besoin religieux. Toutefois une démonstration purement psychologique de la divinité du catholicisme est insuffisante ; les preuves externes, miracle, prophétie, existence de l'Eglise, sont nécessaires pour établir une rigoureuse démonstration de cette divinité. Le fait de la correspondance du catholicisme aux besoins religieux de notre nature n'est donc encore qu'une démonstration probable, et ne constitue qu'une présomption, une vraisemblance. Faut-il ajouter (ce que M. D. ne souligne peut-être pas assez) que le besoin religieux, universel comme la nature humaine, ne se trouve pas éveillé chez tous au même degré et que, par conséquent, pris en lui-même, il demeure, relativement à la démonstration chrétienne, un point de départ encore bien imprécis, bien subjectif et partant bien variable ? Et pourtant ce point de départ, — le livre de M. D. le démontre péremptoirement, — ne saurait être négligé.

Dans une dernière partie, très courte, M. D. esquisse la nature de la rencontre de Dieu et de l'homme par l'acte de foi. On pourra peut-être chicaner l'auteur sur le rôle qu'il semble assigner *nécessairement* à la volonté dans la démonstration du fait de la révélation divine. Admettons que *très souvent* « la volonté doit intervenir au cours de l'enquête intellectuelle pour empêcher les passions d'obnubiler l'intelligence, pour écarter l'essaim bourdonnant des doutes imprudents, pour fixer surtout l'attention de l'esprit sur les aspects lumineux qui s'offrent à lui » ; mais reconnaissons que cette intervention n'est pas rigoureusement nécessaire. Ne peut-on pas concevoir une démonstration rigoureusement scientifique (au point de vue historique) du fait de la révélation, j'entends de ses motifs de crédibilité, sans qu'ait à intervenir la volonté ? Le vrai rôle de la volonté dans l'acte de foi est celui qu'exprime l'auteur à la page 169 : « Les vérités de foi, écrit-il fort justement, n'étant jamais évidentes en elles-mêmes, laissent l'intelligence dans l'indétermination. Pour qu'elle leur donne son adhésion, il faut une impulsion de la volonté qui intime à l'intelligence l'ordre de croire. » Et M. D. conclut avec raison : « La foi est donc essentiellement libre ; pour croire, même avec l'évidence des motifs de crédibilité, il faut vouloir. » Toutefois, si cette conclusion est extrêmement juste quand il s'agit de la foi dont le motif formel est l'autorité du témoin, elle devient discutable lorsqu'il s'agit de la foi dont le motif formel est l'évidence de la véracité du témoignage (foi contrainte des démons).

Au théologien avisé qu'est M. Dubois nous adresserons enfin une simple réflexion relative à son explication du péché originel (p. 67). « Pour que Dieu, écrit-il, fît dépendre la grâce ou la disgrâce collective du genre humain de l'obéissance d'un seul homme, Adam, considéré, parce qu'il renfermait en lui virtuellement toute l'espèce humaine, *comme son représentant juridique et moral, il fallait un acte positif, une volonté expresse de Dieu, établissant, entre Adam et sa postérité, une solidarité morale dans le bien comme dans le mal, qui prolongerait en quelque sorte, dans le domaine moral, la solidarité physique du père et des enfants.* » — Sans doute, l'explication proposée par M. D. est très catholique ; elle est celle de presque tous les théologiens du dix-septième siècle, y compris les meilleurs thomistes, et on la retrouve dans les manuels du dix-neuvième siècle. Mais le renouveau des études thomistes depuis vingt ans a complètement démodé une thèse qui, si on la passe au crible de la critique, multiplie les contradictions et les injustices dans le dogme du péché originel. Nous aurons sans doute l'occasion d'en reparler un jour dans un Bulletin de théologie.

VII

Pour présenter à nos lecteurs le curieux livre d'apologétique écrit par G. K. Chesterton sous le titre *Orthodoxy*, et dont M. Charles Grolleau nous offre une excellente traduction française, nous ne pouvons mieux faire que de reproduire quelques passages de la préface du P. J. de Tonquédec :

« *Orthodoxy* présente d'abord l'intérêt d'être un fragment d'histoire personnelle, un relevé partiel du chemin que Chesterton, « païen à douze ans et agnostique à seize, » a fait pour venir à la foi... *Orthodoxy* foisonne d'idées, de vues, de théories ; il provoque perpétuellement à la réflexion et à la discussion. Dans cette forêt dense, on ne peut faire un pas sans voir pendre aux lianes entrelacées quelque fleur d'un coloris violent, quelque fruit aux formes exotiques, qui sollicitent le regard et la main ; et l'on n'en sort jamais sans avoir fait butin... En dépit du titre, qu'expliquent des circonstances particulières, qu'on ne cherche pas ici une somme de l'orthodoxie catholique, ni même un précis de l'apologétique orthodoxe. Qu'on veuille bien se souvenir que le livre a été composé longtemps avant le « passage à Rome » de son auteur. Qu'on n'affuble donc pas ce gros Anglais jovial et enclin à la mystification, de la chape des Pères de l'Eglise ; qu'on n'érige pas ses propos abondants et savoureux en formules de théologie. Père de l'Eglise, il ne l'est ni plus ni moins que Péguy, Hello, Huysmans ou Léon Bloy : il y prétend moins qu'eux, moins surtout que le dernier, ne se souciant pas de dogmatiser *ex cathedra*, mais jouissant du plaisir d'exposer, avec une verve furibonde, ses vues personnelles, et les donnant comme telles.

« Les idées qu'il jette à la volée demandent par conséquent à être criblées. Identifier la sagesse divine au caprice, et l'ordre de la nature au merveilleux des contes de fées, ferrailler au nom de la foi contre la raison raisonnante et la science, faire de Jésus-Christ le patron de tous les révolutionnaires, et du suffrage universel un procédé spécifiquement chrétien, mettre dans le même casier de l'esprit la croyance au miracle et la croyance à la découverte de l'Amérique : tout cela n'est peut-être pas si « orthodoxe » que l'auteur se l'imagine...

« Le triage (des idées contestables) fait, il reste d'*Orthodoxy* un trésor. Quelques aspects du christianisme authentique y sont mis dans une lumière neuve et vigoureuse : en particulier ce que Chesterton appelle son « romantisme, » c'est-à-dire en somme son caractère poétique, extrême, enthousiaste, infiniment éloigné des platitudes d'une religion naturelle ou rationnelle. Ceci est un apport valable à l'apologétique éternelle.

« Chesterton... ne nous entraîne pas vers des profondeurs vertigineuses. Il ne nous donne pas le frisson de l'éternité. Avec ce bon vivant, il s'agit moins de sauver son âme des risques formidables de la vie future que d'organiser ici-bas l'existence la plus belle, la plus heureuse, la plus « romantique. » Les points de vue de Chesterton sont volontiers sociaux, politiques ; ce n'est pas un solitaire, un ascète, un mystique, un contemplatif, bien qu'il estime hautement ces titres : c'est un journaliste, un romancier intimement mêlé au mouvement de son époque et de son pays, et qui entreprend violemment l'homme qu'il croise dans la rue, *the man in the street*, je veux dire le brave Anglais moyen, qui aime la bière et le pudding et qui révère les institutions établies. C'est celui-là que Chesterton veut convertir. Il le conduit... par un chemin à mi-côte, mais pittoresque et fertile en détours imprévus. Il lui parle avec une bonhomie malicieuse, toujours en verve, volontiers caustique, éblouissant, déconcertant, prodigue d'inventions énormes, ouvrant à l'improviste des échappées d'une exquise fraîcheur. Apologiste, à coup sûr, mais d'une espèce à part ; jamais abstrait, ni grave, ni docte, jamais superficiel non plus, cet esprit pénétrant et singulier a réalisé ce paradoxe de mettre l'humour au service de la foi. »

VIII

Nous sommes heureux de signaler — un peu tard, sans doute, mais mieux vaut tard que jamais, — les six belles conférences du R. P. Jules d'Albi sur *Le catholicisme et les religions conçues par la science moderne*. L'auteur part également du fait religieux, que doit constater la science moderne, et qu'il lui faut expliquer, tandis que le catholicisme donne à ce fait sa portée véritable, en lui répondant parfaitement. Toutes les religions imaginées par la science incroyante voulant fausser la nature du fait religieux, se sont efforcées de donner à la religion un objet irréel et sans consistance. Le P. J. d'Albi fait ainsi le procès de la religion *positiviste* ou religion de l'humanité, de la religion *évolutionniste* de Spencer ou religion de l'inconnaissable, de la religion *monistique* de Hæckel ou religion de la matière, de la conception religieuse des *psychologues* ou religion produit de l'activité individuelle, de la conception *sociologique* de la religion, produit de la collectivité. Les débats du procès sont bien menés ; et les conclusions, bien que très et peut-être trop résumées, sont tout en faveur du catholicisme qui, seul, met chaque chose à sa place et surtout restitue à Dieu la situation prépondérante à laquelle lui donne droit sa qualité de cause première et de fin dernière de toutes, non moins que l'institution du catholicisme par le Fils de Dieu fait homme.

IX

Au moment de clore ces recensions de livres d'apologétique, nous parvient un important ouvrage de M. Gabriel Brunhes, professeur au Grand

Séminaire de Dijon, avec préface du R. P. d'Herbigny, S. J., président de l'Institut Pontifical Oriental. L'ouvrage est intitulé *Christianisme et Catholicisme*.

L'auteur lui-même a parfaitement résumé l'*objet* de son étude et indiqué la *méthode* qu'il a adoptée et le *plan* qu'il a suivi dans l'exposé de ses idées :

1° « En fait, l'histoire montre que le sort et l'influence du christianisme sont liés à ceux de l'Eglise. En droit, l'Eglise catholique affirme cette solidarité comme étant d'institution divine. Encore aujourd'hui, dans les pays catholiques, fidèles et adversaires en grand nombre, et ailleurs, beaucoup de chrétiens non-catholiques ne dissocient pas dans leurs pensées et leurs sentiments le christianisme et l'organisation ecclésiastique.

« Mais l'individualisme protestant a créé un courant nouveau qui voudrait séparer le sort du christianisme et de la religion de celui de l'Eglise. On oppose la religion de l'esprit à la religion d'autorité. L'existence de cet individualisme chrétien, non moins que des réactions qu'il a provoquées même chez des chrétiens non-catholiques, et le vaste mouvement qui se dessine en faveur de l'union des Eglises chrétiennes attestent l'intérêt qui s'attache à la présente étude.

2° « La méthode adoptée est essentiellement *synthétique*. Elle vise à dégager de quelques faits révélateurs pour les mettre en lumière *les principes de vie religieuse* propres à chaque forme de christianisme, aussi bien que ceux qui commandent l'option décisive entre l'individualisme et l'autorité, l'accord du dogme et de l'histoire et l'unité chrétienne.

3° « Quant au plan, il est commandé par le désir de suivre dans l'étude méthodique le mouvement naturel de la pensée spontanée et de répondre aux préoccupations actuelles. — 1. C'est pourquoi on commencera par étudier *les diverses formes du christianisme aujourd'hui existantes*, dont les deux plus tranchées sont le catholicisme et l'individualisme protestant. Les deux autres, l'orthodoxie gréco-russe, et l'anglicanisme, représentent respectivement une forme altérée du catholicisme et un compromis entre le catholicisme et l'individualisme. — 2. Abordant dans une seconde partie la discussion proprement apologétique, on cherchera quelles raisons doivent faire rejeter le principe protestant de l'*individualisme*, et l'option en faveur du principe d'autorité amènera à découvrir dans la seule *Eglise catholique* les marques authentiques d'une *mission divine*. — 3. La mission divine de l'Eglise ayant été très légitimement établie, sans avoir recours à l'étude des origines et aux intentions du Christ, il restera néanmoins à prouver que la doctrine que l'Eglise professe sur son origine divine et les desseins de Jésus n'a rien à redouter des résultats authentiques de la recherche historique. On confrontera *le dogme et l'histoire* touchant *l'institution de l'Eglise, de l'épiscopat et de la papauté*. — 4. Les études précédentes projettent leur lumière sur la question qui préoccupe à l'heure présente tant de consciences chrétiennes, celle de l'*Union des Eglises*. C'est pourquoi, après avoir constaté les tendances à l'union chez les non-catholiques, on marquera en terminant l'attitude de l'Eglise catholique en face de ce problème. »

Nous n'ajouterons que peu de mots à cet exposé si précis et, nous l'avons vérifié par la lecture de tout l'ouvrage, si loyal et si véridique. Mais il convient de dire que si le livre de M. B. est remarquable par son actualité, ne négligeant aucun des faits contemporains capables d'apporter quelque lumière ou indication à sa démonstration apologétique, il est plus remarquable encore par la solidité théologique de la doctrine. C'est un livre sérieux, où, apologiste et théologien à la fois, l'auteur a dirigé tous ses efforts vers un but unique : la vérité du catholicisme démontrée par l'Eglise catholique elle-même. Et, dans le livre de M. B., cette vérité éclate en raison de l'autorité de l'Eglise et de sa mission divine. Ce livre est un très beau commentaire de quelques traits de la définition élaborée au concile du Vatican : *Ecclesia per seipsa... magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile*. (Sess. III, c. 3).

X

C'est encore un livre d'apologétique que *Les Origines* de M. Guibert, dont la septième édition revue et considérablement transformée a été publiée l'an dernier.

Tous nos lecteurs connaissent cet ouvrage, devenu classique, où l'auteur, dans le domaine des sciences naturelles, a voulu exposer comment en face des systèmes scientifiques sont justifiées les solutions de l'enseignement de l'Eglise. C'est proprement sous ce dernier aspect que le livre des *Origines* relève de l'apologétique et mérite d'être signalé ici.

Le succès de l'ouvrage de M. Guibert (26e mille) nécessitait une nouvelle édition. M. Chinchole, professeur au Séminaire d'Issy, nous a donné l'édition désirée, en modifiant le texte de M. Guibert partout où les progrès nouveaux de la science ont rendu nécessaire un remaniement.

Le titre : les *Origines*, indique clairement l'objet du livre. Il s'agit des origines du monde, de la vie, des espèces vivantes, et très particulièrement de l'homme. Questions extrêmement importantes et attachantes, surtout pour des catholiques, qui ont reçu de l'Eglise, sur plus d'un point touché par elles, des solutions toutes faites ou du moins partiellement indiquées.

« Un premier devoir, écrit M. C. dans la préface de la 7e édition, c'était de conserver autant que possible le texte original, comme l'eût fait M. Guibert lui-même. Cela a été possible pour la question de l'Unité de l'espèce humaine, en partie pour celle de l'Origine de l'homme et de son état primitif.

« Il fallait d'autre part tenir compte des nouvelles données scientifiques et des récentes difficultés soulevées à leur occasion.

« De là, est résulté l'obligation de retouches nombreuses, d'additions considérables. Il était nécessaire de traiter plus longuement la question *Cosmogonique* du point de vue scientifique, tout en abrégeant les divers systèmes d'interprétation du récit biblique.

« La question de l'*Energie* soulève tant de problèmes scientifiques et philosophiques qu'il ne paraissait pas possible de la passer sous silence.

« Celle de la *Vie* a reçu des additions importantes, afin de prouver qu'elle n'est pas réductible aux seules forces physico-chimiques et suppose, à l'origine, l'intervention spéciale du Créateur.

« Celle de l'*Evolution des espèces* a été remaniée et plus développée pour mieux mettre en relief les difficultés du problème scientifique, plus complexe qu'on ne veut généralement le laisser soupçonner.

« La *Préhistoire* a, depuis 1910, continué de progresser. Il fallait tenir compte des découvertes récentes et de leur interprétation. »

Ces déclarations du continuateur de M. Guibert nous montrent le livre principalement sous son aspect scientifique. Ce n'est pas l'aspect sous lequel nous l'envisageons ici. Disons simplement que parfois il nous a semblé que l'exposé de M. C. simplifiait quelque peu les difficultés. D'ailleurs, n'est-ce pas le résultat inévitable de toute vulgarisation scientifique, si excellente soit-elle ?

Ce qui nous intéresse surtout dans le livre de M. C., c'est son côté apologétique, désigné par le sous-titre : *Questions apologétiques*. En réalité toutefois, l'aspect scientifique est plus développé que l'aspect apologétique. Sur plusieurs points, en effet, les données de la science sont simplement présentées comme s'harmonisant avec l'enseignement de la foi, auquel on se contente de faire une simple allusion : telles les conclusions sur la dégradation de l'énergie par rapport à la démonstration de l'existence de Dieu (p. 154), sur l'origine de la vie et des espèces (p. 352), sur l'unité et l'antiquité de l'espèce humaine (p. 446-499), sur l'état intellectuel, moral et social de l'homme primitif (p. 611-620). On peut se demander si, sur ces sujets, il n'eût pas été préférable de rappeler avec plus de précision la doctrine officielle du magistère ou de la théologie. Pour bien saisir, en effet, le point de contact entre la science et la croyance, il eût été utile de définir complètement cette dernière et d'en marquer la portée exacte. Sur ce point, M. C. a voulu plutôt préparer que parfaire l'œuvre de l'apologiste. Reconnaissons-lui le droit de se fixer un tel plan et d'y demeurer fidèle.

Deux questions cependant l'ont obligé à pousser plus à fond l'exposé et l'apologétique de l'enseignement catholique : je veux parler de la *Cosmogonie mosaïque* et de l'*Origine de l'homme*.

Sur la première, M. C. rappelle opportunément les règles posées par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus ;* la réponse de la Commission biblique touchant l'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse ; les principes généraux de solution des difficultés qui peuvent s'élever à propos des cosmogonies scientifiques et du premier chapitre de la Genèse. Puis, après avoir résumé les principales objections faites au nom de la science contre le premier chapitre de la Genèse, il retrace en quelques mots les deux systèmes désuets d'interprétation de ce chapitre : concordisme, idéalisme ; et il propose enfin sa solution, qu'il intitule « système historico-théologique » :

« Sans se préoccuper du rôle des causes secondes, [la Bible] remonte immédiatement à la Cause première qui seule peut l'intéresser pour le but religieux qu'elle a en vue. L'auteur sacré fait œuvre, non de savant, mais de philosophe qui cherche la Cause première, et de théologien qui veut nous faire connaître ce que Dieu est pour nous et ce que nous devons être pour lui.

« Il nous montre Dieu créateur de tout ce qui existe. Parmi ses œuvres, ne pouvant toutes les énumérer, il choisit celles qui sont — ou lui paraissent — les plus importantes, les plus merveilleuses, les plus capables de proclamer la toute-puissance, la sagesse et la bonté infinie du Créateur. Il semble aussi choisir les choses sur lesquelles s'était portée l'idolâtrie de l'homme, celles qu'il avait divinisées à force de les admirer. L'ordre adopté pour le récit de la création est un ordre très rationnel pour l'écrivain sacré et ses contemporains. Les expressions sont accommodées au langage et aux connaissances de l'époque, de façon à être comprises de tous et dans tous les temps. C'est pour cela qu'il parle toujours un langage conforme aux apparences, c'est-à-dire aux données des sens, comme le font remarquer Léon XIII, la Commission biblique et tant de commentateurs. »

A vrai dire, ce « système, » du moins dans sa substance, ne date pas d'aujourd'hui. Il n'est, en somme, qu'un retour à l'ancienne conception théologique des maîtres du moyen âge. « *Circa mundi principium,* dit S. Thomas, *aliquid est, quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet mundum incepisse creatum ; et hoc omnes sancti concorditer docent. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt.* » (II *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 2). Et, venant à expliquer la narration mosaïque, le même prince de la théologie n'hésite pas à écrire : « [*Aliis*] *videtur quod sit prætermissa a Moyse productio spiritualis creaturæ... quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere, quem etiam ab idololatria revocare volebat ; assumpsissent autem idololatriæ occasionem, si propositæ fuissent eis aliquæ substantiæ supra omnes corporeas creaturas...* » (I^{a}, q. 67, a. 4). Et plus loin, revenant sur la même pensée de préservation de l'idolâtrie, S. Thomas explique que Moïse a opportunément rappelé que les astres lumineux, créés par Dieu, ont été faits pour l'utilité des hommes (I^{a}, q. 70, a. 2). Dans l'article précédent, il avait montré que Moïse, décrivant la production des astres, parlait selon les apparences et dans un langage populaire : *Moyses autem rudi populo condescendens, secutus est quæ sensibiliter apparent* (a. 1, ad 3^{um}). L'art. 3 de la question 74 montre avec quelle grande liberté le saint docteur explique le sens de la narration mosaïque, nous devrions plutôt écrire, *les sens* divers qu'il croit trouver dans ladite narration et qui justifient de multiples interprétations [1]. Si nous citons avec complaisance le Docteur angélique, c'est pour montrer que la grande théologie traditionnelle ne s'est jamais beaucoup embarrassée dans les systèmes préconisés par les exégètes. Elle se contente d'affirmer le dogme de la création de toutes choses, accomplie par Dieu dans le commencement du temps, et la vérité théologiquement certaine d'une intervention positive de la cause première dans la distinction des êtres et l'ornement du monde. Mais elle ne s'est jamais solidarisée avec un système déterminé pour l'explication scientifique (S. Thomas disait : philosophique) de la cosmogonie décrite par Moïse. Elle sait toutefois que la narration de l'œuvre des six jours, parce que contenue dans

[1] Voir la théorie de ces sens divers dans *De potentia*, q. 4, a. 1.

l'Ecriture inspirée, est un objet de foi *per accidens*. Mais les détails physiques, géologiques, astronomiques, zoclogiques, ne sont précisément enchâssés dans cette narration que parce que Dieu, par l'auteur inspiré, poursuit un but d'enseignement moral et religieux appartenant *per se* à l'édification de la doctrine surnaturelle dans l'esprit des hommes. On peut discuter à perte de vue sur le sens des assertions qui ne sont de foi que *per accidens* et que l'auteur inspiré a proférées dans le langage, d'après les connaissances de son temps et selon les apparences sensibles ; mais l'enseignement traditionnel de l'Eglise et des Pères nous doit servir de guide — et il ne nous est pas loisible de le rejeter ou de le négliger, — pour comprendre et approfondir le sens de l'enseignement religieux, directement et expressément voulu par Dieu.

C'est bien là, en somme, la substance de la position adoptée par les défenseurs du « système » dit « historico-théologique » :

« En résumé, conclut M. C., le premier chapitre de la Genèse renferme un récit historique populaire de la création, une page de théologie divinement inspirée pour nous faire connaître Dieu, sa nature, ses attributs, ses relations avec le monde qu'il a créé, avec l'homme, roi et pontife de la création, et les devoirs de l'homme envers Dieu.

« Le tout est présenté sous une forme intelligible pour tous les hommes de tous les temps, dans un langage conforme aux apparences, accommodé spécialement aux intelligences et aux connaissances de l'époque, dans le cadre des six jours de la semaine, en vue du repos sabbatique destiné au culte divin » (p. 108).

Tout cela est fort bien pensé et fort bien dit. Pourquoi l'auteur éprouve-t-il le besoin de corroborer sa thèse par une affirmation assez équivoque : « Notons-le, une fois pour toutes, l'inspiration n'est pas la révélation ; elle n'ajoute rien aux connaissances scientifiques de l'écrivain » (p. 100) ? Sans doute, on comprend ce qu'a voulu dire M. C. ; l'inspiration ne présuppose pas nécessairement une connaissance des choses à écrire, acquise par des moyens surnaturels, lorsqu'il s'agit de choses que l'auteur peut naturellement connaître. Mais, parce que l'inspiration est constituée par une motion divine reçue dans l'intelligence et la volonté de l'écrivain sacré en vue de produire un enseignement, il faut tenir que *toute inspiration est déjà, en un certain sens, une révélation,* bien qu'à l'inverse toute révélation ne soit pas une inspiration. Autrement comment pourrait-on affirmer — et on le doit affirmer — que tout ce qui est contenu dans l'Ecriture est, au sens strict du mot, *parole de Dieu ?* [1]

La seconde question où s'exerce la sagacité apologétique de M. C. est celle de l'origine de l'homme, c'est-à-dire, — pour préciser le point où porte tout l'effort de cette sagacité, — de l'origine du *corps* de l'homme. Nous avons essayé dans l'*Ami* (1923, p. 129) de rappeler quelle est, sur ce point, la position de la théologie catholique. Nous n'y reviendrons pas. Des conclusions de M. C. (p. 406) les deux dernières nous intéressent particulièrement :

3° Sans sortir des données scientifiques et rationnelles, nous pouvons présenter comme la plus fondée l'opinion de ceux qui font intervenir le Créateur même pour façonner le corps de l'homme et lui donner les traits qui caractérisent son organisme, de sorte que, même au point de vue du corps, l'homme ne descendrait ni du singe, ni d'aucun autre animal.

4° Quant à savoir quel « limon » Dieu prit pour former ou pour achever l'organisme humain, s'il était préalablement organique ou inorganique, animé ou inanimé, c'est un point sur lequel nous croyons n'avoir aucun document.

En se rangeant à la doctrine catholique comme à une « opinion plus fondée, » M. C. reste certainement en deçà de ce qu'on peut, de ce qu'on doit attendre de l'apologiste catholique. La doctrine catholique, en effet, exige une intervention *spéciale* du Créateur dans la formation du corps et propose ce point comme une vérité théologiquement certaine. Il est donc impossible de présenter l'opinion contraire comme probable, quoique moins fondée. On sent que M. C. veut réhabiliter, sur le point de l'origine du corps humain, l'opinion du théologien anglais Mivart et du P. Leroy. (Cf. p. 390-391, note). Il apporte, en faveur de cette opinion, un certain nombre de témoignages (du cardinal Gonzalès, du P. Dierckw, du chanoine Duilhé de Saint-Projet, de Mgr d'Hulst) ; mais il oublie de signaler que tous ces témoignages sont ANTÉRIEURS de quatre et un ans (1891, 1894) à la réprobation officielle (quoique non publique) de la thèse du P. Leroy. Chose plus extraordinaire encore ! M. C. écrit : « Le livre du P. Leroy a été, non pas mis à l'*Index* comme quelques auteurs le disent faussement, mais improuvé au point d'être désavoué publiquement par l'auteur et retiré du commerce. Mais *il résulte d'une correspondance qui nous a été communiquée, que l'ouvrage avait été suspect parce que l'auteur n'y enseignait pas assez formellement* LA CRÉATION IMMÉDIATE DE L'AME HUMAINE. » Or, voici le texte authentique de la lettre de rétractation du P. Leroy :

« J'apprends aujourd'hui que ma thèse examinée ici, à Rome, par l'*autorité compétente,* a été jugée *insoutenable* SURTOUT EN CE QUI CONCERNE LE CORPS DE L'HOMME, incompatible qu'elle est, tant avec les textes de la Sainte Ecriture, qu'avec les principes

[1] Qu'ils le veuillent ou ne le veuillent pas, ceux qui n'admettent pas notre thèse sont obligés logiquement d'en revenir au concept d'inspiration-assistance. L'assertion de M. C. s'inspire visiblement de la thèse du *Manuel Biblique* de M. Brassac, t. I (1917), p. 39-40, où cet auteur combat l'inspiration-révélation comme une conception protestante, directement condamnée au Concile du Vatican !! L'équivoque sur laquelle roule toute l'argumentation consiste en ce que ces auteurs prennent le mot *révélation* dans son sens *étymologique,* comme si la révélation n'était et ne pouvait être que la manifestation d'une vérité inaccessible à notre intelligence ou ignorée de nous. Mais, dans son sens *théologique,* la révélation est « formellement la parole de Dieu adressée aux hommes, par mode d'enseignement » (Garrigou-Lagrange, *De revelatione,* t. I, p. 152) ; et par conséquent *toute* parole de Dieu (et l'inspiration fait que les textes de l'Ecriture sont paroles de Dieu) est révélation. Au fond, la raison de toutes les incertitudes, de toutes les difficultés, de toutes les obscurités sinon de toutes les erreurs que l'on a accumulées autour de la notion d'inspiration (et par voie de conséquence autour de la notion d'inerrance), vient de l'abandon de la thèse thomiste de la causalité instrumentale physique. Renvoyons, ici encore, nos lecteurs au traité *De Inspiratione* du card. Billot, c. II, où ces notions sont mises au point avec une clarté parfaite.

d'une saine philosophie. Enfant docile de l'Eglise,... *obéissant du reste en cela à des ordres supérieurs, je déclare désavouer, rétracter et réprouver tout ce que j'ai dit, écrit et publié en faveur de cette théorie.* Rome, 26 février 1895. Fr. M. D. Leroy, O. P [1]. » Contre ce témoignage, signé de la main du P. Leroy, que vaut l'affirmation de M. C. touchant « une correspondance » à lui « communiquée ? »...

C'est surtout dans cette question de l'origine du corps de l'homme que l'auteur s'est montré fidèle au programme qu'il s'était tracé : « *Nous n'admettrons l'intervention directe de la Cause première que lorsqu'elle sera indispensable ; même alors, nous ne l'admettrons qu'après une critique sérieuse des preuves* » (p. 346). En lisant cette phrase, nous nous sommes demandé ce que l'*Ami* avait pensé de la 1re édition des *Origines*. Nous n'avons rien trouvé. Mais, à propos d'un autre ouvrage (de M. Guibert), dont les idées voisinent avec celles des *Origines, Les croyances religieuses et les sciences de la nature,* l'*Ami* représentait l'auteur comme « un des tenants de l'apologétique *minimisante* » (1908, p. 600). La mise au point des idées de M. Guibert par M. Chinchole ne modifiera guère, après seize ans, ce jugement.

[1] *Civiltà cattolica,* 1895, fascicule 1165, page 49.

LITURGIE

Q. — 1° Pour la bénédiction de l'eau en dehors des veilles de Pâques et de la Pentecôte, suffit-il que le prêtre soit revêtu du surplis et de l'étole ? Faut-il, convient-il qu'il ait à côté de lui un flambeau allumé ? Le Rituel romain n'en parle pas, ni notre ancien professeur de liturgie du grand séminaire, ni, si je ne me trompe, le P. Hægy.

2° Un prêtre qui est chargé de l'œuvre de la Propagation de la Foi peut-il, en temps ordinaire, indulgencier les objets de piété par un simple signe de croix ? Doit-il être revêtu du surplis et de l'étole ? S'il revêt seulement l'étole, que faut-il penser ? Quelles sont, en somme, les règles liturgiques sur les bénédictions sacerdotales ?

3° Pour l'ondoiement simple à domicile, faut-il être revêtu du surplis et de l'étole ? Que penser de ceux qui versent l'eau *in nigris* ?

R. — Ad I. Comme le rappelait récemment l'*Ami* (5 juin 1924, p. 365), si le célébrant lui-même procède à la bénédiction de l'eau immédiatement avant l'aspersion et la messe principale, il le fait à la sacristie, après s'être revêtu de l'amict, de l'aube, du cordon et de l'étole croisée, — celle-ci de la couleur qui convient à la messe subséquente, — mais sans avoir pris le manipule. (Missel, *Ordo ad fac. aquam bened.).* Dans tout autre cas, le prêtre aurait seulement à prendre à cet effet le surplis et l'étole violette. (Missel, *ibid. ;* Rituel, tit. II, tit. VIII, c. 2, n. 1).

Si l'on excepte la bénédiction solennelle des cierges, des cendres et des rameaux, décrite dans le Missel, il n'est prescrit pour aucune autre bénédiction qu'il y ait un cierge allumé.

Ad II. Pour bénir des objets de piété et y attacher des indulgences, il suffit, à défaut de formule spéciale dans le Rituel, que le prêtre jouissant, à quelque titre que ce soit, de la faculté d'appliquer ces indulgences, fasse de la main un signe de croix sur lesdits objets avec l'intention de les indulgencier, et cela, sans prononcer aucune parole, sans employer d'eau bénite, sans surplis ni étole [1]. (S. C. des Indulg., 11 avril 1840, *Incerti loci in Gallia,* ad 5 ; 7 janv. 1843, *Briocen.,* ad 2). Ainsi doit-on s'y prendre, v. g., pour appliquer à des objets les *indulgences apostoliques.* Il n'en est pas de même pour le rosaire de S. Dominique, le chapelet des Servites, la médaille de S. Benoît, etc., pour lesquels il existe une formule spéciale de bénédiction [2] : il faut de toute nécessité se servir de cette formule et observer les autres prescriptions du Rituel. (S. C. des Indulg., 29 févr. 1864, *Galliarum).*

Quelles sont, en somme, les règles liturgiques sur les bénédictions sacerdotales ? La question est trop générale ou trop imprécise pour que nous entreprenions d'y répondre dans ces colonnes. Que l'on veuille bien revoir le Rituel, tit. VIII, c. 1, et consulter les liturgistes contemporains, entre autres Hægy *(Manuel de Liturgie,* t. I, p. 665 et suiv.) et Hébert *(Leçons de Liturgie,* t. II, p. 349 et suiv.) [3].

Ad III. Quand le baptême est conféré à la maison en cas de nécessité [4], et qu'il l'est par un prêtre ou par un diacre, celui-ci, s'il en a le temps, se revêt, pour l'administrer, du surplis et de l'étole. Tel est le sentiment de beaucoup de liturgistes, v. g. de Piller, Wapelhorst, Hébert, etc. [5]. Notons que l'étole ne doit pas être alors de couleur violette (S. R. C., 23 sept. 1820, n. 2607), mais de couleur blanche.

Q. — Quelle est la signification symbolique, liturgique, etc., du septième cierge qui est allumé sur l'autel, derrière la croix, dans les messes solennelles pontificales ?

R. — D'après l'*Ordo romanus I,* lorsque le pontife, paré des vêtements sacrés, se rendait processionnellement du *secretarium* à l'autel où il devait célébrer la messe solennelle, il était précédé, entre autres ministres, de sept acolytes, porteurs du luminaire liturgique. Arrivés dans le sanctuaire,

[1] D'après Beringer *(Les Indulgences,* t. I, p. 463), si le prêtre fait cette bénédiction à l'église et en présence des fidèles, il est plus convenable qu'il suive le cérémonial commun à toutes les bénédictions, et donc qu'il se revête du surplis et de l'étole et qu'à la fin il asperge d'eau bénite les objets.

[2] Sur la formule brève de bénédiction des rosaires approuvée par la S. Pénitencerie le 23 nov. 1918, voir l'*Ami* du 10 avril 1924, p. 238.

[3] Voir aussi *Ami* 1923, p. 95 et 256.

[4] « L'Ordinaire, en dehors du danger de mort, — remarque le P. Hægy (*op. cit.,* t. I, p. 601, note), — ne peut pas permettre d'administrer ce sacrement d'une manière non solennelle (ou privée), excepté quand il s'agit des hérétiques adultes auxquels le baptême doit être donné sous condition. *(Codex,* can. 759, § 2 ; cf. S. R. C., 27 avril 1887, n. 3418). »

[5] Bouvry, il est vrai, est d'avis contraire : « Neque adhibenda videtur stola alba, tum quia de ea silet Rituale, tum quia baptismus privatim confertur et omissa fuerunt præcedentia. » *(Expositio rubricarum,* t. II, p. 566). Mais son opinion semble d'autant moins soutenable que, d'après le Rituel, le prêtre ou le diacre doit, en pareil cas, faire, immédiatement après l'infusion de l'eau, l'onction du saint Chrême et les cérémonies qui suivent. (Cf. Rituel, tit. II, c. 2, n. 30).

ceux-ci se partageaient en deux groupes ; puis ils déposaient sur le pavé les sept chandeliers, car, avant le XIe siècle, les lumières, de quelque nature qu'elles fussent, n'étaient jamais placées sur l'autel. « Ea quippe erat veterum religio, dit Martène, ut, iis exceptis quæ sacram oblationem spectarent, nihil omnino super altare sinerent [1]. »

Plus tard, ce fut sur l'autel lui-même que les sept acolytes déposèrent leurs chandeliers.

Enfin, quand la décoration ordinaire de l'autel majeur comporta la croix entre six chandeliers, on prit soin d'y ajouter un septième chandelier chaque fois que l'évêque diocésain devait y célébrer pontificalement *pro vivis* [2]. *(Cér. des Ev.*, l. I, ch. XII, n. 12).

Pourquoi ces sept chandeliers ?

Fut-ce, au début, pour représenter dans l'église stationnale les sept régions ecclésiastiques de Rome ? [3] D'aucuns l'ont pensé.

Ce qui semble hors de conteste, c'est qu'il y avait là un souvenir des sept chandeliers symboliques dont parle S. Jean dans l'Apocalypse : « Vidi septem candelabra aurea, et in medio septem candelabrorum aureorum similem filio hominis... Hæc dicit qui tenet septem stellas in manu sua, qui ambulat in medio septem candelabrorum aureorum... » (Apoc., I, 12-13 ; II, 1). « L'évêque, qui figure le Christ, marchera lui aussi au milieu des sept chandeliers. » (Mgr Batiffol, *op. cit.*, p. 76) [4].

Q. — Dans une communauté de Sœurs gardes-malades, la religieuse s'occupant du soin de la sacristie a l'habitude de mettre la clef du tabernacle sur la porte même de celui-ci, dans la serrure, avant le commencement des diverses cérémonies (v. g. avant la messe, avant le salut du Saint-Sacrement).

Peut-on laisser cet usage se continuer, ou bien y a-t-il quelque décret qui s'y oppose ?

R. — A la vérité, la pratique que vous signalez n'a pas été explicitement condamnée. Elle n'en est pas moins contraire à l'esprit de maintes décisions des S. C. romaines, défendant de laisser aux religieuses, sous quelque prétexte que ce soit, la garde de la clef du tabernacle où l'on conserve la sainte Eucharistie. (S. C. C., 12 janv. 1694, *Vallisoletana ;* 14 avril 1725, *Januen*, ad 2 ; S. R. C., 18 mai 1878, n. 3448, ad 6). La garde de cette clef et le droit d'en disposer reviennent en effet au prêtre, à l'exclusion de toute autre personne. (S. C. C., *ibid. ;* 25 juin 1689, *Asculana ;* 14 nov. 1693, *Neapolitana,* ad 2 et 3 ; — S. R. C., *ibid. ;* 6 déc. 1631, n. 579 ; 22 nov. 1636, n. 635 ; 13 sept. 1642, n. 813 ; 3 août 1647, n. 912 ; 7 déc. 1737, n. 2335 ; 22 mai 1841, n. 2830, ad 1 ; 22 mai 1841, n. 2833 ; 7 déc. 1844, n. 2873, ad 4 ; 14 juin 1845, n. 2904).

La religieuse sacristine ne peut donc continuer à mettre elle-même ladite clef dans la serrure du tabernacle.

Q. — Un prêtre âgé, dont la vue est très faible, a obtenu la permission de dire la messe *de Beata*. Le jour de Noël, il dit trois messes *de Beata*. En a-t-il le droit ?

R. — Lorsqu'en raison de la faiblesse de sa vue, un prêtre a obtenu du Saint-Siège un indult l'autorisant à célébrer chaque jour la messe votive de la Sainte Vierge, il peut, d'après les instructions spéciales données par la S. C. des Rites le 12 janvier 1921 [1], dire trois fois cette messe le jour de Noël. *(Instr.*, art. 2, § II, n. 3).

Dans ce cas, il répète invariablement soit la 5e des messes votives de la Sainte Vierge, assignée au temps qui va du lendemain de la fête de la T. S. Trinité au Ier dimanche de l'Avent exclusivement, soit, si sa vue le lui permet, la 2e de ces messes, destinée au temps compris entre le 26 décembre et le 1er février inclusivement. (Cf. *ibid.*, § I, n. 1 et 2). Chacune de ces messes comporte alors une seule oraison, le *Gloria* et le *Credo*. *(Ibid.*, § III, n. 2).

Q. — Le cher *Ami* sait-il si Rome a donné une décision concernant les aubes à dentelle jusqu'à la ceinture, pour savoir si, oui ou non, il faut rebénir ces aubes après qu'elles ont été lavées ?

R. — A la question suivante, qui lui avait été soumise par l'archevêque de Goa : « Num canonicis missam celebrantibus, solemnioribus diebus, cum vel sine assistentia Episcopi, liceat uti alba ornata fimbriis seu reticulo a cingulo deorsum ? » la S. C. des Rites répondit : « Tolerari posse. » (16 juin 1893, n. 3804, ad 12). Mais, jusqu'à présent, elle ne s'est pas prononcée sur la nécessité de rebénir les aubes dont la dentelle, de hauteur notable, aurait été momentanément séparée.

En attendant une décision officielle sur ce point, le mieux est de s'en tenir à l'enseignement donné tout récemment par l'*Ami,* p. 432.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Dictionnaire de Droit canonique, contenant tous les termes du Droit canonique avec un Sommaire de l'Histoire et des Institutions et de l'état actuel de la discipline, publié sous la direction de A. Villien et E. Magnin, professeurs de Droit canonique à l'Institut catholique de Paris, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. — Fasc. I, *Abbas-Affaires ecclésiastiques.* — Paris, Letouzey, 1924.

Le premier fascicule du *Dictionnaire de Droit canonique* a enfin paru. L'on pourra même penser que nous sommes en retard pour parler de lui, mais on nous

---

[1] Cf. Bona, *Rerum liturgicarum,* lib. II, c. II ; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* art. CIERGES ; Dom Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* art. CHANDELIER ; Mgr Batiffol, *Leçons sur la messe,* p. 75 et suiv.

[2] Depuis lors, les sept acolytes céroféraires ne font plus partie du cortège qui précède la messe pontificale, à moins que celle-ci ne soit célébrée par le Pape. (Cf. Moroni, *Le cappelle pontificie,* P. I, § X, n. 17).

[3] S'il en était ainsi, à la messe pontificale *pro vivis* célébrée par l'évêque diocésain, les sept chandeliers représenteraient l'ensemble des églises du diocèse.

[4] Selon Durand de Mende, les sept chandeliers symbolisent les sept dons du Saint-Esprit dont un évêque doit être orné. Mais c'est là un symbole imaginé après coup.

[1] Voir *Ami* 1921, p. 169.

excusera en constatant que nous sommes loin d'avoir fait attendre nos lecteurs aussi longtemps que le *Dictionnaire* a fait attendre les siens. Il y a en effet quelque vingt-cinq ans, — *grande mortalis ævi spatium,* — que l'on a commencé à souscrire à ce frère attardé des *Dict. de la Bible, de Théologie, d'Archéologie* et *d'Histoire ecclésiastique* que publie la librairie Letouzey. Se faire désirer si longtemps, ce peut être une tactique, ce peut devenir une infériorité. La tâche est difficile pour le nouveau venu. Il arrive tard, alors que ses frères trop entreprenants ont déjà, sur de nombreux points, usurpé sa besogne. Il est vrai que beaucoup d'articles sur des matières canoniques parus dans le *Dict. de Théologie* gagneront fort à être repris...

Le *Dict. de Droit canonique* paraît, comme désormais ses frères, en fascicules d'environ 130 p. sur 2 col. Il est dirigé par MM. Villien et Magnin, professeurs de Droit canonique à l'Institut catholique de Paris, et de tels noms sont la meilleure recommandation du *Dictionnaire,* la plus sérieuse réclame que l'on puisse faire pour lui.

Ce premier fascicule commence par l'article *Abbas* et entame l'article *Affaires ecclésiastiques.*

Trois articles purement historiques. L'art. *Abbas* donne tout ce que l'on sait sur ce vieux canoniste de la fin du XIIIe siècle. L'art. *Abbon* analyse le rôle et les œuvres canoniques d'Abbon de Fleury, dont la vie, fort mouvementée, se passa à lutter pour l'observation des lois canoniques, à l'une des époques (987-1004) les plus troublées de l'histoire religieuse de notre pays. On remarquera dans cet article comment l'auteur a complété le tableau donné par Friedberg, dans son édition critique (!) du *Corpus Juris canonici,* des textes d'Abbon insérés dans le décret de Gratien. Friedberg avait noté 20 références. L'art. *Abbon* en énumère *32 de plus.* On conclura qu'il fait bon contrôler ce qu'a de complet la critique allemande si vantée. Quant à l'art. *Accurse,* il dit bien tout ce qu'il importe de savoir sur ce professeur de droit romain.

Quelques autres articles, trop peu (car les art. *Abbaye, Abbaye nullius, Abbés* en partie du moins, *Abbesse, Accusation, Actor, Administration des biens d'Eglise* n'en contiennent pas), présentent un exposé historique du sujet. Bon exposé historique des art. *Abjuration, Affaires ecclésiastiques.*

En revanche, l'art. *Adultère* contient trop d'histoire. C'est dommage, car cet art. dans sa partie canonique, c'est-à-dire depuis le § III, ne mérite que des éloges. Qu'on ne se méprenne pas sur notre restriction : nous ne disons pas que les deux premières parties ne sont pas bonnes, ni même qu'elles n'apprennent rien après la lecture du *Dict. de la Bible,* ou du *Dict. de Théologie,* mais simplement que ce n'est point l'affaire du *Dict. de Droit can.* de nous renseigner sur l'adultère chez les Juifs et dans l'Evangile. Nous eussions préféré que sur cette matière comme sur toutes les autres le *Dict. de Droit canonique* ne parlât que de droit canon. Quant au roi *Ouroukagina,* dont l'art. nous apprend qu'il « régnait à Lagash vers 3.000 ans avant notre ère, » c'est un précurseur bien ancien du droit canonique, et sa législation n'a dû avoir sur le droit canonique qu'une influence... fort lointaine.

Au point de vue doctrinal, le fascicule contient des articles importants, *Abbaye, Abbesse, Abbés, Absolution, Administration des biens d'Eglise.*

Abbaye (Notion et définition, Erection, Recrutement, Administration) ; *Abbés,* Abbé général et différentes sortes d'abbés, Institution, Gouvernement, Cession de charge) ; *Abbesse* (Notion, Erection, Bénédiction, Administration et Gouvernement) ; *Abbaye Nullius,* contiennent (sauf l'historique) un exposé complet de la doctrine. Trop complet sans doute parfois, car l'auteur aurait pu renvoyer à l'art. *Religieux* bien des points non spéciaux. L'on ne voit pas bien l'utilité des longues et fréquentes citations du texte même du Code, que tous les prêtres ont entre les mains. On se perd dans le nombre vraiment exagéré des divisions et subdivisions des subdivisions, et l'auteur lui-même s'est perdu col. 51 : l'ordonnance de cette colonne, ou au moins la présence du titre, sous-titre ou subdivision de sous-titre (nous ne savons plus) *c)* ne se justifie guère. Il n'est pas non plus facile, dans cette longue adaptation de l'ouvrage de Molitor paru en 1909, de se rendre un compte exact de ce qu'ont encore d'obligatoire, après le Code, bien des prescriptions des Décrétales. Pourquoi donner une liste des Abbayes *nullius* si l'on ne les énumère pas toutes, et si l'on ne donne pas, sur toutes celles que l'on cite, les renseignements essentiels ?

L'art. *Abjuration* est bon. L'art. *Abbréviateurs* donne sur ces personnages d'intéressants détails. L'art. *Abbréviations* est un lexique très précieux auquel on recourra fort utilement. On lira aussi avec intérêt et profit les art. *Abrogation de la loi, Absolution* (voir le *Corrigenda*), *Abstinence* (concept, histoire, droit actuel : excellente division), article intéressant et bien rédigé, ainsi que les art. *Abus de pouvoir, Actes du Saint-Siège, Administrateurs Apostoliques.* Nous aurons à faire quelque réserve sur l'art. *Accusation.* L'art. *Abrogation de la loi* donne, col. 117 et 118, une parfaite interprétation de points sur lesquels on a imprimé dans certains commentaires des notions bien pauvres de valeur.

L'art. *Administration des biens d'Eglise,* dont une partie reproduit *ad verbum* une série d'articles parus jadis dans le *Canoniste contemporain,* aurait gagné en clarté et en méthode, si un ordre plus naturel et plus logique avait été adopté, si l'on avait suivi, par exemple, les titres du Code. Cette réserve faite, la doctrine est complète. Mais pourquoi l'auteur ne renvoie-t-il pas à *Ordinaire* la définition de ce terme ? Pourquoi la répétition des colonnes 199 et 200 ? Il est regrettable que l'auteur n'ait pas résisté à la tentation d'énumérer les Supérieurs majeurs, et d'expliquer le can. 488 qui définit les mots employés pour désigner les religieux et les Instituts, énumération et explication que personne n'aura l'idée d'aller chercher à l'art. *Administration des biens d'Eglise,* où tout cela cependant tient plus d'une colonne. Avec une semblable méthode, il arrivera que l'on trouvera répétées dans plusieurs articles les mêmes définitions. Voir col. 140, où *Abus de pouvoirs* énumérait — bien qu'incomplètement — les Supérieurs majeurs ; col. 31 où *Abbés* avait déjà défini l'Ordinaire...

On lira dans les autres articles les renseignements utiles et les données essentielles de la doctrine canonique.

On pense bien que dans ces 256 colonnes in-4° à lignes serrées, il y a quelques affirmations que l'on pourrait de ci de là relever. Ce sont le plus souvent des expressions impropres, imprécises ou inachevées. « On ne voit pas comment le pape ne pourrait pas permettre à un abstême de recevoir l'ordination sacerdotale en vue d'exercer d'autres fonctions du ministère, celui de la confession par exemple » (col. 128). Sans doute ; mais de ce pouvoir à l'exercice, il y a loin, et toute la tradition canonique à laisser de côté, qui est absolument opposée à la concession d'une dispense d'irrégularité permettant d'ordonner prêtre un clerc qui jamais et d'aucune façon ne pourra célébrer le saint sacrifice.

Col. 129, on lit : « Il est de tradition constante dans l'Eglise, que le sacrifice de la messe doit toujours être célébré sous les espèces du pain et du vin, sinon il ne serait pas la véritable continuation de la Cène. » Oui, tout cela est de « tradition constante, » mais nous pensons, — et l'auteur de l'art. pense assurément comme nous, — qu'il y a quelque chose de plus.

Plus grave. L'art. *Actes humains* ignore vraisemblablement que le Code ait parlé de l'ignorance, de l'erreur et du doute, et autres causes d'excuse. Il ne s'y réfère pas une seule fois, et c'est fâcheux. Sur l'ignorance en particulier, le redressement de certaines opinions de théologiens est assez remarquable pour qu'on ne l'omette pas. Comment l'art. peut-il

encore indiquer, sans les réprouver après le can. 2229 § 1 qui les contredit formellement, les opinions de d'Annibale et de Lehmkuhl citées col. 162, l. 2 et suiv., d'après lesquelles l'ignorance *affectée* excuse « quand la loi est portée *in scienter, consulto agentes* » ? A propos d'ignorance vincible, l'art. parle de *péché*. Puisqu'il y a un *Dict. de Théologie,* où écrivent sans doute des théologiens, que ne laisse-t-on *le péché* à ces théologiens ? Nous voudrions bien savoir dans quelle catégorie d'ignorance l'auteur range celle qui consiste à être dépourvu de la science qu'on *doit* avoir *ex officio suscepto* ? S'il se fût posé la question, il eût sans doute été tenté de traiter le sujet en canoniste, ce qui n'eût pas été un mal, assurément, dans un *Dict. de Droit canonique*, et non en théologien moraliste. *Jus jurisconsultis.*

Nous ne voyons pas comment la partie VI d'*Accusation* se concilie avec le Code, car le promoteur de justice n'est pas responsable personnellement de l'accusation, qu'il ne poursuit que sur l'ordre de l'Ordinaire (c. 1946). Admettra-t-on un recours judiciaire contre l'Ordinaire de l'accusé déclaré innocent ? Cela était bien quand tous pouvaient être accusateurs. Qu'il y ait recours contre tous les dénonciateurs actuellement, en certaines circonstances, on l'admettra. Mais contre le promoteur de justice, qui soutient l'accusation par ordre de l'Ordinaire ? Pas plus que l'acquitté d'une Cour d'assises ne pourra poursuivre le Procureur de la République. Tout cela manque certainement d'adaptation.

Terminons en disant combien l'on est mal impressionné en voyant un *errata* de l'importance de celui qu'on trouve au verso de la couverture. Un *errata* à la couverture, qui disparaîtra nécessairement à la brochure ou à la reliure ! Sans compter qu'il faudrait un *errata* de l'*errata,* car au lieu de col. 150 du *corrigenda,* il faut lire col. 154. Sans compter que le *corrigenda* est incomplet. Col. 116, lig. 12, on aura tout intérêt à lire *o*brogation au lieu de *a*brogation. Il est dit, col. 119, lig. 56 sqq., que « c'est la loi spéciale *antérieure* qui *déroge* à la loi générale *postérieure.* » C'est une façon de s'exprimer, sans doute plus exacte et extraordinaire que claire et logique. Puisqu'on a corrigé (bien qu'assez maladroitement) des termes (col. 122, l. 13) qui transformaient les censures en peines vindicatives, pourquoi laisser, col. 140, lig. 11, la mention d' « une vraie censure dont la durée n'est fixée ni par la loi... etc. » ? Y a-t-il donc des censures dont la durée est fixée ? Col. 48, l. 45, au lieu de *a)*, lire *b)*...

Nous souhaitons que le *Dict. de Droit canonique* ait, comme il le mérite, de nombreux lecteurs et souscripteurs. Mais nous désirons que l'éditeur nous donne un texte impeccable et sans variantes ; que les auteurs d'articles ne traitent que leur sujet, et qu'ils le traitent en canonistes ; qu'ils nous renvoient au Code sans le transcrire *ad verbum ;* que le *Dictionnaire* n'admette des articles que sur les matières canoniques et les canonistes.

Ces critiques et *desiderata* ne doivent pas faire croire que ce fascicule du nouveau *Dictionnaire* est inférieur aux meilleurs des *Dictionnaires* ses devanciers.

Peut-être avons-nous été un peu sévère. Mais si nous avons insisté sur les défauts, — peut-être inévitables, étant donné le grand nombre des collaborateurs, — c'est que le *Dictionnaire* est nouveau, et que nous croyons rendre service à tous, en indiquant, *ab incunabulis,* ce qui devrait être mieux. S'il eût été au 71e fascicule, nous aurions souligné le bon, et abandonné le reste à sa triste condition.

Et il serait si désirable que le *Dict. de Droit canonique* apprît réellement au clergé de France le Droit canonique, chose si ignorée ! Pourquoi enfin ce *Dictionnaire* ne serait-il pas pour l'étranger un monument de la science canonique française ?

Balzac et son œuvre, par André Bellessort. In-8 écu de VIII-376 p., 10 photogravures hors texte, 12 f. — **Les débuts littéraires d'Honoré de Balzac,** par L.-J. Arrigon. In-12 de 276 p., 7 f. — Paris, Perrin.

On trouvera dans le livre de M. Bellessort le cours qu'il a fait cette année à la *Société des Conférences.* M. Bellessort est le roi des conférenciers. J'ai eu l'occasion de suivre quelques-unes des conférences qu'il a données sur Lamennais, sur Veuillot (dûment analysées ici ensuite). Il n'est pas possible de donner mieux. Et ce n'est pas le cas de dire que la façon de donner vaut mieux que ce qu'on donne : car ce qu'il donne est une perfection. On sent le professeur, l'homme de goût achevé, habitué à présenter, sur tel sujet donné, ce que son jeune public, ce que tout humaniste en doit savoir. Il laisse de côté ce qui ne serait qu'érudition stérile ou curiosité ; il ne perd pas son temps, ni le temps de son prochain, quand il s'agit d'une œuvre d'imagination, à en rechercher les plus lointaines origines, à en trier les éléments d'imitation et les éléments qui nous semblent originaux, à en approfondir la technique, à y éclairer les coins d'ombre dans les bas-côtés : toutes recherches qui peuvent avoir leur intérêt, leur utilité même, mais qui n'intéressent qu'un public de spécialistes et qui seraient bien incapables de rendre la vie à ce qui n'en a plus. L'essentiel n'est pas là.

L'essentiel, c'est de savoir « ce qu'était l'homme, ce qu'il a voulu faire, ce que nos esprits ont assimilé de son œuvre et ce qu'ils peuvent en assimiler encore ; quel accroissement d'intelligence ou de sensibilité, quelles émotions esthétiques ou morales nous lui devons toujours ; quelle somme de vérité humaine cette œuvre contient qui la renouvelle indéfiniment ; pourquoi elle vit enfin, quand tant d'autres, que les contemporains exaltèrent, sont mortes. »

Voilà « l'essentiel » que l'on saura sur Balzac, quand on aura lu M. Bellessort. Il n'est guère possible d'imaginer un esprit plus juste que le sien, plus impartial, plus pondéré, plus maître de soi et de ses impressions, plus inaccessible à la complaisance comme à l'acrimonie, plus purement appliqué à dire le vrai. D'autres critiques peuvent être plus brillants, surtout cherchent davantage à briller, à se mettre eux-mêmes dans leur critique. C'est là une préoccupation qui n'a jamais effleuré M. Bellessort. Il voit juste, et il dit ce qu'il a vu.

Balzac, qui ne sut jamais ce qu'est la modestie, comparait son œuvre à une cathédrale : la mort s'est chargée d'ajouter un trait à la comparaison, puisque son monument a eu le sort de tant de belles cathédrales, qui est de rester inachevées. Il est certain que c'est une œuvre colossale. Balzac est « un monde fait homme. » Pas une classe de la société qui n'y soit représentée, pas une passion, pas un intérêt, pas une douleur. Des *Chouans* (sa première œuvre signée, en 1829) à l'*Envers de l'Histoire contemporaine,* il a presque tout dit de ce qui mène, agite, trouble et déchire nos destinées. Un des plus profonds historiens de la fin du siècle écoulé, Albert Sorel, disait avoir moins appris du passé dans les archives que dans un roman de Balzac. Romanciers et dramaturges, tous ceux qui sont venus après lui dépendent de lui. L'histoire de son influence serait celle du roman et d'une partie de notre théâtre jusqu'à nos jours.

Avec cela, des défauts énormes, des crevasses, des failles, des lacunes étranges. — « Il faut en prendre son parti : l'œuvre de Balzac, aussi bien du point de vue religieux que du point de vue moral, est très mêlée » (p. 236). Lui aussi, comme tant d'autres de sa génération, il a célébré la beauté sanctifiante de l'amour. Il a prodigué les mots de poésie, de noblesse, de sublimité là vraiment où ils n'avaient que faire. Il a écrit que « l'humilité de la courtisane amoureuse comporte des magnificences qui en remontrent aux

anges. » Il nous présente un Henri de Marsay beau, spirituel, « armé de la force morale et de la fortune qui sont les deux seules puissances réelles, » et il s'écrie là-dessus : « Disons-le *à la louange des femmes :* il obtenait toutes celles qu'il daignait désirer. » Il pose en thèse (dans la *Physiologie du Mariage)* qu'elles ne sont jamais coupables de leurs fautes ; et s'il daigne plus tard leur faire honneur de quelque responsabilité, il donne alors à leur culpabilité tant de profondeur que leur vanité y trouve bien son compte.

Ce qu'il y a de pis, c'est l'atmosphère qui se dégage de l'ensemble de cette œuvre. On y respire le mépris et le dégoût de l'humanité. La vertu, si elle existe, n'est que métier de dupe. Mais existe-t-elle ? Ce qu'on appelle vertu est si souvent calcul, ou affaire de goût naturel, d'instinct, ou niaiserie, comme chez cette Nanon, la vieille bonne du père Grandet, dont Balzac nous dit qu' « elle ignorait tous les sentiments doux que la femme inspire et pouvait comparaître un jour devant Dieu, plus chaste que ne l'était la Vierge Marie elle-même. » Il y a César Birotteau ; mais : « Qu'on nous dise d'un commerçant : *C'est un César Birotteau,* nous répondrons : *Comment l'entendez-vous ? Cela signifie-t-il qu'il est très honnête, mais un peu sot... ?* » Balzac lui-même, dans une lettre à Hippolyte Castille, nous a raconté la genèse de ce personnage : — « J'ai conservé *César Birotteau* pendant six ans à l'état d'ébauche en désespérant de pouvoir jamais intéresser qui que ce soit à la figure d'un boutiquier assez bête, assez médiocre, dont les infortunes sont vulgaires et symbolisent ce dont nous nous moquons beaucoup : le petit commerce parisien. Eh bien ! dans un jour de bonheur, je me suis dit : Il faut le transfigurer en en faisant l'image de la probité. » Voilà : pour nous peindre une image de probité, il a jugé qu'il fallait prendre une figure « assez bête, assez médiocre... »

Il y a, dans cette œuvre, ceux qu'on appelle les grands personnages de la *Comédie humaine,* « ceux qui, dès qu'on prononce le nom de Balzac, se lèvent et lui font, dans l'ordre de la création littéraire, une garde d'honneur, mais, dans l'ordre moral, une escorte de monstres » : Grandet, Goriot, la cousine Bette, le baron Hulot, Mme Marneffe, Philippe Bridau, Vautrin : monstres vraiment au sens étymologique du mot, c.-à-d. démonstrations, avertissements de ce que peut faire d'une énergie humaine tel instinct ou telle volonté, libéré de toute contrainte, affranchi de toute mesure : « Ils appartiennent à cette famille de créatures anormales dont la nature ne produit ordinairement que des esquisses et des ébauches et que seul le génie amène à la perfection. » On ne naît pas monstre, ni prédestiné à la monstruosité ; et il y aurait une moralité à montrer comment on le devient, comment toute passion, avec ou sans la complicité des circonstances, du milieu, des événements, de l'état social, si elle n'est pas combattue, si on la laisse se développer en toute licence, aboutit aux pires excès. C'est ce que font nos grands moralistes ; et de cette démonstration il y a quelques traits dans Balzac. Mais ce qu'il faudrait mettre en regard, c'est la contre-partie : montrer comment, en dépit de la fatalité de toutes les circonstances imaginables, on peut ne pas devenir monstre, échapper à l'emprise de la passion, développer dans un autre sens les énergies dont on se sent nourri. Et voilà ce qui manque à l'œuvre de Balzac, ce qui en fait l'immoralité.

Comment avait été élevé cet homme ? Son père, voltairien et tout ensemble admirateur de Rousseau, était un excentrique, hanté de l'idée de réformer la société et d'améliorer les races humaines et animales, auteur de mémoires dans ce sens, d'ailleurs administrateur précautionneux, qui avait servi tour à tour le roi, la Révolution, la Commune de 93, l'Empire, le roi derechef, et de mœurs assez libres, passé même soixante-quinze ans. Sa mère était un orage perpétuel, toujours montée au paroxysme et qui, devant chaque difficulté, s'écriait : « Une pierre au cou et le Pont-Neuf ! » De huit à quatorze ans le petit Honoré (né 20 mai 1799) est en pension chez les Oratoriens de Vendôme (1807-1813), assez piètre élève, toujours à rêver, très souvent en pénitence en cellule ou ailleurs. Des accès de mysticisme au temps de sa première Communion (à rapprocher de son goût de plus tard pour l'occultisme : il y aurait un livre à écrire sur Balzac mystique et occultiste). Il ne semble d'ailleurs pas que l'enseignement religieux reçu à Vendôme ait marqué son esprit d'une impression durable. Puis, sa famille ayant gagné Paris, on le confie à un chef de pension de la capitale. Les études terminées, à dix-sept ans (1816), son père le place chez un avoué, puis, au bout de dix-huit mois, chez un notaire.

Car c'est au notariat qu'on le destine. Mais, le jour où M. Balzac découvre ce projet à son fils, son fils lui découvre à son tour sa résolution bien arrêtée d'être homme de lettres. Conflit ; colère ; cris. Le jeune homme tient bon. Les parents aussi. Puis, des amis de la famille s'étant mis à intervenir et à trouver qu'en effet le jeune homme a une belle main et fera très bien dans l'administration plutôt que dans les lettres, comme c'est un fait d'expérience que rien n'est plus désagréable à des parents que d'entendre les étrangers juger leurs enfants comme ils les jugent eux-mêmes lorsqu'ils sont en colère, M. Balzac se prend à croire à l'intelligence de son fils et lui donne deux ans pour prouver que le métier de littérateur ne sera pas pour lui le plus sot des métiers.

Deux ans ! Les années d'apprentissage devaient durer dix ans, jusqu'à la publication des *Chouans,* la première œuvre signée et le premier chef-d'œuvre de Balzac, en 1829. Ce sont ces dix années que nous raconte M. Arrigon, avec une exactitude minutieuse qui ne gêne point l'allure très vivante du récit. Années de mansarde d'abord et de misère, où sa famille ne lui servait qu'une pension de famine. Années de fécondité assez stérile : il commença, évidemment, par écrire une tragédie en vers, *Cromwell,* dont il attendait des merveilles, qu'il croyait appelée à devenir « le bréviaire des peuples et des rois, » et qui fut nettement déclarée injouable par les divers lecteurs auxquels il la présenta. Il écrivit des romans surtout, — une quarantaine, dit sa sœur, — sous divers pseudonymes, souvent en collaboration : romans historiques, inspirés par le succès de romans anglais ; romans surtout fantastiques : l'un d'eux, *Le Vicaire des Ardennes,* fut détruit, comme immoral et de tendances antireligieuses, par ordre de l'autorité judiciaire. Tout cela ne l'enrichit pas. Il a 100.000 francs de dettes quand paraissent *Les Chouans. Les Chouans,* c'est la gloire assurée désormais, mais non la fortune : il sera toujours dans les dettes.

C'est à cette époque (1830) qu'il a écrit le *Traité de la vie élégante* dont nous avons parlé récemment, à propos d'une réimpression. Mais il n'a jamais rien eu d'élégant. Il était d'un orgueil grotesque. C'est lui qui, lisant à haute voix dans un salon un roman qu'il venait d'achever, s'interrompait pour s'écrier : « Que c'est beau ! » Il écrivait à une de ses amantes : « Quatre hommes auront eu une vie immense : Napoléon, Cuvier, O'Connell, je veux être le quatrième. Le premier a vécu de la vie de l'Europe : il s'est inoculé des armées. Le second a épousé le globe. Le troisième s'est incarné un peuple. Moi, j'aurai porté une société tout entière dans ma tête. »

Il écrivait cela à Mme Hanska, la dernière en date et la plus célèbre de ses liaisons. Ils s'étaient aimés quinze ans ; ils s'étaient toujours promis le mariage pour le jour où le mari, le comte Hanski, ferait à la dame la charité de disparaître. Ce jour arriva en 1841 : la dame est libre maintenant, Balzac se croit au terme de son attente. Et c'est pour lui enfin la fortune ! Mais c'est la dame qui n'est plus du tout pressée de s'exécuter. Elle a tant d'affaires à régler dans ses domaines d'Ukraine ! Et il n'y a pas que les affaires. Elle ne veut

vraiment pas de Balzac pour époux. Le pauvre homme, qui s'imaginait avoir percé jusqu'au tréfonds des roueries féminines ! Il va relancer la comtesse en son château d'Ukraine ; et là, le mariage se célèbre enfin, le 14 mars 1850, devant « un envoyé de l'évêque Jitomir. »

Ce ne fut que pour fort peu de temps. On sait, par une lettre postérieure de la comtesse, que, si elle a consenti au mariage, c'est parce qu'elle avait la certitude qu'il n'avait plus que peu à vivre : — « Je ne suis devenue sa femme pendant trois (elle se trompe : ce fut quatre) mois que pour avoir le droit de le soigner nuit et jour dans une maladie reconnue incurable depuis deux ans. »

Dès le lendemain du mariage, des querelles éclataient entre les deux époux. Ils se mirent en route pour Paris. La route fut longue, coupée par des rechutes du malade. A Paris, il acheva d'agoniser (18 août 1850). Il avait cinquante-et-un-ans. Comment mourut-il ? On sait qu'il vit le prêtre la veille de sa mort, reçut l'Extrême-Onction. Victor Hugo, qui le vit ces jours-là, a noté aussi, dans *Choses vues :*

« Il (Balzac) me disait aussi : — J'ai la maison de M. de Beaujon (un hôtel qui avait appartenu au fameux financier du XVIII^e^ siècle), moins le jardin, mais avec la tribune sur la petite église du coin de la rue. J'ai là dans mon escalier une porte qui ouvre sur l'église. Un tour de clef et je suis à la messe. Je tiens plus à cette tribune qu'au jardin. »

Un maître humaniste. Le Père Longhaye, par P. Lhande, S. J. — In-12 de XVIII-248 p., 6 f. 75. — Paris, de Gigord.

Ce n'est pas une biographie que s'est proposé d'écrire le P. Lhande ; c'est un portrait. Y a-t-il matière à biographie proprement dite, quand il s'agit du P. Longhaye ? Toute sa vie tient en quelques mots : cinquante-cinq années de professorat, les vingt premières en divers collèges (humanités, rhétorique, apologétique, instruction religieuse) et à la rue des Postes, les trente-six autres au juvénat de la Compagnie de Jésus : tous les Jésuites des Provinces de France ont passé par ses mains, au cours de cette longue période. Ses trois dernières années se sont écoulées à Paris, à cette maison de la rue de Dantzig que l'on appelle l'Infirmerie de la Compagnie de Jésus, où il est mort le 18 janvier 1920.

C'est un portrait donc que nous trace le P. Lhande, le plus aimant des portraits, le plus éloquent surtout. C'est un portrait qui parle. Toute une pédagogie chrétienne s'en dégage, la plus complète des pédagogies. Le P. Longhaye fut un formateur incomparable : il le restera par ses livres, il le restera aussi par ce livre du P. Lhande. Formateur d'intelligences, d'où le titre de la I^re^ Partie : *Les disciplines intellectuelles ;* formateur du goût : *Les disciplines littéraires ;* enfin *Les disciplines religieuses,* ou le formateur d'âmes, s'attachant à nourrir les forces morales du penseur, de l'écrivain, de l'orateur selon son principe inflexible : une œuvre ne vaut vraiment que par l'âme qui s'y révèle, et qui, s'y révélant, va agir sur l'âme d'autrui. Toute parole est une action morale sur autrui, une action qui doit être aussi ordonnée qne puissante, qui doit saisir tout l'homme, mais pour l'harmoniser, pour assurer ou rétablir la hiérarchie si souvent troublée des facultés, pour émouvoir tour à tour ou apaiser les passions, pour tout orienter vers la fin dernière, condition suprême de tout ordre. Les Etudes d'histoire littéraire du P. Longhaye, inspirées toujours de ces principes, sont de vraies « lectures spirituelles, » ses tragédies aussi ; et quant à ses ouvrages théoriques, *Théorie des Belles-Lettres,* et *La Prédication, Grands maîtres et grandes lois,* ce sont vraiment des livres de méditations, des méditations singulièrement prenantes et pénétrantes, et profondes et fécondes. Et le livre du P. Lhande, lui aussi, s'imposera à la méditation de tous ses lecteurs.

Le P. Lhande, au cours d'un entretien avec M. Léon Bérard, lui a communiqué les bonnes feuilles de son livre. Et le ministre lui écrivait :

« Je connaissais sa théorie de l'éloquence (du P. Longhaye) : une des plus justes, des plus fécondes, des plus humaines qui aient été proposées. Et vous citez de lui une parole qui m'a vivement frappé : car elle se rapporte à un ordre de réflexions dont je suis maintenant en état de sentir l'importance. *Pour que les études se relèvent,* dit-il à peu près, *il faudra que beaucoup d'autres choses se relèvent...* Voilà qui est d'un bon philosophe. »

Je cueille encore, dans la lettre de M. Bérard, cette phrase qui nous révèle un trait pittoresque de la jeunesse d'un de nos chefs socialistes :

« Si la nature m'avait fait tragédien, j'eusse sans doute été, dans mon jeune âge, un des interprètes du P. Longhaye, comme mon collègue socialiste et excellent ami Paul Boncour. »

Est-il besoin d'avertir certains lecteurs retardataires que, si ce livre est l'œuvre d'un Jésuite parlant d'un autre Jésuite, ce n'est nullement une raison pour qu'on doive s'attendre à y trouver le ton passablement ennuyeux et faux du panégyrique à jet continu ? D'abord le P. Lhande n'est jamais ennuyeux, et ne saurait l'être, comme le savent les lecteurs des *Mémoires d'un écureuil,* ou de *Mon petit prêtre,* ou des *Mouettes.* Et puis il n'y a rien d'amusant, — et d'innocent, — comme les petites malices d'un Jésuite écrivant la vie d'un Jésuite. On est ici aux antipodes du ton emphatique ou pleurnichard de certaines monographies sorties d'officines féminines. Nous en avons fait la remarque à plusieurs reprises ces années-ci, à propos de vies comme celles du P. de Maumigny, du P. Cros, du P. Joyard, etc. Il n'est pas possible d'entourer un homme de plus de vénération que ne fait le P. Hamon pour le P. de Maumigny ; et comme il se divertit gentiment cependant des menus travers de son ancien maître du troisième an ! Chez le P. Lhande aussi l'on trouvera des croquis de scènes de classe qui sont du meilleur pittoresque. On respire vraiment, dans ce monde si peu connu du « monde, » la liberté des enfants de Dieu. Suivez un peu ce croquis des récréations que trace le P. Longhaye dans une lettre de direction à l'un de ses anciens élèves, et goûtez la sincérité du religieux, qui s'exprime avec cette liberté, la sincérité du biographe qui publia ces lignes, la sincérité des Supérieurs qui les laissent publier :

« Pour certaines natures, écrit le P. Longhaye (déc. 1903), du moins les plus *artistes,* par exemple, il arrive souvent que la pire des mortifications involontaires offertes directement par la Providence soit la vie en communauté et que, dans la vie de communauté, le moment critique à tous égards soit la récréation... Même dans un milieu cultivé, délicat, sensible, bien disposé, religieux en un mot, tel que le nôtre, il faut bien se résoudre à trouver encore une grande variété de tempéraments, d'esprits, d'éducations, de goûts, finalement de valeur morale tant naturelle que surnaturelle. Ajoutez que par une certaine force des choses, *les grands parleurs, les rois de la conversation sont parfois ceux qui auraient quelque raison de se taire.* Ajoutez encore un certain respect humain fort inconscient, fort innocent, mais non moins réel, qui arrête sur bien des lèvres toute parole un peu plus sérieuse et relevée. On craint d'ennuyer, d'être ou de paraître pédant, poseur, prêcheur, que sais-je ? Tout cela fait que souvent la conversation appartient aux diseurs de quolibets vulgaires, de gaudrioles, ou tout au moins d'inutilités. Tout cela fait que pour d'aucuns, à tel moment et dans telle circonstance, l'heure de la récréation n'est pas, loin de là, celle du plaisir ni même du repos et j'entends sans peine aucune, pour l'avoir expérimenté personnellement, que ce soit là une des épines ou des épreuves de la vie religieuse. »

Mais ensuite, comme c'est à Jésus-Christ qu'il faut toujours tout ramener, il ajoute :

« Rappelez-vous Notre-Seigneur conversant avec les

Apôtres. Quelle distance de leurs âmes à la sienne, de leurs pensées, de leurs allures aux siennes !... Et comment portait-il cette supériorité qui aurait pu être si accablante pour eux ? Comment acceptait-il cette inégalité, ce manque de correspondance et d'écho ? Etait-il *compris*, Lui ? »

Il mourut le 18 janvier 1920, à quatre-vingts ans. Deux mois auparavant, il avait fêté le soixantième anniversaire de ses premiers vœux (émis le 1er novembre 1859, à Vaugirard, entre les mains du P. Olivaint). Rendant compte de cette journée, il écrivait :

« Pour l'avant-dernière fois, j'ai pu être tenté de me croire un personnage ; la dernière sera le jour de mes funérailles, mais, comme le fait observer judicieusement mon secrétaire (il était presque aveugle depuis plusieurs années), ce jour-là je serai bien à l'abri des tentations de l'amour-propre. »

L'Infirmerie de St-Lazare, par la comtesse de Lagrèze-Champol. — In-12 de 138 p., 3 f. — Paris, Téqui.

L'Infirmerie St-Lazare de Paris, c'est, pour qui a lu Taine, l'arrière-fond de la boue humaine. C'est là, dans sa visite à St-Lazare, que Taine a pris la conscience la plus aiguë de l'héroïsme des religieuses préposées à la garde de ces malheureuses, conscience aussi de la vertu, pour lui inintelligible, de cette Eucharistie en laquelle d'Haussonville, qui l'accompagnait, l'invitait à voir le ressort mystérieux et l'aliment constant de cet héroïsme.

C'est là que Mme de Lagrèze-Ch. s'est sentie appelée de Dieu. Elle a résisté, elle s'est débattue contre cette vocation. Puis Dieu a été le plus fort. Elle s'est rendue. Et elle en a été récompensée, dès ce monde, et sans retard. Elle a trouvé là-bas de la misère, des misères innommables, « l'égoût toujours coulant de boue humaine » dont parle Taine, mais aussi des perles, des fleurs de grâce, ou plutôt des racines toutes prêtes à monter et à fleurir au souffle de la miséricorde divine. Elles ne sont pas toutes repentantes, ces pauvres enfants ; elles sont sincères du moins, elles ne cachent rien, elles parlent avec la voix du cœur, ce qui est déjà énorme. Transcrivons, au hasard, quelques-uns des mots recueillis sur ces lèvres ou dans leurs lettres. A l'une d'elles qui ne répondait que par monosyllabes, pleurant sans s'arrêter : — « Mais t'ai-je fait de la peine ? — Oh non, Madame, c'est de la reconnaissance en voyant qu'*à moi* quelqu'un parle avec bonté ! »

D'autres : — « Madame, un prêtre pour me laver du mal, et une maison de refuge d'où je ne veux plus sortir ! Je vous en prie... tout de suite... — Si maman n'avait pas divorcé, rien ne serait arrivé... — Oh Madame, si on nous avait poussées du bon côté, au lieu de nous pousser du mauvais !... — Mon père m'a mise dehors avec un billet de cinq francs, le jour de mes quinze ans... — Si j'avais pu vous connaître plus tôt, je serais restée à mon travail, vous êtes *maman deux*... — Puisque vous m'aimez, je ne détruirai pas mon enfant ; vous avez raison de dire qu'il va me racheter... — Oh ! faites-moi retrouver mes parents, je vous en prie ! — Faites-moi baptiser, je ne veux plus de cette vie, vous serez la marraine de mon enfant... — Je ne me sens plus seule dans ce grand Paris depuis que j'ai eu le plaisir de correspondre avec vous et de vous confier toutes mes pensées. Veuillez accepter ma photographie... — Je vous dirai, Madame, que j'ai bien changé, je n'ai plus la tête aussi folle comme à un moment, je laisse pousser mes cheveux et je fais un chignon : comme cela je n'ai plus aussi mauvaise figure... »

« Moi, dit celle-ci, je suis la plus mauvaise. Je ne peux me guérir. — Si, parce que vous vous croyez la plus malade. »

« Madame, comment Dieu pourrait-il me pardonner tant de fautes ? — Regardez, mon enfant, comme ce vent, là-bas, soulève et balaie la poussière ; j'imagine que Dieu est meilleur ouvrier. »

Et des morts souvent sublimes, des morts qui sont de magnifiques exemples de réparation, et d'apostolat. Des mourantes qui appellent leurs compagnes de misère et, jusqu'au dernier souffle, leur recommandent de se convertir aussitôt et de ne jamais retomber dans le vice qui tue le corps et l'âme...

Voilà des pages qui doivent être lues par toutes les dames d'œuvres et par tous nos confrères, par tous ceux qui ont à prendre contact, sinon avec « l'égoût » de St-Lazare, du moins avec le péché, qui est toujours un miasme d'égoût, avec les victimes du péché que sont toutes nos ouailles, que nous sommes tous.

La Maternité mystique de la Vierge Marie, d'après le Bienh. de Montfort. *Méditations sur la T. S. Vierge,* par A. Lütz, O. P. — In-12 de XI-199 p., 4 f. — Tours, Mame, 1923.

Ces méditations sont un résumé pratique, à l'usage des âmes ferventes et désireuses de perfection chrétienne, du *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge.* C'est l'*Ad Jesum per Mariam* du B. Grignion de Montfort commenté. Le fondement théologique de la maternité mystique de la Sainte Vierge est sa maternité spirituelle à l'égard des hommes. Mais l'auteur emploie, évidemment à dessein, le terme de maternité « mystique, » pour nous faire comprendre les progrès qu'une confiante et filiale dévotion envers la Mère de Dieu et des hommes doit réaliser en nos âmes dans la voie de la vie unitive et contemplative. Ces méditations, offertes tout d'abord à un auditoire de religieuses et de jeunes filles chrétiennes, sont, par leur clarté et leur simplicité d'expression, à la portée de tous ceux que n'absorbent pas les préoccupations vulgaires.

Nous recommandons très particulièrement le beau chap. VI : Comment l'âme se consume dans l'amitié de Notre-Dame ; avec ses quatre subdivisions : Comment il faut vivre *avec, par, en* et *pour* Notre-Dame.

Pensée et Action, par Mgr Cagnac. — *Ire Série.* In-16 de XVI-248 p., 7 f. — Paris, de Gigord.

Mgr Cagnac réunit ici des conférences, discours ou études qu'il groupe sous trois chefs : 1° *Religion :* panégyriques de la B. Thérèse de l'Enfant Jésus ; allocutions sur sainte Jeanne d'Arc et sur les morts de la guerre ; — 2° *Histoire :* conférence sur la B. Jeanne de Valois, la « douloureuse » fille de Louis XI ; l'Aristocratie au XXe siècle ; la querelle des Investitures ; — 3° *Liitérature :* G. Sand ; la Petite Patrie et la Vie littéraire (discours de réception à l'Académie du Centre, à Châteauroux) ; lettres inédites de Fénelon.

Il n'écrit que pour agir. D'où le titre qu'il a donné à ce recueil : « Chaque pensée, dit-il, doit se muer en action. Chaque page est un acte. » S'il pouvait soupçonner que ses lecteurs ne sentent pas leur esprit s'ouvrir, leur cœur grandir, leur volonté s'affermir à la lecture de ses déjà nombreux ouvrages, il briserait sa plume, dit-il. Alors, nous pouvons être tranquilles : il n'aura pas à la briser. Et il a reçu l'an dernier quelque chose de plus précieux encore que les encouragements édifiés de ses lecteurs : la bénédiction du Saint-Père pour sa parole.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 30 julii 1924.

Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e série) N° 32 7 AOUT 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* n° 6, du 2 juin)

Actes de S. S. Pie XI

I. Bulle *Infinita Dei misericordia* du 29 mai 1924 annonçant le Jubilé universel à Rome pour l'Année Sainte 1925 :

PIUS EPISCOPUS
SERVUS SERVORUM DEI, UNIVERSIS
CHRISTIFIDELIBUS PRÆSENTES LITTERAS INSPECTURIS,
SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

a) Annonce du Jubilé

Infinita Dei misericordia sibi ad exemplum proposita, identidem Ecclesia id consilii persequitur, ut, singulari aliqua via et ratione, ad culpæ expiationem vitæque emendationem homines alliciat ac revocet, qui solent, vel ob voluntatem a fide catholica abalienatam, vel ob segnitatem atque inertiam, usitata salutis adjumenta neglegere, et pœnas admissorum vindici Deo pendendas ne cogitant quidem, nedum accurate efficaciterque considerent. Extraordinarium sane ejusmodi ad renovandos animos præsidium vobis, dilecti filii, auspicato afferet *Jubilæum Magnum*, ex more institutoque majorum in Alma hac Urbe proximo anno celebrandum ; quod nostis nuncupari itidem *Annum Sanctum* consuevisse, quia et sanctissimis initur ducitur absolviturque ritibus et ad sanctitatem morum promovendam tam aptum habetur quam quod maxime.

b) Quels fruits on doit en retirer :
1° La paix des âmes

Jamvero si unquam alias oportuit, at potissimum hodie oportet, ut vos, illud Pauli iterando, moneamus : *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis ;* quo quidem tempore nullum profecto opportunius commodiusque comparandis unicuique vestrum reconciliationis gratiæque thesauris reperiatis. Nec dubitare licet quin divino Ecclesia instinctu piacularem hunc annum vertentibus annis, certo quodam intervallo, interjecerit ; quippe quæ, ut alios ritus — multo quidem ampliore significatione atque efficientia — ab Antiquo Fœdere est mutuata salubriter, ita hunc quoque, ad Anni Sabbatici exemplum, in christianos mores induxerit. Maximis enim beneficiis, quæ dominicum illud institutum Hebræis, quinquagesimo quoque anno, afferebat, nonne gratiæ prænuntiabantur et significabantur, quas fidelibus per Anni Sancti decursum impetrandas proponimus ? Ratio quidem in utrisque haud absimilis, sed hæ illis sic præstant, quemadmodum spirituales res terrenis rebus antecellunt. Quod scilicet Hebræi Anno Sabbatico, bonis recuperatis quæ in aliorum jus cesserant, « ad possessionem suam » revertebantur ; quod servi « ad familiam pristinam » sese liberi recipiebant et debitoribus æs alienum condonabatur, id omne apud nos felicius piaculari anno contingit atque efficitur. Quicumque enim pœnitendo Apostolicæ Sedis salutaria jussa, Jubilæo magno vertente, perficiunt, iidem, tum eam, quam peccando amiserant, meritorum donorumque copiam ex integro reparant ac recipiunt, tum de asperrimo Satanæ dominatu sic eximuntur ut libertatem repetant *qua Christus nos liberavit*, tum denique pœnis omnibus, quas pro culpis vitiisque suis luere debuerant, ob cumulatissima Christi Jesu, B. Mariæ Virginis Sanctorumque merita, plene exsolvuntur.

2° La paix dans les nations et le retour de nombreux dissidents à l'Eglise romaine

Verum non huc tantummodo — nempe ad animos singulorum expiandos eorumque morbis medendum — Jubilæi Magni producta per annum celebratio pertinet. Hoc enim *tempore accepto*, præter locorum visitationem sanctissimorum et multiplicatas privatim publiceque pietatis exercitationes, uberrimarum e cælo gratiarum adjumenta plurimum habebunt momenti in excitandos universe ad altiorem sanctitatis gradum animos atque in societatem hominum reparandam. Etenim, ut exlex singulorum licentia in commune vergit detrimentum, ita, singulis ad bonam frugem conversis ad sanctiusque vitæ institutum properantibus, consociationem ipsam humanam necesse est emendari arctiusque cum Christo Jesu cohærere. Quam quidem emendationem utinam eventum hoc, pro præsenti rerum condicione, accelerando afferat. Nam, etiamsi rei catholicæ haud exigua accesserint recentiore ætate incrementa, et multitudines — diu multumque expertæ, spes melioris status quam sit inanis quamque inquietus exsistat, remoto Deo, animus — religionem ardentius veluti sitire videantur, oportet tamen, et populares et ipsas nationum effrenatas inhumanasque cupiditates, ad evangelicæ legis præscripta, cohiberi et homines divina inter se caritate copulari. Est sane intellectu difficile, nisi ejusmodi caritatem — nimium diu, postremi belli causa, consopitam, immo etiam omnino depositam — et cives denuo induant et gubernatorum consilia redoleant, quo pacto fraterna populorum necessitudo et mansura pax redintegretur. Ad hanc profecto singulorum civitatumque pacificationem quantopere Annus sacer valeat quantasque habeat opportunitates, vix attingere ac declarare attinet. Quid enim conjungendis inter se hominibus populisque conducibilius, quam ut ingens peregrinorum numerus Romam, in hanc alteram catholicarum gentium patriam, undique confluant, communem Patrem simul conveniant, communem fidem conjunctim profiteantur, ad sanctissimam Eucharistiam, unitatis effectricem, una promiscueque accedant, eumque imbibant augeantque caritatis spiritum, quem præcipuam esse christianorum notam vel sacra Urbis monumenta in memoriam redigant omnium mirificeque suadeant ? Qua quidem caritatis perfectione cupimus Nobiscum illæ conjungantur Ecclesiæ, quas sæculare funestissimumque discidium a Romana Ecclesia distinet : nihil enim Nobis tam gratum tamque suave accidere posset, quam, si non eas quidem universas, at saltem multos ex earum gremio, ad unum Christi ovile redeuntes, peramanter, hac Jubilæi maximi occasione, amplexari filiorumque in numerum carissimorum adscribere. Præclari optatissimique ejusmodi fructus fore ut ex Anni Sancti celebratione haud postremo loco haurian-

tur, aliqua profecto spe nitimur. Ad alendam quidem excitandamque popularium pietatem majoremque percipiendam utilitatum copiam summopere utique prodesset, si res ita per Jubilæi cursum peragi ordinarique liceret quemadmodum ante actis ætatibus licuit ; at quicquid efficacitatis ex rerum temporumque condicione aut statis ministeriis aut consiliis ad apparanda regundave futura sollemnia initis deesse quoquo modo possit, id benignissimus Deus, rogamus, divitiis copiose suppleat misericordiæ suæ.

c) Publication du Jubilé pour Rome

Itaque, cum tanta catholicæ rei redemptisque pretioso Jesu Christi Sanguine animis lucra atque emolumenta obventura et prospiciamus et fidenter Nobis spondeamus ac polliceamur, auctorem largitoremque bonorum omnium Deum implorantes, ut cœpto huic Nostro favere hominumque voluntates ad pænitendum et singulari hac gratia fruendum allicere velit ac permovere, Romanorum Pontificum decessorum Nostrorum vestigiis insistentes, de venerabilium fratrum Nostrorum S. R. E. Cardinalium assensu, universale maximumque Jubilæum in hac sacra Urbe a prima vespera Natalis Domini anno millesimo nongentesimo vicesimo quarto inchoandum et ad primam vesperam Natalis Domini anno millesimo nongentesimo vicesimo quinto finiendum, auctoritate omnipotentis Dei, beatorum Apostolorum Petri et Pauli, ac Nostra, ad ipsius Dei gloriam, ad animarum salutem et catholicæ Ecclesiæ incrementum, indicimus per has Litteras ac promulgamus, ac pro indicto promulgatoque haberi volumus.

d) Conditions à remplir. — Trois intentions de la prière ad mentem Romani Pontificis

Hoc igitur Anni Sancti decursu, omnibus utriusque sexus christifidelibus, qui, rite expiati et sacra Synaxi refecti, beatorum et Petri et Pauli et Sancti Joannis ad Lateranum et Sanctæ Mariæ Majoris de Urbe Basilicas semel saltem in die, per viginti continuos aut interpolatos dies sive naturales sive ecclesiasticos, idest a primis vesperis unius diei ad integrum subsequentis diei vespertinum crepusculum computandos, si Romæ degant cives aut incolæ, si vero peregre venerint, per decem saltem ejusmodi dies, pie inviserint et ad mentem Nostram oraverint, plenissimam peccatorum suorum indulgentiam, remissionem ac veniam misericorditer in Domino concedimus atque impertimus. — Quænam autem, dilecti filii, sit in universum mens Romani Pontificis, profecto non ignoratis : at peculiare aliquid hac Jubilæi maximi occasione intendimus, quod vos ipsi Nobiscum impetretis. Pacem dicimus, non tam tabulis inscriptam, quam in animis consignatam, inter populos restituendam, quæ, etsi non tam hodie fortasse abest, quam antehac afuit, adhuc tamen remotior, quam pro Nostra et communi exspectatione, videtur. Præcipuum igitur ejusmodi bonum si quidem vos, Urbis incolæ advenæque, solutis a culpa incensisque caritate animis, ad Apostolorum limina imploraveritis, nonne bene sperandum, fore ut Princeps pacis Christus, qui maris Galilææ fluctus nutu olim sedavit, tandem aliquando suorum misertus, tempestates, quibus tamdiu Europa jactatur, considere sedarique item jubeat ? Mens præterea est Nostra, ut quicumque aut Urbem incolunt aut huc sunt Jubilæi causa peregrinaturi, duplex aliud Dei miserationi negotium instando commendent, quod maximis Nos curis sollicitudinibusque excruciat et religionis interest vehementer : scilicet ut acatholici omnes ad veram Christi Ecclesiam confugiant, et res Palæstinenses sic demum ordinentur et componantur, quemadmodum catholici nominis jura sanctissima postulant.

Quæ autem supra servanda ediximus ut plenissima Jubilæi venia lucri fiat, pro iis qui aut morbo aliaque legitima causa in Urbe vel ipso in itinere prohibiti aut morte interim prærepti, præfinitum dierum visitationumque numerum nondum compleverint neve inchoaverint quidem, ita temperamus, ut iidem, a culpis rite absoluti ac sacra Communione refecti, indulgentiæ remissionisque jubilaris participes perinde sint, ac si quattuor, quas memoravimus, Basilicas reapse invisissent.

e) Invitation à faire le pèlerinage de Rome

Jam nihil est reliquum, dilecti filii, nisi ut vos amantissime Romam devocemus invitemusque omnes, ut his tantis divinæ clementiæ thesauris fruamini, quos Sancta Mater Ecclesia vobis lucrandos proponit. In quo ignavos desidesque vos esse dedeceat, quando, per hæc potissimum tempora, tam vehementi aviditate, ne salva quidem fide officiique conscientia, ad quæstum terrenarum opum concurritur. Recolitote præterea, quam magnus, superioribus ætatibus, peregrinorum ex omni ordine numerus in Almam hanc Urbem per Annum Sanctum, diuturnis, laboriosis infestisque plerumque itineribus, convenerint : quos nimirum ab æternæ beatitudinis studio nulla absterruerunt incommoda. Si quid autem molestiæ aut iter ejusmodi aut in Urbe mansio pepererit, non modo castigatio hæc, pænitentiæ spiritu tolerata, ad veniam uberius promerendam adjumento erit, sed multis quoque, iisdemque omne genus, solaciis compensabitur. Urbem enim petituri estis, quam Servator hominum Jesus Christus delegit, ut suæ esset religionis centrum et perpetua Vicarii sui sedes : Urbem, inquimus, unde ad vos et doctrinæ sanctæ et cælestis veniæ securi purissimique latices effluunt. Communis heic omnium vestrum Pater, quem vos diligentem diligitis, bene vobis precabitur : heic ad vetustissima hypogea, ad sepulcra Principum Apostolorum, ad conditas gloriosissimorum Martyrum reliquias facilis pietati vestræ aditus : templa, præterea, patebunt, tot sæculorum decursu in Dei sanctorumque cælitum honorem erecta, ea sane magnificentia eoque artificio, ut in totius orbis admiratione nullo non tempore fuerint atque in posterum futura sint. Quæ quidem christianæ religionis monumenta si pie, si orando, ut decet, inviseritis, mirum fide quam experrecta quamque inclinata in melius voluntate in regiones quisque vestras redituri estis. Neque enim versari vos Romæ oportet, ut cotidiani viatores hospitesque consuevere ; immo etiam, profana quælibet devitantes, pænitentiæ spiritu imbuti, a quo tantum horum naturalismus temporum abhorret, et modestiam in vultu, in incessu, in vestibus potissimum præferentes, id unice quæritote quemadmodum animarum vestrarum negotia gerendo provehatis. In quo pro certo habemus Episcoporum vestrorum curam diligentiamque haud vobis defuturam esse peregrinantibus : aut enim præibunt præeruntque ipsimet agminibus vestris, aut sacerdotes honestissimosque laicos viros præficient, quibus ducibus res et quam optime ordinetur et quam religiosissime perficiatur.

f) Protocole final

Ut autem Litteræ hæ Nostræ ad fidelium omnium notitiam facilius perveniant, volumus earum exemplis etiam impressis, manu tamen alicujus notarii publici subscriptis ac sigillo personæ in ecclesiastica dignitate constitutæ munitis, eadem prorsus fides adhibeatur, quæ ipsis præsentibus haberetur, si forent exhibitæ vel ostensæ.

Nulli igitur hominum liceat hanc paginam Nostræ indictionis, promulgationis, concessionis et voluntatis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei ac beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum, die undetricesimo mensis maii anno Incarnationis dominicæ millesimo nongentesimo vicesimo quarto, Pontificatus Nostri tertio.

O. Card. Cagiano,
S. R. E. Cancellarius.

P. Card. Gasparri,
a Secretis Status.

II. Constitution apostolique du 30 nov. 1923 détachant du diocèse de *Pesqueira* (Etat de Pernambuco, Brésil) dix paroisses qui formeront le nouveau diocèse de *Petrolina,* suffragant d'Olinda et Recife, avec pour cathédrale l'église de l'Assomption de Petrolina.

III. Lettres apostoliques. — 1° 20 février 1924. Indult de l'oratoire privé pour les prêtres membres des Conseils de la Propagation de la Foi :

... Apostolica Nostra auctoritate, præsentium vi perpetuumque in modum, concedimus ut sacerdotes nunc et in posterum Præsides, adlecti in Consilia Nationalia enunciati Operis a Propagatione Fidei, Moderatores diœcesani, vel adlecti in Consilium sive Comitatum diœcesanum ubique terrarum, si forte detineantur infirmitate, quæ ultra dimidium mensis perduret, de consensu Ordinarii, intra domesticos parietes, servatis religiose sacrorum canonum præscriptis, Missam celebrare, sive per quemvis sacerdotem rite probatum sæcularem, seu, de Superiorum suorum licentia, regularem, absque ullo parochialium jurium præjudicio, in sua præsentia jubere licite possint ; quæ tamen Missa diebus festis, præter sacerdotem ægrotum si a Sacro faciendo abstinuerit, Missæque inservientem, uni dumtaxat personæ quæ ægrotanti assideat, in ecclesiastici præcepti implementum valeat.

Sacerdotibus vero nunc et in posterum ubique terrarum adlectis sive adlegendis in Consilium generale Operis enunciati, personale Oratorii privati indultum singulis anni diebus, licet sollemnioribus et sollemnissimis, Paschate Resurrectionis Domini non excluso, de respectivi Ordinarii licentia et arbitrio, concedimus ; facta insuper facultate Missam celebrandi in navi, quando maritimum iter capessant. Verum præcipimus ut quod attinet ad decentiam et honestatem loci celebrationis Missæ, jugiter serventur sacrorum canonum præcepta, et — pro Missa in mari — dummodo locus ad id delectus nihil indecens sive indecorum præ se ferat, mare autem sit tranquillum et quodcumque absit periculum sacrarum Specierum effusionis e calice, et alter sacerdos, si adsit, superpelliceo indutus, eidem celebranti adsistat.

2° 25 mars 1924. Indulgences, privilèges et faveurs spirituelles accordés aux fidèles et aux prêtres affiliés à la Propagation de la Foi :

... *Omnibus et singulis fidelibus,* nunc et in posterum, ubique terrarum, frugiferum hoc in Opus Propagationis Fidei rite adlectis, die primo eorum aggregationis et, quotannis, Natalis, Circumcisionis, Sanctissimi Nominis Jesu, Epiphaniæ, Paschatis Resurrectionis, Ascensionis, Pentecostes, Sanctissimæ Trinitatis, Corporis Domini et Sanctissimi Cordis Jesu festivitatibus ; item Immaculatæ Conceptionis, Nativitatis, Præsentationis, Annunciationis, Visitationis, Purificationis et Assumptionis Virginis Deiparæ ; Inventionis et Exaltationis Sanctæ Crucis ; et festis Sancti Michaëlis Archangeli (nempe die vicesimo nono mensis septembris), et Sanctorum Angelorum Custodum (idest die secunda mensis octobris) ; festo Nativitatis Sancti Joannis Baptistæ ac festo Sancti Joseph Deiparæ Virginis Sponsi, atque ejus sollemnitate (scilicet feria quarta subsequenti immediate alteram post Pascha Dominicam) ; festis natalitiis Sanctorum XII Apostolorum atque Evangelistarum ; festis Sancti Francisci Xaverii et Sancti Fidelis a Sigmaringa ; celebritate Sanctorum Omnium ; denique die XXII mensis junii (anniversaria nempe die fundationis Congregationis a Propaganda Fide), vel uno e septem diebus continuis immediate respective sequentibus, ad cujusque lubitum eligendo, quamvis ecclesiam vel oratorium publicum, admissorum sacramentali confessione rite expiati et cælestibus refecti epulis, visitent, ibique pro sanctæ Fidei propagatione et ad mentem Summi Pontificis preces rite effundant, quo die injuncta pietatis opera impleant, *plenariam ;* — similiter inscriptis omnibus ter quovis mense, totidem diebus cujusque arbitrio eligendis ; et die commemorationis generalis Sociorum omnium defunctorum ; ac die commemorationis peculiaris Sociorum defunctorum, jam ad Consilium diœcesanum, vel chiliarchiam, centuriam, decuriam aut manipulum pertinentium, cujus quisque inscriptus est particeps, si vere pœnitentes et confessi ac sacra Communione refecti, quamvis ecclesiam aut sacellum, uti superius dictum est, orantes celebrent, a medietate præcedentis ad mediam usque noctem respectivi diei, quo die injuncta adimpleant pietatis opera, etiam *plenariam* peccatorum omnium indulgentiam ac remissionem misericorditer in Domino concedimus. — Ad hæc opportunis spiritualibus subsidiis adjuvare cupientes eosdem inscriptos omnes, in momento diversantes illo, a quo pendet æternitas, in cujuslibet eorum mortis articulo, si, ut supra, pœnitentes, confessi et Angelorum Pane refecti, vel, quatenus id agere nequiverint, nomen Jesu ore, si potuerint, sin minus corde, devote invocaverint, et mortem tamquam peccati stipendium patienti animo suscipiant, similiter *plenariam* indulgentiam admissorum omnium largimur. — Præterea fidelibus nunc et in posterum, ubique terrarum, dicti Pii Operis sociis, quoties supplicationibus novemdialibus, triduanis vel octiduis celebrandis occasione festorum Inventionis Crucis et Sancti Francisci Xaverii, contrito saltem corde, intersint vel, legitime impediti, privatim ipsis precibus vacent, toties *quingentos* dies ; quoties autem, contrito corde, cuivis adsint religiosæ functioni juxta Pii Operis tabulas habendæ, toties de pœnalium dierum numero, in forma Ecclesiæ consueta, *trecentos* expungimus ; postremo dies *ducentos,* qua vice contrito corde, ut supra, recitent Orationem Dominicam et Salutationem Angelicam, addita invocatione : « Sancte Francisce Xaveri, ora pro nobis, » vel, ad finem Associationis, pietatis quodvis sive caritatis opus exerceant.

Porro *Operam ipsam* generalibus quibusdam privilegiis augere volentes, concedimus ut qua die generalis vel peculiaris commemoratio fit Sodalium defunctorum, altaria omnia ecclesiæ vel oratorii publici, sive semipublici, in quo eadem commemoratio locum habet, Apostolico gaudeant privilegio pro Missis in eorundem Sodalium animarum suffragium per quemvis sacerdotem sæcularem sive, de Superiorum suorum consensu, regularem, rite litandis ; nec non ut Missæ omnes, sive ab aggregatis ad quodvis altare pro Sociorum defunctorum animabus expiandis jubendæ, sive a sacerdotibus Piæ Operæ inscriptis, pariter in suffragium defunctorum Sociorum, item ad quodvis cujusque ecclesiæ altare litandæ, illi animæ pro qua celebratæ fuerint perinde suffragentur, ac si fuissent ad privilegiatum altare peractæ.

Placet insuper Nobis ut in Operam eandem adlecti *sacerdotes zelatores* peculiaribus polleant privilegiis, ideoque ipsis sacerdotibus zelatoribus concedimus personale altaris privilegiati indultum, quater in hebdomada. — Facultatem benedicendi quovis tempore privatim, de consensu Ordinarii saltem rationabiliter præsumpto, extra Urbem, unico crucis signo, Cruces, Crucifixos, rosaria, coronas precatorias, sacra nomismata et parvas ex metallo religiosas statuas, eisque applicandi Apostolicas indulgentias. Quod si adventus, quadragesimæ, spiritualium exercitationum et sacrarum missionum tempore, sacras ipsi habeant conciones, hac benedicendi facultate publice utantur. — Facultatem ubique benedicendi unico Crucis signo rosaria cum applicatione indulgentiarum a Patribus Crucigeris nuncupatarum et coronas (sive speciales, sive rosarii) cum applicatione indulgentiarum a Sancta Birgitta. — Facultatem benedicendi, in locis ubi non reperiantur religiosæ domus Fratrum Minorum, Crucifixos unico signo crucis, eisque applicandi indulgentias Viæ Crucis sive Calvariæ, lucrandas, ad normam privilegii quo gaudent Minores Fratres, ab illis qui legitime impediantur quominus sanctas Stationes

celebrent. — Facultatem ubique benedicendi nomisma Immaculatæ Conceptionis (proprium Congregationis Missionis) cum applicatione adnexarum indulgentiarum. — Facultatem benedicendi cum adnexis indulgentiis nomisma Sancti Benedicti, in locis ubi minime exstent cœnobia sive domus Ordinis dicti Sancti, quæ hujusmodi privilegio fruantur. — Facultatem benedicendi atque imponendi, etiam unica formula, scapulare Sanctissimæ Trinitatis, B. M. V. a Carmelo et Virginis Perdolentis, atque inscribendi, debitis conditionibus servatis, respectivis Confraternitatibus ; Passionis D. N. J. C. (adhibito colore rubro proprio Congregationis Missionis) et Immaculatæ Virginis (adhibito cæruleo proprio Patrum Theatinorum), dummodo in loco, quo talis facultas exercetur, non adsint respective domus religiosæ Trinitariorum, Carmelitarum, Servitarum et Theatinorum. — Facultatem etiam legitime inscribendi Confraternitati Cordigerorum, in locis ubi non exsistant domus religiosæ Minorum Conventualium, benedicendo et imponendo funiculum seraphicum. — Facultatem inscribendi fideles Tertio Ordini sæculari Sancti Francisci, in locis ubi non sint dicti Ordinis canonice erectæ Congregationes, benedicendo scapulari et cingulo. — Facultatem inscribendi fideles Confraternitati a Militia Angelica, ubi non exsistant domus religiosæ Ordinis Prædicatorum, benedicendo et imponendo cingulum et nomisma Divi Thomæ Aquinatis. — Facultatem denique sacerdotibus zelatoribus, qui, de licentia Ordinarii, in forma exercitiorum sacrarum concionum seriem impleverint, impertiendi, novissima ipsorum concionum die, Apostolicam christiano populo benedictionem, cum adnexa *plenaria* indulgentia, ab iis lucranda, qui saltem quinque adfuerint concionibus, et confessi ac sacra Synaxi refecti, ad mentem Romani Pontificis oraverint.

Peculiaria etiam privilegia largimur sacerdotibus *Præsidibus et adlectis in Consilia Nationalia, Moderatoribus diœcesanis et sacerdotibus, qui sint participes Consilii vel Comitatus cujusque* ad provehenda Pii Operis negotia constituti ; iis enim præter omnes supra recensitas facultates quinquies in hebdomada personale privilegiati altaris indultum tribuimus ; nec non facultatem benedicendi, in locis ubi non exstent Ordinis Prædicatorum religiosæ domus, brevi formula a Sacrorum Rituum Congregatione adprobata die XXIII mensis novembris anni MDCCCCXVIII, coronas Sanctissimi Rosarii cum applicatione indulgentiarum Patrum Ordinis Sancti Dominici.

Volumus etiam ut Operæ inscripti sacerdotes, qui a Consilio Superiore generali renunciati fuerint sacerdotes *zelatores Benemeriti,* omnibus indulgentiis et privilegiis supra recensitis gaudeant. Sacerdotes denique *in Consilium Superius generale adlectos* singulari Nostræ voluntatis pignore complectentes, iisdem præter omnia, quæ supra numeravimus, privilegia, facultatem facimus benedicendi ubique, de consensu Ordinarii saltem rationabiliter præsumpto, unico crucis signo, privatim, quovis tempore ; publice autem, si conciones habeant, tempore adventus, quadragesimæ, spiritualium exercitationum et missionum sacrarum, rosaria, coronas, Cruces, Crucifixos, nomismata et parvas ex metallo statuas religiosas, cum Apostolicarum indulgentiarum applicatione.

Specialibus quoque indulgentiis cohonestare cupientes *nonnullos ordines fidelium laicorum* in eadem Opera inscriptorum, decernimus, ut sodales laici a Consilio Superiore generali renunciati Benemeriti, fideles laici in Consilia adlecti Superius generale, nationalia ac diœcesana, nec non laici præpositi Comitatibus sive Commissionibus parœcialibus, præter indulgentias et privilegia omnibus inscriptis laicis concessa, solitis sub conditionibus, non ter, sicuti reliqui, sed quinquies in mense indulgentiam *plenariam* lucrari possint, totidem diebus eorum arbitrio eligendis ; pariterque pro quolibet opere pietatis, sive caritatis, quod pro suo munere exercuerint, contrito saltem corde, loco ducentorum dierum, *quingentos* ipsis in forma Ecclesiæ solita de pœnalium numero dies expungimus. — Postremo edicimus ut socii in Operam Propagationis Fidei rite nunc et in posterum inscripti, hisce indulgentiis ac privilegiis fruantur a die aggregationis, usque dum in ipsa perseverent Pia Opera et præscriptas conditiones impleant ; ut sacerdotes Zelatores, Moderatores diœcesani et adlecti in varia Consilia, nempe Superius generale, nationalia ac diœcesana, specialibus supra recensitis privilegiis tantum durante munere gaudeant ; ut sacerdotes zelatores Benemeriti, favoribus sibi tributis utantur ad vitam ; ut religiosarum Familiarum alumni enumerari possint in Operam Pontificiam a Propagatione Fidei, non modo uti sodales, sed etiam uti Moderatores diœcesani, Præsides, Consiliarii ac Zelatores, salvis præscriptionibus can. 693, par. IV, Codicis juris canonici. — Hæc largimur, statuimus, mandamus...

IV. Lettres du Pape. — 1° 26 mars 1924. Au cardinal Mercier, archevêque de Malines, pour ses noces d'or sacerdotales. — 2° 2 avril. Au cardinal de Lai, le désignant comme légat pour présider à Oristano le Concile plénier des évêques de Sardaigne. — 3° 12 avril. Au cardinal Frühwirth, O. P., le désignant comme légat pour consacrer, le 1er mai, la nouvelle cathédrale de Linz (Autriche), commencée le 1er mai 1862 en souvenir de la proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception. — 4° 15 avril. A Mgr William Turner, évêque de Buffalo (Etats-Unis), à l'occasion du Synode diocésain. — 5° 18 avril. Au cardinal Giorgi, Grand Pénitencier, le désignant comme légat pour consacrer en Palestine les deux nouvelles basiliques érigées par les Franciscains au Jardin des Oliviers et au Thabor. — 6° 4 mai. Au cardinal Pompili, cardinal-vicaire et archiprêtre du Latran, au sujet des fêtes qui auront lieu en novembre prochain pour le 16e centenaire de la dédicace de l'Archibasilique du Latran. — 7° 5 mai. Au cardinal Sincero, le désignant comme légat pour présider à Chieti le Concile plénier des évêques des Abruzzes. — 8° 5 mai. Au R. P. Ledochowski, Général des Jésuites, approuvant la fondation et les statuts de l'Association des anciens élèves de l'Université Grégorienne.

S. C. de la Propagande.

1° 16 janvier 1924. — Décret révoquant le privilège de préséance accordé au titre de Missionnaire apostolique :

Sacra Congregatio de Propaganda Fide ob mutata temporum adjuncta, præ oculis habens auctum in Missionibus sacerdotum sive exterorum sive indigenarum numerum, ad mutuam inter eos caritatem magis fovendam, firmis manentibus ceteris privilegiis titulo Missionarii Apostolici adnexis, illud quod respicit præcedentiam eorundem Missionariorum Apostolicorum relate ad eos qui hoc titulo non sunt insigniti, omnibus rite perpensis, revocandum esse censuit ac per præsens decretum revocat.

Igitur unicuique sacerdoti, sive extero sive indigenæ, ceteris paribus, in posterum secundum prioritatem sacræ presbyteralis ordinationis locus competet, ad normam can. 106 Codicis juris canonici.

Datum Romæ ex ædibus Sacræ Congregationis de Propaganda Fide, die 16 januarii 1924.

2° 20 février 1924. — Décret nommant le cardinal Dubois, archevêque de Paris, Président natio-

nal pour la France de l'Union Missionnaire du Clergé [1].

S. C. des Rites

I

24 février 1924, *Angers*. Décret proclamant l'héroïcité des vertus de la Vén. Marie de Ste-Euphrasie Pelletier, fondatrice des Sœurs du Bon-Pasteur d'Angers.

II

2 mai 1924.

I. *Les églises de religieux astreintes à l'office choral ne sont pas visées par les nouvelles rubriques du Missel prescrivant, pour certains jours, la célébration de plusieurs messes conventuelles.* — II. *Rien n'est changé à ce qui avait été réglé autrefois au sujet de la récitation du* Te Deum *dans le Petit Office de la Sainte Vierge.*

DUBIA

S. Rituum Congregationi, pro opportuna declaratione proposita sunt sequentia dubia, nimirum :

I. An in novis rubricis generalibus Missalis Romani tit. I, n. 1, ubi agitur de pluribus Missis conventualibus sive in choro sive extra chorum celebrandis, comprehendantur etiam ecclesiæ Religiosorum in quibus adest obligatio chori ?

II. An post editionem typicam Breviarii Romani, adhuc in suo robore maneat decretum S. R. C. 3572 *Rhedonen.* 27 februarii 1883, ad 1, quo hymnus *Te Deum* in Officio parvo B. Mariæ V., dici debet a Nativitate Domini usque ad Adventum ; in Adventu autem et a Septuagesima usque ad Pascha, tantummodo in festis B. Mariæ Virginis ?.

Et sacra eadem Congregatio, audito specialis Commissionis voto, omnibus perpensis, respondendum censuit :

Ad I. *Negative ;* seu non comprehendi, nec teneri Religiosos, juxta rubricas generales Missalis tit. III, n. 2, et canones 413, §§ 1, 2, et 610, § 2, Cod. Jur. Can., et decreta (1331-1332) 13 februarii 1666, ad 6 ; (2514) 27 martii 1779, ad 5 ; et decretum generale (3757) 2 decembris 1891 ; seclusis legitima consuetudine aut eorum constitutionibus.

Ad II. *Affirmative.*

Atque ita declaravit ac rescripsit. Die 2 maii 1924.

A. Card. Vico, Ep. Portuen. et S. Rufinæ,
S. R. C. Præfectus.
Alexander Verde, *Secretarius.*

REMARQUES

I. Les anciennes rubriques générales, maintenues dans les éditions actuelles du Missel romain, et les nouvelles rubriques de celui-ci s'expriment d'une manière différente au sujet de la célébration, obligatoire à certains jours, de plusieurs messes conventuelles dans la même église. Alors que les anciennes rubriques générales (tit. III, n. 1 et 2) prévoient explicitement la célébration de ces messes dans les églises *cathédrales* et dans les *collégiales,* les nouvelles rubriques (tit. I, n. 1) la prescrivent « in ecclesiis in quibus adest obligatio chori. » La législation antérieure a-t-elle donc été modifiée sur ce point, et a-t-on étendu aux religieux eux-mêmes une charge qui, jusque-là, n'incombait en principe qu'aux chanoines ?

Saisie de la question, la S. C. des Rites vient de donner, en conformité avec ses décisions précédentes, une réponse *négative*. Cette réponse s'appuie d'ailleurs sur la teneur comparée des canons 413, §§ 1 et 2, et 610, § 2. Le premier de ces canons intime à tous les *Chapitres* l'obligation quotidienne de l'office choral et de la messe conventuelle chantée, « præter alias missas vel secundum rubricas Missalis vel ex piis fundationibus celebrandas. » D'après l'autre, chez les *religieux* tenus à l'office choral, « missa quoque officio diei respondens secundum rubricas quotidie celebrari debet ; » mais il n'y est pas question pour eux de la célébration d'autres messes conventuelles.

Par conséquent, sauf dans le cas d'une coutume légitime ou d'une disposition particulière des constitutions [1], il n'y a jamais qu'une messe conventuelle obligatoire pour les réguliers astreints au chœur : celle qui est conforme à l'office du jour.

II. Dans la récente édition du Bréviaire, comme dans les précédentes, la troisième et dernière leçon des matines du Petit Office de la Sainte Vierge est suivie du répons *Felix namque es,* et il n'est fait aucune allusion à la récitation éventuelle du *Te Deum* à la place de ce répons [2]. Néanmoins, la S. C. des Rites déclare que la décision donnée par elle pour Rennes le 27 février 1883, n. 3572, ad 1, reste toujours en vigueur. D'après cette décision, le *Te Deum* se récite à matines du Petit Office de la Sainte Vierge, excepté pendant l'Avent et depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques, car alors on ne le dit qu'aux fêtes de la Sainte Vierge [3].

S. Rote Romaine

24 mai 1924. Le sieur Charles Campbell, de domicile inconnu, né en 1888 à St-Louis (Etats-Unis), est cité devant la Rote pour le 23 octobre prochain en vue du procès en nullité de son mariage.

Commission pour l'interprétation du Code

DUBIA SOLUTA AB EMO PRÆSIDE COMMISSIONIS

De judiciis (cann. 1552-1601)

1° Utrum ad normam cann. 1552-1601 institui possit actio judicialis contra Ordinariorum decreta, actus, dispositiones, quæ ad regimen seu administrationem diœcesis spectent, ex gr. provisionem beneficiorum, officiorum, etc., aut recusationem seu denegationem collationis beneficii, officii, etc.

Et quatenus negative :

2° Utrum ob ejusmodi decreta, actus, dispositiones, actio judicialis institui possit saltem ratione *refectionis damnorum ;* et proinde Ordinarius conveniri possit, ad normam can. 1557, § 2 et 1559, § 2, penes Tribunal Sacræ Romanæ Rotæ.

Resp. : *Negative ad utrumque* et ad mentem. Mens est : exclusive competere Sacris Congregationibus co-

[1] Pour tous renseignements, s'adresser à M. l'abbé Joseph Aubert, Secrétaire général, 43, rue Dumont-d'Urville, Paris 16e.

[1] C'est ainsi qu'à certains jours les Cisterciens réformés ont, outre la messe conventuelle *majeure,* une messe conventuelle *mineure.*

[2] Il ne faut pas perdre de vue que les rubriques du Petit Office de la Sainte Vierge ont été primitivement établies en vue de sa récitation chorale intimement jointe à celle de l'office occurrent.

[3] On eût pu consulter la S. C. non seulement sur le maintien de sa décision du 27 février 1883, n. 3752, ad 1, mais sur celui du décret du 30 mars 1886, n. 3659, prescrivant de réciter aussi le *Te Deum* dans le Petit Office de la Sainte Vierge le jour de la fête de S. Joseph. (Cf. *Ami,* 1913, p. 704).

gnitionem tum hujusmodi decretorum, actuum, dispositionum, tum damnorum, quæ quis prætendat ex iis sibi illata esse.

22 maii 1923.

P. Card. Gasparri, *Præses.*
A. Sincero, *Secretarius.*

(*Acta* nº 7, du 1er juillet)

Actes de S. S. Pie XI

I. Constitutions apostoliques. — 1º 21 déc. 1923. Const. *Romani Pontifices* établissant la hiérarchie ecclésiastique chez les Eglises syriennes du Malabar [1] :

...Quapropter Nos, præ oculis habentes egregiam apud Syro-Malabarenses rei catholicæ temperationem, eorumque vere consentaneos christianæ professioni mores, singularem erga Beatissimam Virginem Mariam pietatem, atque in clerum, in Episcopos, præcipueque in hanc Apostolicam Sedem summam observantiam; præhabita sententia dilectorum filiorum Nostrorum S. R. E. Cardinalium Sacræ Congregationi pro Ecclesia Orientali præpositorum, qui unanimiter censuerunt ad ecclesiasticæ hierarchiæ ritus Syro-Malabarici constitutionem tandem deveniendum esse, oblatis precibus annuendum statuimus.

Suppleto igitur, quatenus opus sit, quorum intersit vel sua interesse præsumant, consensu, Apostolicæ potestatis plenitudine, quatuor vicariatus apostolicos Syro-Malabarenses, in totidem sedes residentiales constituimus, quarum unam, *Ernaculamensem* videlicet, ad Ecclesiæ Metropolitanæ gradum et dignitatem evehimus et extollimus, ipsi propterea concedentes, ejusque pro tempore Archiepiscopis, omnia et singula jura, privilegia, honores et prærogativas, quæ ipsis pertinent ex jure communi, et juxta legitimas præscriptiones et legitimas consuetudines Ecclesiæ Syro-Malabaricæ, imprimis vero facultatem pro Archiepiscopis Pallio juxta liturgicas leges utendi, in sacro Consistorio tamen antea postulando.

Tres alias sedes, *Changanacherensem* videlicet, *Trichuriensem* et *Kottayamensem* ad Ecclesiarum Cathedralium gradum et dignitatem pariter evehimus, ipsisque propterea, earumque pro tempore Episcopis, tribuentes jura, privilegia, honores et prærogativas, quæ eisdem competunt ex jure communi et juxta præscriptiones et legitimas consuetudines Ecclesiæ Syro-Malabaricæ. Quas cathedrales Ecclesias, earumque pro tempore Episcopos, suffraganeas constituimus metropolitanæ Ecclesiæ Ernaculamensi.

Limites tum archidiœcesis Ernaculamensis, tum diœcesium Changanacherensis, Trichuriensis et Kottayamensis, iidem erunt ac limites qui hucusque singulis vicariatibus apostolicis, in sedes residentiales modo evectis, proprii erant.

Ad clericorum et fidelium jura et onera quod attinet, ac tum archidiœcesis, tum diœcesium, sede vacante, regimen, aliaque hujusmodi, servanda jubemus quæ sacri canones et legitimæ consuetudines Ecclesiæ Syro-Malabaricæ statuunt ac præscribunt.

Tum Archiepiscopi Ernaculamensis, tum Episcoporum Changanacherensis, Trichuriensis et Kottayamensis cura erit aptiorem ecclesiam in urbibus *Ernakulam, Changanacherry, Trichur* et *Kottayam* eligere, in qua sedes et cathedra, sive archiepiscopalis, sive episcopalis, sit constituenda. Quas proinde ecclesias Nos, ex nunc, ad gradum et dignitatem sive Metropolitanæ sive Cathedralium extollimus; simulque jubemus eas ecclesias, si parochiales fuerint, eamdem etiam in posterum parochialitatem servare.

[1] On lira de très intéressants et édifiants détails sur ces Eglises lointaines, aux royaumes de Cochin et de Travancore (Inde anglaise), dans l'*Annuaire Pontifical catholique* (Paris, Bonne Presse) de 1919, p. 497-513.

2º 16 janvier 1924. Le siège épiscopal des Marses (Italie du sud) est transféré de Pescina à Avezzano, plus central et d'accès plus facile.

3º 1er février. L'évêché de *Bello-Horizonte* (Etat de Minas-Geraès, Brésil), jusqu'alors suffragant de Marianna, est érigé en archevêché et devient la métropole d'une province ecclésiastique qui comprendra aussi les diocèses d'Aterrado, de Guaxupé et d'Uberaba, détachés de la province de Marianna.

II. Lettres apostoliques. — 1º 17 mars 1924. Le sanctuaire de *N.-D. de l'Osier,* près de Vinay, à six lieues de Grenoble, est érigé en basilique mineure. — 2º 15 avril. D'une sous-préfecture civile enlevée au Vicariat apost. du Tche-li sud-ouest, et de cinq sous-préfectures civiles enlevées au Vicariat apost. du Tche-li central, est formée la nouvelle Préfecture apost. de *Lihsien,* confiée aux Lazaristes chinois [1]. — 3º 15 avril. La Préfecture apost. de l'*Uellé occidental* (Congo Belge), confiée aux Prémontrés, est érigée en Vicariat. — 4º 16 avril. A la suite de changement de frontière entre l'Equateur et la Colombie, la partie de la Préfecture apost. de *Caquetà* (Colombie) passée à l'Equateur est rattachée au Vicariat apost. de *Napo* (Equateur), et une partie de ce Vicariat est érigée en la nouvelle Préfecture apost. de *St-Michel du Sucumbios.* — 5º 6 mai. La Préfecture apost. de l'*Uellé oriental* (Congo Belge), confiée aux Dominicains, est érigée en Vicariat.

III. Lettres du Pape. — 1º 12 mai. A Mgr Joseph Mariétan, évêque titulatre de Bethléem et Abbé de St-Maurice d'Agaune (Valais, Suisse), à l'occasion des fêtes pour le 14e centenaire du martyre de S. Sigismond, roi de Bourgogne, et de ses compagnons. — 2º 27 mai. Au cardinal Bégin, archevêque de Québec, le félicitant pour son Synode diocésain tenu en octobre 1923. — 3º 29 mai. Au cardinal Van Rossum, Rédemptoriste, Préfet de la Propagande, pour le cinquantenaire de sa profession religieuse (né en 1854, profès en 1874). — 4º 3 juin. Au comte Hermann Stolberg, Président de la Société de St-Boniface : le Pape loue et recommande les œuvres de ladite Société. — 5º 5 juin. A l'abbé Georges-Laurent Craven, Président de la *Crusade of Rescue* fondée à Londres il y a 65 ans pour secourir les orphelins catholiques des deux sexes, de tous les pays : le Pape loue l'œuvre et la recommande à la générosité de tous. — 6º 5 juin. Au Docteur Gutberlet, protonotaire apostolique, professeur depuis 62 ans au Séminaire de Fulda et qui va quitter sa chaire à 87 ans sonnés : le Pape loue ses travaux et lui souhaite une encore longue et heureuse retraite. — 7º 8 juin. Au cardinal Mistrangelo, archevêque de Florence, pour ses noces d'argent archiépiscopales. — 8º 13 juin. Au cardinal Mendes Bello, Patriarche de Lisbonne, que le Pape charge de présider en son nom le Congrès national eucharistique qui doit avoir lieu à Braga (Portugal) du 1er au 6 juillet. — 9º 13 juin. Au car-

[1] Dans le premier des deux Vicariats désignés ci-dessus on comptait, en 1923, 41 prêtres indigènes et 82.306 chrétiens, et dans le second, 48 prêtres indigènes et 100.209 chrétiens.

dinal Bourne, archevêque de Westminster, à propos du 7e centenaire de l'arrivée des Franciscains en Angleterre, qui sera fêté à Cantorbery le 10 septembre prochain. — 10° A Mgr Gouraud, évêque de Vannes, à propos des fêtes pour le 3e centenaire de l'apparition de sainte Anne d'Auray à Nicolazic.

S. C. du Concile

23 avril 1924. Lettre (en italien) du Cardinal Préfet aux Ordinaires d'Italie sur l'enseignement du catéchisme aux enfants.

S. C. des Rites

1° 28 mai 1924, *Passau* (Bavière). Introduction de la cause du Fr. Conrad de Parzham, frère lai capucin, né le 22 déc. 1818, † le 21 avril 1894.

2° 8 juin, *Coutances*. Décret *de tuto* pour la canonisation solennelle de la Bienh. Marie-Madeleine Postel, fondatrice des Sœurs des Ecoles chrétiennes de la Miséricorde (béatifiée le 17 mai 1908).

3° 8 juin, *Bobbio* ou *Gênes*. Décret recevant les deux miracles requis pour la béatification du Vén. Antoine-Marie Gianelli, évêque de Bobbio (guérison instantanée et parfaite d'une tuberculose pulmonaire au dernier degré ; guérison instantanée et parfaite d'une grave blessure au ventre suivie d'une péritonite aiguë, généralisée et purulente).

S. Rote Romaine

13 juin 1924, *Vicariat apost. du Chan-tong méridional*. La dame Marie Ludanû, de domicile inconnu, est citée devant la Rote pour le 13 octobre en vue du procès en nullité de son mariage.

Diarium de la Cour Romaine

Le samedi 21 juin, S. S. Pie XI a reçu en audience solennelle le Ras Tafari Maconnen, régent d'Ethiopie.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Un paroissien dénonce son curé au Procureur de la République, l'accusant 1° d'avoir fait sortir de l'église un enfant qui piaillait pendant le sermon ; 2° d'avoir, alors que sa conscience le lui ordonnait, fait un mariage qui n'avait pas passé en mairie ; 3° de lui avoir soi-disant extorqué une somme annuelle de 20 f. comme cotisation du Denier du clergé, lui disant que s'il ne les versait pas (il devait normalement, vu sa fortune, en verser 60), les prières dominicales publiques pour sa femme défunte depuis peu ne seraient pas faites.

Il me semble que les deux premiers actes sont incontestablement un acte de juridiction ecclésiastique. Je crois que de même le troisième (bien que j'aie des doutes à ce sujet) et surtout l'application d'une sanction privative de cérémonie, est aussi un acte de juridiction ecclésiastique.

Je crois donc pouvoir conclure que l'individu en question est tombé sous le can. 2334-2°, et a encouru l'excommunication *latæ sententiæ* réservée *speciali modo* au Souverain Pontife.

2° Le même habitant, alors que son curé, devant son attitude, avait crû devoir lui rapporter chez lui ses versements de trois années, et lui en demandait un reçu, a pris son curé par les épaules et l'a mis dehors. Tombe-t-il sous l'excommunication du can. 2343 § 4, pour avoir porté sur un clerc *manus violentas* ?

R. — Ad I. A) Il nous paraît utile d'expliquer ce canon 2334-2°, auquel vous vous référez :

« *Excommunicatione latæ sententiæ speciali modo Sedi Apostolicæ reservata plectunctur :... 2° Qui impediunt directe vel indirecte exercitium jurisdictionis ecclesiasticæ sive interni sive externi fori, ad hoc recurrentes ad quamlibet laicalem potestatem.* »

« Sont frappés de l'excommunication *latæ sententiæ* spécialement réservée au Siège Apostolique,... 2° Ceux qui empêchent, soit directement soit indirectement, l'exercice de la juridiction ecclésiastique, soit du for interne soit du for externe, recourant, pour cela, à quelque puissance laïque que ce puisse être. »

Expliquons chacun des termes.

1. *Qui impediunt*. Le verbe *impedire* s'entend d'un résultat acquis, *effectu secuto*, disent les canonistes. Empêcher, c'est forcer à l'inaction, c'est mettre à l'action d'autrui l'obstacle insurmontable et efficace qui rend impossible cette action. *Impedire*, dit le cardinal d'Annibale *(In Constit. Apostol. Sed.*, ed. v, n. 60), reprenant la doctrine des *Salmanticenses*, et la condensant, à sa manière, en une de ces formules saisissantes dont il a le secret et qui rendent son étude si intéressante, *Impedire est facere ut alius invitus cesset ab opere*. Il faut donc la cessation de l'acte, ou son omission entière, ou son interruption telle que l'acte, bien que commencé, n'arrive pas au complet achèvement sans lequel tout ce qui a été fait ne reste qu'une tentative infructueuse.

En dehors de la signification du mot, qu'il faut d'autant plus prendre ici dans un sens strict que nous sommes en matière *odieuse* de la loi pénale, il y a également le principe général, que, sauf indication contraire (quand le législateur poursuit par exemple la volonté mauvaise du délinquant comme telle), un acte qui n'arrive pas à sa perfection, qui est nul ou inopérant, ne tombe pas sous le coup d'une censure. Ici, le but coercitif est clair : ce n'est pas le recours à la puissance laïque pour empêcher, qui est puni, mais l'empêchement qui, de fait, découle de ce recours efficace. (Voir, can. 2333, une disposition contraire, où le recours lui-même est puni quelle qu'en soit l'issue).

Il faut que la cessation de l'acte soit imposée par quelque violence, par la force d'une puissance supérieure qui contraint la volonté à ne pas agir, ou qui annihile ses moyens d'action. Si l'on amenait quelqu'un, par des prières, des conseils, des exhortations, des promesses, des présents, à ne pas agir, on ne pourrait pas être dit empêcher, mais persuader, tromper ou corrompre. Voyez encore d'Annibale : *Si quis igitur consiliis, prece, fallaciis, utitur, is magis suadere, impetrare, decipere intelligitur quam impedire. (Loc. cit.*, n. 31). Au contraire, agir par violence, par me-

naces, par le commandement, voilà ce qui est empêcher.

2. *Directe vel indirecte.* Empêcher directement, c'est provoquer l'empêchement par un acte accompli sur ou contre la personne même de celui qui ne peut ainsi exercer sa juridiction. Empêcher indirectement, c'est empêcher celui qui a juridiction en agissant sur ses agents, exécuteurs, procureurs, ou sur ses familiers, amis, parents, sur ses biens ou ses intérêts, etc.

3. *Exercitium jurisdictionis ecclesiasticæ.* Il n'est pas toujours facile, dans les cas concrets, de distinguer la puissance de juridiction de la puissance d'ordre. On peut dire, de façon générale, que le pouvoir d'ordre est celui qui s'exerce pour la sanctification des âmes. Les bénédictions, les consécrations, la célébration des offices, sont l'exercice du pouvoir d'ordre. Le pouvoir de juridiction sera alors celui qui a pour but direct l'administration de la société chrétienne. La nomination d'un curé, la punition d'un coupable par une sentence judiciaire ou une censure, sont l'exercice du pouvoir de juridiction. La juridiction est en effet la puissance *publique* de gouvernement. C'est d'elle seule qu'il s'agit dans le canon.

Le terme de juridiction, étant pris ici absolument, sans distinction, désigne ici toute juridiction, la juridiction ordinaire et la juridiction déléguée.

Remarquons enfin l'adjectif *ecclesiasticæ.* La juridiction ecclésiastique, c'est celle qui procède des pouvoirs donnés à la hiérarchie par le Christ, par l'Eglise, par le Pape en tant que souverain spirituel. Empêcher une juridiction temporelle de l'Eglise, à elle confiée par des gouvernements civils, empêcher l'exercice des gouverneurs pontificaux dans les Etats temporels du Pape, ne serait pas commettre le délit spécifié par le canon.

4. *Sive interni sive externi fori.* Encore des mots qui obligent d'interpréter le terme de juridiction dans son acception la plus complète. La juridiction au for interne, on le sait, s'exerce soit au sacrement de pénitence par l'absolution des péchés, soit, ou au sacrement ou en dehors, par certaines dispenses, ou de vœux privés, ou d'empêchements ou peines occultes, ou par des dispenses en général qui n'auront d'effet que pour le for de la conscience.

Quant à la juridiction du for externe, tous les actes en sont ici désignés, soit les manifestations de la juridiction volontaire, comme la promulgation des lois, la fulmination des dispenses ou des censures, la collation des bénéfices ou offices, la mission des prédicateurs, la visite du diocèse, les différentes délégations ; soit les actes de la juridiction contentieuse, les jugements civils, criminels et matrimoniaux.

5. [*Ad hoc*] *recurrentes.* Recourir, c'est demander aide ou appui, ou intervention. Nous avons déjà vu que, dans le cas, le mot *impediunt* exige que cette demande soit efficace, et qu'elle produise un effet d'empêchement de l'exercice de la juridiction. Il faut que l'autorité à laquelle on s'est adressé agisse réellement et que son action empêche de fait la juridiction. Si l'autorité, invoquée, n'agit pas, si son action est impuissante à empêcher l'exercice de la juridiction ecclésiastique, à plus forte raison si elle a refusé péremptoirement d'accueillir le recours, le délit n'existe pas, et la peine par conséquent n'est pas encourue.

Le sens que nous venons de donner du *recours* montre que cet acte peut se faire de bien des manières, soit en demandant simplement aide et protection contre l'exécution d'une sentence d'un juge ou d'une ordonnance de l'Ordinaire ; soit en introduisant une action judiciaire contre un juge ecclésiastique qui envoie une citation sans avoir reçu le pouvoir judiciaire de S. Exc. le garde des sceaux ; etc. La forme de l'acte importe peu, le recours peut se faire par supplique, pétition, dénonciation, etc., etc.

6. *Ad hoc.* Le recours doit avoir *pour but* d'empêcher l'exercice de la juridiction ecclésiastique. Si c'est tout autre motif qui l'occasionne ou l'explique, le délit n'est pas commis, quand bien même l'exercice de la juridiction serait empêché, car dans ce cas l'empêchement n'est que par accident. Dénoncer un juge ecclésiastique en l'accusant d'un crime qui lui vaudra de la prison préventive, par exemple, si l'on entend ainsi l'empêcher pendant un temps d'exercer tel acte de juridiction, c'est commettre le délit puni par le canon. Mais si, en agissant ainsi, on veut simplement lui attirer une vexation, soit vengeance, soit désir seulement de lui jouer un mauvais tour, le délit n'existe pas, car le recours à la puissance publique n'a pas eu lieu dans le but, *ad hoc,* d'empêcher l'exercice de la juridiction ecclésiastique.

7. *Ad quamlibet laicalem potestatem.* Tous ceux qui, dans la société civile et laïque, ont une autorité quelconque sur les citoyens sont désignés par ces termes. Le mot *quamlibet* empêche toute discussion sur la qualité et l'étendue de la *laica potestas.* Cette autorité peut donc être administrative, judiciaire, législative, exécutive, civile ou militaire, peu importe, pourvu que, étant légalement constituée, elle soit l'autorité laïque. L'appel à un simple maire suffira.

B) Nous croyons avoir ainsi rendu claire la signification du canon. Passons maintenant à l'application de cette doctrine aux faits que vous citez.

1. Il y a recours, puisqu'il y a dénonciation ; recours à une puissance laïque, puisqu'il y a recours au Procureur de la République, autorité judiciaire nettement constituée. Mais,

2. Il n'y a pas recours pour empêcher quoi que ce soit, puisque le recours a lieu après les actes contre lesquels il proteste. Il manque donc là un des éléments essentiels du délit.

3. Il n'y a pas recours pour empêcher un acte de juridiction, car les actes que vous énumérez, expulsion d'un braillard, réception du consentement matrimonial, collecte du Denier du clergé, ne sont pas des actes entrant dans la conception

des faits de juridiction que nous avons déterminée. Que deviendrait dans le cas contraire le principe qu'un curé n'a aucune juridiction au for externe ?

4. Enfin, de fait, rien dans les cas cités n'est réellement empêché, puisque tout est terminé quand le recours a lieu. Encore un élément essentiel, celui-là même qui constitue le délit dans son espèce, qui manque.

Vous voyez donc qu'il faut nettement et résolument conclure que le c. 2334-2°, ne peut aucunement s'appliquer aux faits et gestes dudit paroissien.

Ad II. Nous ne croyons pas nécessaire ici d'insister longuement sur le sens du canon 2343. Du reste, une seule expression pourrait donner lieu à explications : *qui manus violentas injecerit.* Pour que ce résultat caractérisé soit atteint, il ne suffira pas qu'il y ait certains agissements, tels que poussées, même violentes, s'ils ne produisent pas de blessures ou résultats semblables (plaies contuses, etc.), au moins indirectement, par exemple par une chute provenant du heurt volontaire et coupable. Il faut au moins des coups, et qui soient capables d'exciter un effet physique, et injuste.

Prendre quelqu'un par les épaules et le mettre dehors, *de chez soi,* où on ne l'a pas attiré, même si le geste est fait sans douceur, mais sans frapper ou blesser le clerc, cela n'est pas suffisant pour mériter la peine très grave de l'excommunication.

De plus, bien des raisons expliquent cet acte, sans recourir au motif indiqué par le c. 15 du 2e concile de Latran (Xe œcuménique, 1139), d'où vient le can. 2343 du Code : *suadente diabolo.*

Avouez, cher confrère, que ce n'est point le diable seul qui dans le cas a fourni l'occasion. Mais nous n'insisterons pas plus qu'il ne faut sur ce point, car vous ne nous interrogez que sur le droit canonique.

Ici non plus, pas d'excommunication.

Q. — 1° Je me rappelle avoir donné l'Extrême-Onction à un malade inconscient. Comme j'étais fatigué (c'était la nuit), j'ai dit à sa femme : « S'il reprend connaissance, faites-lui faire un acte de contrition. » Etais-je obligé de leur dire de revenir me chercher à 10 kilom. en hiver pour entendre sa confession ?

2° Une autre fois, j'ai donné l'Extrême-Onction à une personne venant de mourir et j'ai oublié de lui donner l'absolution. Je m'en suis aperçu au presbytère. Etais-je obligé de retourner la lui donner ? C'était une très bonne personne.

3° Parfois j'oublie de dire les actes de foi, espérance et charité et contrition aux malades inconscients ou à ceux qui viennent de mourir, avant de leur donner l'absolution. Suis-je obligé de redire ces actes et de leur redonner l'absolution ?

Vous m'obligeriez en me disant ce qu'il y a à faire dans des cas semblables. Quel cas peut-on faire des distances, de la température, etc. ?

Est-ce que n'importe qui, bien instruit des choses de la religion, ne peut pas aider suffisamment un mourant à faire un acte de contrition parfaite, quand il y aurait péril de mort pour le prêtre d'y aller ?

R. — Avant de répondre directement aux questions, quelques préliminaires sont nécessaires.

Nous avons déjà eu l'occasion de parler dans l'*Ami* des circonstances exceptionnelles dans lesquelles se trouvent souvent les missionnaires relativement à l'administration des derniers sacrements aux malades, tant en raison des distances considérables qu'ils peuvent avoir à franchir pour se rendre auprès d'eux, que des difficultés des chemins à travers la brousse, les marécages, la neige, etc., selon les lieux. (Voir *Ami* 1922, p. 50).

a) A ne considérer que les inconvénients qu'il peut y avoir pour le prêtre lui-même à se tenir en tout temps à la disposition de ceux dont il a la charge, pour leur procurer les secours religieux dans les cas surtout de *nécessité extrême,* c'est-à-dire dans un danger imminent de mort et de damnation éternelle, tous les théologiens sont d'accord pour dire qu'il doit passer par-dessus tous les risques temporels personnels, même celui de la vie, pour aller au secours de l'âme qui va paraître devant Dieu et la réconcilier, s'il le peut, avec le ciel, avant qu'elle ne sorte de ce monde. Il ne peut, en effet, y avoir de comparaison entre les fatigues, les dangers, le péril même de mort que peut avoir à affronter le pasteur, et le salut de l'âme qu'il est chargé d'office d'assurer autant qu'il le peut, lorsque cette âme se trouve dans une nécessité urgente, à laquelle il est moralement sûr de pouvoir remédier.

L'obligation, d'après tous les auteurs, diminue de gravité : et si le danger de mort est moins pressant, et si le malade a moins besoin du secours du pasteur pour se préparer à la mort ; de même, s'il n'y a qu'une chance minime ou que le pasteur puisse arriver à temps, ou qu'il puisse obtenir quelque chose du mourant, vu sa situation particulière.

D'où il faut conclure, toujours en s'en tenant à cette seule considération du danger de damnation éternelle dans lequel se trouve actuellement un homme sur le point de mourir, et des risques que le prêtre appelé pour l'assister peut courir dans ses biens, sa santé ou même sa vie, que :

1° En cas de danger *extrême* de damnation, dans lequel se trouve une âme en mauvais état et *absolument incapable* de se disposer à la mort et sans qu'une autre personne puisse l'y aider, le prêtre doit aller à son secours, quel que soit le mal physique auquel il s'expose : fatigue excessive, danger de grave maladie, même danger très prochain de mort, parce qu'il s'agit du salut d'une âme que la présence du prêtre peut seule procurer.

Le curé y est tenu *en justice ;* tout autre prêtre, à son défaut, y serait tenu *en charité.*

2° Il faut dire la même chose de la nécessité *quasi-extrême,* c'est-à-dire telle qu'il est *moralement impossible* au moribond de s'en tirer lui-même ou d'en être tiré par un autre que le curé, bien que, à la rigueur, la chose soit possible. (Voir Capello, *De Sacram.*, t. 1, n. 67).

Beaucoup d'auteurs ne distinguent pas entre ces deux espèces de nécessité : *extrême* et *quasi-extrême,* sans doute parce que, pratiquement, il est très difficile d'apprécier la différence entre elles, et parce que, quand il s'agit de la damnation imminente à faire éviter à quelqu'un, l'*impossibilité*

morale où il est de l'éviter sans le secours du curé est bien suffisante pour motiver la conclusion que tous les auteurs énoncent comme nous l'avons fait ci-dessus.

3° En cas de nécessité *grave* mais non *extrême*, c'est-à-dire telle que le moribond, s'il n'est pas secouru par le curé, se trouve dans un péril *probable* de damnation (ce qui est le cas communément pour tous ceux qui sont en état de péché, ou dans un danger prochain d'y retomber), le curé est tenu d'aller au secours de ces sortes de personnes, même en s'exposant à subir de notables dommages ; mais il n'est pas obligé, dans ces cas, d'affronter un danger certain de mort.

Encore faut-il, pour que l'obligation dans tous les cas susdits reste avec sa rigueur absolue, que le curé ait la *certitude morale* ou une *espérance vraiment fondée* que son ministère sera utile ; car s'il avait la certitude morale ou qu'il arrivera trop tard, ou qu'il sera repoussé, etc., il est clair qu'il n'y aurait plus obligation rigoureuse pour lui de s'exposer à un péril grave et prochain de mort.

Pour juger donc de la rigueur de l'obligation dans un cas donné, il faut tenir compte, à la fois, et du danger que court le moribond de se perdre, et de l'espoir qu'a le prêtre de procurer son salut en allant à son secours.

Jusqu'ici la question n'a été envisagée qu'au seul point de vue du danger particulier que court le moribond, si les sacrements nécessaires de *nécessité de moyen* ne lui sont pas administrés, et des inconvénients personnels que peut avoir à redouter le ministre responsable en allant à son secours.

b) Beaucoup d'auteurs s'en tiennent à cette seule considération. Mais il y en a une autre, peut être plus importante encore, énoncée simplement par quelques-uns, en passant, et qui mérite cependant qu'on s'y arrête, surtout quand il s'agit de curés ou quasi-curés qui ont à administrer des districts immenses et à subvenir aux besoins spirituels de nombreux chrétiens dispersés souvent à de grandes distances.

Ces curés ou quasi-curés ont à tenir compte tout particulièrement des besoins de *toute* leur chrétienté et ne doivent pas s'exposer, pour vouloir à tout prix assurer le salut d'un seul, à compromettre celui de plusieurs autres, ou même à voir leur chrétienté tomber dans l'ignorance et l'indifférence, parce que toujours courant à la recherche des âmes en danger, ils laisseront les autres sans instruction, les enfants sans catéchisme, tous sans messe, etc.

Et puis, si par ses courses incessantes auprès des moribonds, le curé ruine sa santé, il arrivera, hélas ! trop souvent, qu'il ne pourra pas être remplacé et que la chrétienté, aussi bien les mourants que les autres, restera abandonnée peut-être pour longtemps, tandis qu'en accomplissant raisonnablement son ministère, le missionnaire aurait pu le poursuivre encore de longues années et, en définitive, procurer le salut d'un nombre d'âmes incomparablement plus considérable.

Il ne s'agit plus ici, on le voit, des inconvénients *personnels* que peut avoir à subir le curé ou le quasi-curé, mais bien des devoirs divers qui lui incombent en même temps et qu'il doit concilier entre eux, de la manière la plus utile à l'ensemble de son troupeau, car le bien commun doit passer avant le bien particulier de tel ou tel.

Que le curé ou quasi-curé sacrifie, une fois en passant, le bien *non nécessaire* de l'ensemble pour le bien particulier *nécessaire* d'un mourant (comme serait : la privation de la messe un jour d'obligation, la remise à plus tard d'une confession non obligatoire pour un groupe notable de personnes, l'omission d'une instruction annoncée pour tel jour et pour laquelle se sont réunis de loin de nombreux fidèles), passe encore. Mais si cela devait se renouveler souvent, il est clair qu'il vaudrait mieux abandonner un mourant à la miséricorde de Dieu que causer un tel désordre dans le troupeau tout entier, au grand détriment de l'ensemble, c'est-à-dire souvent de milliers de chrétiens qui iront à la dérive, sans compter les catéchumènes qui ne seront plus instruits et les enfants qui croupiront dans l'ignorance.

Nous disons : *abandonner à la miséricorde de Dieu un moribond,* car il n'est pas croyable que le moribond faisant lui-même ce qu'il peut, en appelant le prêtre ou en le désirant, ne reçoive pas les grâces dont il a besoin pour se mettre en bon état, si c'est vraiment pour le bien du troupeau que le pasteur ne va pas au secours de cette brebis plus nécessiteuse.

Il est assez rare, en effet, pratiquement, qu'un adulte qui a été instruit de la religion soit dans l'impuissance de produire un acte de contrition lorsqu'il se trouve sur le point de mourir, si vraiment il a le désir de mourir chrétiennement. Très rares aussi seront les cas où il n'y aura personne, dans l'entourage du mourant, en état de lui suggérer cet acte et de l'aider à le produire, à défaut du prêtre retenu loin de lui par ses autres devoirs.

Que les catéchistes soient instruits de la manière d'aider les mourants à bien mourir ; que les chrétiens soient aussi prévenus du devoir de charité qu'ils ont à remplir auprès d'un moribond en l'aidant à se préparer à paraître devant Dieu ; et les cas où la présence du curé serait indispensable se présenteront très rarement.

Ce sont ces considérations qui, en raison de la rigueur du climat, de l'affaiblissement général des santés, et de l'excès de travail qui incombe par ailleurs aux missionnaires, ont amené les Supérieurs des missions du Congo Belge, réunis en assemblée générale, à formuler la règle suivante :

« Il n'y a plus obligation de conscience pour un missionnaire d'aller administrer un malade : *le jour,* quand il y a, aller et retour compris, plus de quatre heures ; *la nuit,* plus de deux heures de marche à pied ; dans le cas où l'on fait usage d'un hamac ou d'une pirogue, dès que le voyage, aller et retour, dépasse une demi-journée ; si l'on se sert d'une bicyclette ou d'une monture, quand le voyage lui-même, aller et

retour, devrait durer au delà de trois heures. Cette distance peut encore être diminuée par suite de difficultés ou d'obstacles spéciaux.

« On ne parle ici que d'obligation de conscience, et non de ce qu'il convient de faire ou de ce qu'on peut faire. Un missionnaire peut toujours aller administrer un malade, quand en le faisant il n'expose pas sa santé d'une manière sérieuse et quand son absence ne devra pas être l'occasion d'un dérangement grave dans les œuvres de la mission. » (Missions Cath. du Congo Belge, *Inst. aux Missionnaires)*.

Nous citons cette réglementation non point comme une norme fixe à suivre partout, — car les circonstances et conditions peuvent varier beaucoup d'une mission à l'autre, et il faut en tenir compte pour déterminer ce qu'il est opportun de faire, — mais à titre d'indication sur la manière dont il convient de tenir compte du bien général d'une chrétienté, quand il s'agit de préciser l'obligation de ceux qui en ont la charge relativement à l'assistance à donner aux moribonds.

* * *

Après ces préliminaires un peu longs, mais nécessaires pour bien saisir les solutions qui vont être données, passons à l'examen des cas exposés.

Ad I. Il aurait été très utile de préciser un peu mieux la situation, au point de vue de la vie chrétienne, du malade sans connaissance auquel vous avez donné l'absolution et l'extrême-onction, pour qu'il fût possible de juger de l'urgence d'une seconde visite, au cas où ce moribond aurait repris connaissance. Cette urgence, en effet, peut être plus ou moins grande selon que le moribond est bon ou mauvais chrétien, pratiquant ou ne pratiquant pas, confessé depuis très peu de temps ou étant resté longtemps sans approcher des sacrements : tout cela est à peser avant de se prononcer.

La parole dite à sa femme : « S'il reprend connaissance, faites-lui faire un acte de contrition, » suppose que ce n'était pas un méchant homme et que son salut n'était pas très gravement compromis. Ce n'est cependant qu'une hypothèse, dont vous seul pouvez juger en connaissance de cause.

a) Si donc vous aviez une sérieuse probabilité des bonnes dispositions du moribond, sans espoir fondé qu'il pût reprendre connaissance, et si, d'autre part, votre fatigue était telle qu'un second voyage de 20 kilomètres, aller et retour, au milieu des neiges du Canada, constituât pour vous un sérieux danger de compromettre votre santé et votre vie, vous auriez pu, à la rigueur, vous contenter de ce que vous aviez fait et de la recommandation faite à la femme, parce que, dans ce cas et avec toutes ces circonstances, le moribond ne semblerait plus être dans une *nécessité vraiment grave* obligeant le curé *cum tanto incommodo* à revenir auprès de lui immédiatement.

Nous disons : *à la rigueur,* parce qu'il eût été au moins plus prudent de ne pas se contenter de dire à la femme de faire faire un acte de contrition à son mari moribond si sommairement administré s'il recouvrait sa connaissance, mais d'ajouter que si alors il déclarait avoir absolument besoin de voir le prêtre, on prévienne celui-ci pour qu'il puisse prendre ses mesures en conséquence.

La présomption favorable sur les bonnes dispositions du moribond pourrait fort bien, en effet, ne pas répondre à la réalité, et si cette réalité révélait malheureusement un état d'âme tout autre que celui qu'on avait cru pouvoir présumer avant toute manifestation orale du malade, il est clair que la *nécessité grave* où il serait de recevoir la visite du curé ne faisant plus doute, le curé ne pourrait plus s'autoriser des inconvénients d'un nouveau voyage de 20 kilomètres dans la neige, pour se croire dispensé de retourner auprès de lui.

Nous supposons, dans cette dernière conclusion, que le bien commun de la chrétienté n'interdit pas à notre correspondant le surcroît de fatigue qu'il serait obligé de s'imposer pour aller une seconde fois auprès dudit mourant se trouvant dans une *nécessité grave.*

b) Si, au lieu de pouvoir présumer de bonnes dispositions de la part du mourant administré sans connaissance, vous étiez obligé par ses antécédents de le juger mal disposé et par conséquent dans un danger *extrême* ou au moins *très grave* de damnation, il est bien évident que ce que vous avez fait pour lui, dans cette première visite, ne pouvait guère vous laisser espérer que le danger de damnation eût été écarté. Dès lors, le devoir de retourner auprès de lui, s'il reprenait connaissance et paraissait pouvoir vivre assez longtemps pour que vous puissiez arriver jusqu'à lui une seconde fois, existerait dans toute sa rigueur et, malgré la distance, la fatigue et la neige, vous ne pourriez vous estimer dégagé de toute grave responsabilité, sauf toujours une impérieuse nécessité de bien commun, qui ne paraît pas vraiment s'imposer dans les circonstances du cas, tel qu'il est présenté.

Ad II. L'extrême-onction est plus sûrement profitable que l'absolution sous condition, quand il s'agit de moribonds sans connaissance ou bien de ceux qui viennent de rendre le dernier soupir ; et cela, parce qu'elle n'exige pas plus de dispositions de la part du sujet que l'absolution à recevoir, et parce que, d'autre part, la validité de l'absolution est fort douteuse dans ces cas où la personne ne peut faire, d'une manière sensible, aucun des actes que beaucoup d'auteurs tiennent pour matière du sacrement de pénitence.

Dans ces conditions, il est difficile de vous tenir pour obligé à retourner auprès de la personne déjà morte à laquelle vous avez administré l'extrême-onction, pour lui donner l'absolution. L'étonnement que pourrait causer une nouvelle intervention, en apparence peu justifiée, peut être même un motif de l'omettre, alors qu'il est tout à fait problématique que l'absolution donnée dans de telles conditions puisse être véritablement utile.

Tout au plus pourrait-il être expédient, en pareil cas, tant pour montrer de la sympathie à la famille que pour secourir le prétendu mort s'il était revenu, se présenter pour avoir de ses nouvelles et

lui donner une absolution sous condition, si la mort apparente ne remontait pas trop loin. Mais, encore une fois, nous ne pensons pas qu'on puisse en faire une obligation rigoureuse.

Ad III. En ne disant pas vous-même les actes de foi, d'espérance, de charité et de contrition devant les malades sans connaissance ou qui viennent de rendre le dernier soupir, vous n'allez contre aucune prescription positive, car une telle récitation n'est prescrite nulle part.

Ce que le bien des âmes demande alors, c'est surtout de les exhorter à se repentir de leurs péchés, ce qui inclut les actes de foi, d'espérance et au moins d'attrition, auxquels il est bon de joindre le motif de la contrition parfaite ou de charité, avant de leur administrer l'extrême-onction ou de leur donner l'absolution sous condition : car ces actes les préparent, s'ils entendent ce qui leur est ainsi recommandé ou suggéré, à recevoir dans de bonnes conditions les sacrements, ce à quoi ils ne pensaient peut-être pas et ne penseraient pas sans cette exhortation. Mais cela fait, il ne peut être évidemment qu'utile de les aider à produire ces actes en les récitant soi-même, après les avoir invités à s'unir d'intention à cette récitation.

Quant à la possibilité, pour tout chrétien instruit des vérités de la religion, d'exciter un mourant à faire un acte de contrition parfaite, la grâce de Dieu aidant, et de l'amener à se remettre ainsi en grâce avec Dieu, si malheureusement il n'y était pas, personne ne peut raisonnablement la contester.

Mais cette possibilité et l'assurance même que, vu son entourage qu'on connaît, tel moribond déterminé recevra des siens ou des voisins l'assistance que les bons chrétiens peuvent donner en pareil cas, n'enlèvent rien à l'obligation qui *ex officio* incombe au curé de se rendre auprès des malades gravement atteints, pour les aider à paraître devant Dieu, surtout quand il y a tout lieu de croire que ces moribonds ont un réel besoin des sacrements parce qu'ils seraient en état de péché. L'acte de contrition parfaite ou de charité, avec le vœu du sacrement, supplée sans doute le sacrement lui-même, quand celui-ci ne peut être reçu. Mais le ministre du sacrement ne peut avoir le droit de compter sur cette suppléance pour se croire dispensé d'intervenir ; sans cela, les derniers sacrements bientôt ne seraient plus administrés que quand il plairait au curé de se déranger, même quand il serait à l'abri de tous risques sérieux, puisqu'il n'y aurait plus obligation rigoureuse d'administrer ces sacrements, dès qu'on pourrait se promettre une telle suppléance !

Il faut donc conclure que la probabilité sérieuse d'une telle suppléance, ou même sa certitude morale, n'enlèvent rien, par elles-mêmes, à la grave obligation qui incombe au ministre des sacrements d'assister les mourants en danger de mort éternelle, malgré les inconvénients qu'il peut y avoir pour lui à se rendre auprès d'eux : les sacrements étant le moyen normal et obligatoire pour le moribond de se préparer à paraître devant Dieu, il y a pour le ministre des sacrements un devoir corrélatif et rigoureux de les lui administrer, selon les règles tracées dans les observations dont nous avons fait précéder la solution des cas proposés.

Rien de mieux assurément que d'instruire les fidèles de la manière dont ils doivent assister les mourants en l'absence du prêtre ; mais on ne peut évidemment compter là-dessus pour se croire dispensé du grave devoir qui incombe aux ministres de l'Eglise d'assister leurs ouailles à la mort.

Q. — 1° Le canon 1099, § 2, dispense de la *forme catholique* du mariage les enfants de non catholiques baptisés dans l'Eglise catholique, mais élevés dès l'enfance dans l'infidélité, s'ils contractent mariage avec un non catholique.

Cette dispense entraîne-t-elle celle de la disparité de culte pour un enfant baptisé v. g. *in articulo mortis* par un catholique, et qui revenu à la santé et élevé dans le paganisme, se marie avec une infidèle ? Le canon 1070, § 1, paraît affirmer le contraire, tandis qu'il n'a pas l'air d'atteindre un protestant, baptisé et élevé dans le protestantisme, qui se marierait avec une païenne.

2° Le canon 1016 dit que *tous les baptisés*, quant au mariage, sont soumis au droit canonique. Faut-il en conclure *qu'à moins d'exception expresse*, tous les baptisés, soit acatholiques, soit élevés en dehors de l'Eglise catholique, sont liés par tous les empêchements de droit ecclésiastique (v. g. de consanguinité au 2e ou 3e degré collatéral, d'affinité), de sorte que les mariages contractés en dehors de l'Eglise catholique avec empêchement dirimant de droit ecclésiastique sont invalides, bien que les contractants ne soient pas tenus à la forme catholique ?

R. — Ad I. La question ici posée ne manque pas d'intérêt pour les pays de missions. Elle peut même se poser dans nos milieux civilisés où, pour une raison ou pour une autre, il arrive que des enfants nés de parents non catholiques et baptisés dans l'Eglise catholique sont ensuite élevés dans l'erreur ou sans religion.

Elle ne paraît pas cependant avoir préoccupé les commentateurs du nouveau Code, qui généralement ne l'abordent pas, au moins ceux que nous avons pu consulter. Nous n'en connaissons qu'un qui la pose expressément et la résoud dans le sens de l'affirmative.

Le P. Michel, dans la 5e édition de l'ouvrage plusieurs fois recommandé par l'*Ami : Ce qu'il y a de plus pratique, etc.* [1], émet en effet le sentiment que les enfants dont il s'agit ici et que le canon 1099, § 2, exempte de la forme canonique du mariage, pourvu qu'ils contractent avec un non catholique, baptisé ou infidèle, doivent bénéficier, dans ce dernier cas, de la dispense de la disparité de culte, bien que mention ne soit pas faite d'eux dans le canon 1070. Il en donne pour raison que la concession à eux faite par le canon 1099 serait illusoire et de nul effet, s'ils n'étaient point par là-même

[1] *Ce qu'il y a de plus pratique pour le prêtre dans le nouveau Code canonique*, par le P. Michel, des Pères Blancs ; 5e édit. 1924 ; un vol. gr. in-8 de XVI-416 p., franco 11 f. 50 ; en vente chez l'auteur, à la Maison-Mère des Pères Blancs, Maison-Carrée (Alger).

dispensés de la disparité de culte. (Voir nos 287 et 314).

Cette raison nous paraît concluante, car on ne peut supposer qu'en exemptant ces enfants, catholiques de droit en vertu de leur baptême, mais en fait hérétiques, schismatiques, païens ou areligieux sans qu'il y ait eu de leur part aucune faute, de la forme canonique du mariage quand ils se marient avec une personne non catholique, baptisée hors de l'Eglise ou non baptisée, l'Eglise n'ait eu pour but de légitimer l'union qu'ils contracteraient ainsi de bonne foi. Or cette union resterait quand même *invalide,* s'ils n'étaient dispensés *ipso facto* de la disparité de culte et assimilés ainsi aux non catholiques qui, quoique baptisés en dehors de l'Eglise et malgré la validité de leur baptême, ne sont plus soumis à l'empêchement de la disparité de culte.

Sauf meilleur avis, nous pensons qu'on peut s'en tenir prudemment à cette solution.

Si l'on objectait contre : que le dernier alinéa du § 2 du canon 1099 (qui concède à ces baptisés dans l'Eglise catholique nés de parents non catholiques et élevés ensuite dans l'hérésie, le schisme, l'infidélité ou en dehors de toute religion, de se marier sans observer la forme canonique du mariage quand ils se marient avec une personne non catholique) n'énumère pas les deux catégories de non catholiques, c'est-à-dire les baptisés et les non baptisés, comme dans la première partie de ce même paragraphe : d'où l'on pourrait conclure que l'Eglise n'entend pas les exempter de la forme canonique, ni par conséquent de la disparité de culte, quand ils se marient avec une personne infidèle, parce que le mot *acatholique* désigne dans son sens propre les baptisés non-catholiques plutôt que les non-baptisés ; — il est facile de montrer qu'une telle interprétation ne peut être admise.

D'une part, en effet, dans le Code, le terme *acatholique* est pris toujours dans son sens général pour toute personne non-catholique, qu'elle soit ou non baptisée. Cela suffit abondamment pour rejeter la restriction que voudrait introduire l'objection et, par conséquent, pour enlever à celle-ci toute valeur.

D'autre part, comment supposer raisonnablement que, dans un même paragraphe, le législateur ait voulu employer le même terme *essentiel au sens de la loi,* dans deux acceptions différentes, sans rien dire qui puisse permettre de distinguer ce double sens ? Une telle manière de procéder ne se conçoit pas.

L'objection n'a donc ni ne peut avoir aucune valeur.

Ad II. Il est très vrai, en effet, ainsi que l'indique très nettement le canon 1016, que tous les *baptisés,* sujets de l'Eglise de par le seul fait de leur baptême, même les hérétiques, sont soumis à tous les empêchements de droit ecclésiastique dont le droit lui-même ne les exempte pas. Cela ressort encore du canon 1038, § 2, qui ne fait aucune restriction. Le fait même que le canon 1099 exempte expressément les baptisés non-catholiques de la forme canonique du mariage, et le canon 1070 de la disparité de culte, prouve que, quand cette exemption n'existe pas, ils sont soumis, comme les catholiques eux-mêmes, aux empêchements de droit ecclésiastique.

Le mariage contracté par eux avec un de ces empêchements serait donc *nul,* malgré leur erreur de bonne foi.

LITURGIE

Q. — La coutume presque universelle est de placer, pour les saluts du Saint-Sacrement, des chandeliers ou des candélabres, avec des vases ou même des pots de fleurs, sur la table de l'autel, en plus des chandeliers et des fleurs qui ornent déjà le gradin. Je l'ai vu pratiquer en particulier dans une chapelle dont l'autel principal était fixe, et donc où lesdits candélabres et vases étaient placés sur la pierre sacrée, non toutefois devant le tabernacle.

L'*Ami* a déclaré que la vraie place des fleurs à l'autel est entre les chandeliers, sur le gradin. Mais *quid* si le gradin ne supporte pas un nombre de chandeliers plus grand que d'ordinaire, alors que douze au moins sont requis pour l'exposition du Saint-Sacrement ?

J'ai même vu, pendant la célébration de la messe basse, des chandeliers placés sur la table de l'autel, et non sur le gradin. Ce qui est permis *intra missam* doit l'être à plus forte raison *extra missam,* v. g. pour les saluts du Saint-Sacrement, du moins en ce qui concerne les candélabres...

Que pense de tout cela le bienveillant *Ami* ?

R. — I. Les chandeliers où brûlent les deux cierges prescrits pour la messe basse peuvent être placés ou bien sur la table même de l'autel, vers le fond, ou bien sur le petit gradin qui s'élève généralement à cet endroit. (S. R. C., 5 déc. 1891, n. 3759, ad 2 ; cf. *Ami* 1924, p. 447).

Mais autre chose est disposer ainsi le luminaire liturgique à sa place normale, autre chose est encombrer de chandeliers et de candélabres, fussent-ils uniquement garnis de cierges ou de bougies de cire [1], la majeure partie de la table de l'autel. Un tel encombrement n'est conforme ni à la pratique romaine, ni à l'esprit de la liturgie. (Cf. *Ami* 1923, p. 206).

Aussi, pour l'exposition publique du Saint-Sacrement, pendant toute la durée de laquelle il faut au moins douze cierges de cire allumés à l'autel (S. R. C., 8 févr. 1879, n. 3480 ; Benoît XIV, *Instit. XXX,* n. 17), on mettra les chandeliers supplémentaires sur le gradin où se trouvent déjà les six chandeliers formant l'ornementation habituelle du maître autel [2]. (Cf. *Instr. Clem.*, § VI). Quelques-uns des cierges requis pourraient, il est vrai, être portés par des bras fixés aux angles antérieurs ou sur les côtés du trône de l'exposition. (S. R. C., 12 juillet 1892, n. 3780, ad 4).

II. Quand les fleurs sont permises à l'autel, leur place régulière est entre les chandeliers qui sont

[1] L'emploi de bougies de stéarine ou d'ampoules électriques, même dans le seul but d'augmenter l'éclat de l'illumination, n'est jamais permis qu'en dehors de l'autel. (Cf. *Ami* 1923, p. 207 et 682 ; 1924, p. 226, 352 et 447).

[2] Pour cela, on supprimera au besoin les vases de fleurs, dont la présence n'est nullement nécessaire.

rangés à droite et à gauche de la croix. (Cf. *Ami* 1911, p. 672 ; 1923, p. 768).

Or, remarque le P. Hægy, « sous le nom de fleurs on ne peut pas comprendre des plantes en pots. » Il suffit, en effet, de se rappeler ce qu'est l'humus où plongent les racines de ces plantes, pour reconnaître aussitôt combien il serait inconvenant de mettre celles-ci sur l'autel, à quelque place d'ailleurs que ce fût.

D'aucuns ont imaginé, pour les jours où le Saint-Sacrement est exposé, de dresser sur l'autel, en guise de bouquets, des gerbes d'épis de froment. Etrange parure ! contre laquelle s'élèvent à bon droit les *Ephemerides liturgicæ* (1917, p. 102) : « Quid hoc, nisi expositio agraria, potiusquam augusti Sacramenti veneratio ? »

III. La Bruyère s'étonnait de voir « la décoration souvent profane » de certaines églises, particulièrement à l'occasion « de ce qu'on appelle dans le monde un beau salut. » Depuis, l'abus n'a fait que grandir [1]. Aujourd'hui, sous prétexte d'orner l'autel, on s'ingénie à le transformer en parterre de fleurs ou en étalage d'appareils d'éclairage [2]. N'est-ce pas le dépouiller en quelque sorte de son caractère sacré ?

Appliquons-nous donc à parer l'autel pour Dieu et conformément aux saines traditions liturgiques : le respect des choses saintes et le bon goût ne pourront qu'y gagner.

Q. — Là où les acolytes font défaut, est-il absolument requis, nonobstant une coutume contraire quasi-générale, d'allumer deux cierges sur de grands chandeliers posés sur le pavé aux deux côtés de l'autel, pendant les vêpres avec encensements et pendant le salut donné avec l'ostensoir ? Ou bien est-on excusable de ne pas s'en tenir à la réponse donnée par l'*Ami* en juillet 1911, p. 654 ?

R. — I. Pour une simple bénédiction du Saint-Sacrement donnée avec le ciboire, — et donc *a fortiori* pour la cérémonie de l'exposition et pour celle de la bénédiction du Saint-Sacrement dans l'ostensoir, — il faut régulièrement, outre le luminaire exigé à l'autel, au moins deux cierges ou flambeaux de cire portés par des clercs en surplis. (Benoît XIV, *Instit. XXX*, n. 23).

Si, comme il arrive parfois dans les petites églises rurales, il n'y a pas de porte-flambeaux, on y supplée en allumant deux cierges sur de grands chandeliers placés à terre de chaque côté de l'autel. (Gardellini, *in Instr. Clem.*, § VI, n. 9). Faute de mieux, on pourrait alors se contenter de mettre ces cierges dans des chandeliers d'acolytes ou dans des chandeliers empruntés à un autel latéral.

Dans le cas, — d'ailleurs peu vraisemblable, — où l'on n'aurait pas même de ces chandeliers, on devrait, d'après Gardellini, s'abstenir de donner la bénédiction du Saint-Sacrement avec le ciboire [1]. A plus forte raison ne serait-on pas autorisé à la donner avec l'ostensoir.

II. La principale fonction des acolytes céroféraires aux vêpres solennelles ordinaires est de se tenir au chœur, avec leurs chandeliers, près du célébrant chaque fois que celui-ci doit lire à haute voix quelque partie de l'office, v. g. le capitule et les oraisons. (Cf. *Cérém. des Ev.*, l. II, c. III, n. 9 et 13). C'est précisément parce qu'ils n'ont point à remplir de fonction de ce genre durant toute la première partie des vêpres, qu'ils éteignent leurs cierges en arrivant à l'autel *(ibid.*, n. 2) [2]. On comprend dès lors que deux cierges restant allumés auprès de l'autel pendant les vêpres solennelles ne sauraient en aucune façon suppléer aux acolytes céroféraires.

Un prêtre en chape présidant les vêpres doit être accompagné de deux acolytes céroféraires et d'un thuriféraire. A défaut d'un nombre suffisant de clercs, on chante les vêpres sans que l'officiant ait la chape et sans encensements [3].

Q. — 1° Dans un asile de Frères de St-Jean-de-Dieu, nous sommes deux aumôniers. Chaque dimanche, l'un de nous chante la messe, et l'autre fait le prône. Or, à notre arrivée, nous avons trouvé établi l'usage d'asperger et d'encenser le prieur avant celui des aumôniers qui est dans sa stalle. Que penser de cette pratique ? Est-elle légitime ? Doit-on la continuer ou la supprimer ?

2° On m'a dit qu'un sermon, une allocution, donne droit à une bénédiction du Saint-Sacrement. Que penser de ce dire ? Je ne trouve rien à ce propos ni dans le *Codex*, ni dans le P. Hægy.

3° Dans le *Liber usualis missæ* édité par les Bénédictins de Solesmes et approuvé, au titre IV du *De ritibus servandis in cantu missæ (ex proemio Vaticanæ editionis)*, on lit : « Tempore paschali, omittitur *Graduale* et ejus loco dicitur *Alleluia, alleluia,* cum versu, ut supra » (c'est-à-dire comme en dehors du temps pascal). « Sequitur statim unum *Alleluia,* quod ab uno vel duobus inchoatum usque ad neuma absque repetitione absolvitur ab omnibus. »

Cette dernière phrase signifie-t-elle que l'*Alleluia* qui précède le second verset se chante avec le neume ? ou bien doit-on réserver le chant du neume pour la fin, c'est-à-dire pour le moment où l'on reprend l'*Alleluia* après ce verset ?

R. — Ad I. Sauf privilège spécial que nous ignorons, un prieur de Frères de St-Jean-de-Dieu ne saurait prétendre au droit d'être aspergé et encensé avant des prêtres en habit de chœur, et la coutume ne saurait suffire par elle-même à légitimer semblable prétention. Toutefois, il sera sage de n'entreprendre qu'à bon escient une réforme sur ce point.

Ad II. Dans les églises et chapelles où l'on a la

[1] Il n'est malheureusement pas rare chez nous de voir le chœur et le sanctuaire prendre, pour la célébration des *grands* mariages, l'aspect d'une salle de bal. (Mgr Isoard, *Le système du moins possible....* p. 34 et 293).

[2] Cf. *Ami* 1924, p. 447, col. 1, note 2.

[1] « Si et hi [duo cerei] etiam non habeantur, ut in ruralibus pauperrimis ecclesiis sæpenumero contingit ? Hoc in casu nullimode concedenda erit ab locorum Ordinariis licentia extrahendi sacram Pyxidem e tabernaculo, non obstante quacumque consuetudine in contrarium : expedit namque ne fiat, quod decenter fieri non potest. » (Gardellini, *loc. cit.)*

[2] Toutefois, ils n'éteindraient pas leurs cierges si le Saint-Sacrement était exposé à l'autel du chœur.

[3] La réponse donnée par l'*Ami* le 13 juillet 1911, p. 654, est à préciser et à modifier au besoin dans le sens de la solution donnée aujourd'hui.

faculté de conserver le Saint-Sacrement, la bénédiction peut être donnée avec le ciboire pour toute cause raisonnable et sans qu'il soit besoin de l'autorisation préalable de l'Ordinaire. *(Codex,* can. 1274, § 1).

Il n'en est pas de même de la bénédiction du Saint-Sacrement avec l'ostensoir. Si l'on excepte la Fête-Dieu et son octave, cette bénédiction ne saurait être donnée, même dans une église de religieux exempts, sans une permission dûment accordée par l'Ordinaire du lieu. *(Ibid.;* cf. *Ami* 1923, p. 400). Cette permission a-t-elle été accordée chez vous à l'occasion des prédications, et à quelles conditions l'a-t-elle été ? Voilà ce qu'il vous faut savoir.

Ad III. Au temps pascal, entre les deux versets alléluiatiques qui suivent l'épître, les chantres chantent *Alleluia.* Le chœur ne reprend pas alors cet *Alleluia,* mais il en module seulement le neume. Tel est sans aucun doute le sens obvie de la dernière partie de la rubrique du graduel au sujet de laquelle vous consultez l'*Ami.* Telle est aussi la pratique des églises où l'exécution du chant grégorien est le mieux réglée. D'ailleurs, si ledit neume avait dû être omis à ce moment pour n'être chanté qu'après l'*Alleluia* qui suit le second verset, il n'eût pas été noté avant ce verset dans les diverses messes du temps pascal.

Q. — J'ai entendu, dans la récitation de l'*Ave Maria* en français, plusieurs variantes : *a)* « Jésus, *le fruit de votre sein,* est béni » ; — *b)* « Jésus, *votre fils,* est béni » ; — *c)* « Jésus, *le fruit de vos entrailles,* est béni. »

« Jésus, votre fils, » supprime ce que les deux autres variantes ont d'un peu recherché et ce que la troisième a de réaliste. Mais cette traduction 1° rend-elle tout le sens catholique du texte latin ? — 2° Est-elle légitime et permet-elle de gagner tous les avantages attachés par l'Eglise à la récitation de l'*Ave Maria,* v. g. en ce qui concerne les indulgences ?

R. — Ad I. Dans la dernière, — la plus répandue assurément, — des trois formules rapportées ci-dessus, l'expression « le fruit de vos entrailles » est la traduction littérale des mots « fructus ventris tui » de la Vulgate (Luc, I, 42) et du texte officiel de la Salutation angélique. La variante « le fruit de votre sein » est d'ailleurs une expression équivalente.

Quant à la formule « Jésus, votre fils, est béni, » elle est bien loin de rendre dans toute sa force le texte évangélique. Il n'en ressort pas aussi clairement que le corps du Christ a été formé de la substance même de la Vierge Marie.

Ad II. Les prières enrichies d'indulgences peuvent êtres récitées en n'importe quelle langue, pourvu que la fidélité de la traduction ait été dûment constatée. Il suffit pour cela d'une déclaration authentique soit de la S. C. préposée aux indulgences, c'est-à-dire actuellement de la S. Pénitencerie, soit de l'un des Ordinaires du pays où l'on parle la langue employée dans cette traduction. *(Codex,* can. 934, § 2 ; S. C. des Indulg., 29 déc. 1864).

La version « Jésus, votre fils, est béni » a-t-elle été l'objet d'une déclaration de ce genre ? Nous l'ignorons ; mais il nous paraît difficile qu'elle puisse l'être.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Portraits chrétiens. *L'Eglise primitive,* par A.-M. Jacquin, O. P. — In-12 de 190 p., 7 f. — Paris, libr. des Jeunes.

Le titre et le sous-titre de ce livre en disent excellemment le but et la méthode. Le but : faire connaître « l'Eglise primitive, » « retrouver et exprimer la vie des générations disparues, » reconstituer, ressusciter la mentalité de nos pères dans la foi. La méthode : procéder à l'aide de portraits, prendre quelques-uns des grands noms qui ont rempli l'histoire de l'Eglise de la fin de l'âge apostolique à la fin du premier siècle de l'Empire chrétien, S. Ignace d'Antioche, S. Polycarpe, S. Justin, S. Irénée, Origène, S. Cyprien, S. Antoine, S. Athanase.

Méthode très sûre : à travers les soucis des pasteurs et des docteurs, c'est manifestement l'âme de leurs ouailles qui se révèle à nous. Méthode très efficace, très pratique, et que nous ne saurions trop recommander à nos confrères du saint ministère. Un de leurs devoirs, en effet, c'est de faire connaître aux fidèles l'Eglise, sa vie, son histoire : devoir qui nous a été inculqué avec tant d'instance par Léon XIII, et Léon XIII écho en ceci de la grandiose déclaration où le Concile du Vatican nous montre dans l'existence même de l'Eglise, dans le tableau de sa croissance et de sa multiforme fécondité, un motif de crédibilité accessible à tous, « le témoignage irréfragable de sa divine mission. » On objecte qu'il est parfois difficile de faire suivre aux fidèles, à certaines catégories de fidèles, l'enchaînement des faits qui dans les Manuels constituent la trame de l'histoire de l'Eglise. Il y a du vrai en ceci ; mais, au lieu de vous en tenir à une *concatenatio* plus ou moins abstraite, prenez quelques « portraits » vivants, des scènes de martyre heureusement choisies, des tableaux d'activité épiscopale ou d'ascèse monastique : vous êtes sûrs de captiver votre auditoire. L'expérience a été faite, nous le savons, et a réussi, même en des milieux qui pouvaient sembler très ingrats, qui s'étaient montrés d'abord réfractaires à l'exposé didactique des Manuels.

Un auditoire devant qui l'on aura déroulé cette galerie de « Portraits, » connaîtra « l'Eglise primitive. » Et il l'aimera. Et il communiera avec elle dans la foi et la charité. Car cette âme de nos pères, telle qu'elle se révèle ici à nous, c'est avant tout la foi, la pureté de la foi à garantir dans l'union avec les chefs de l'Eglise, la ferveur de la charité, une charité qui ne recule devant rien, pas même devant le martyre. On sent chez le P. Jacquin le zèle de faire passer dans l'âme de son lecteur cette foi primitive, cette charité si proche de la charité du Christ, de la charité des Apôtres, qui pour les Ignace, pour les Polycarpe, pour les Justin, pour les Irénée, étaient presque des contemporains. Et il y réussit. Nul ne se soustraira à la simplicité conquérante de ces pages. Le P. Jacquin a voulu être simple. Professeur d'histoire ecclésiastique, depuis de longues années déjà, à l'Université catholique de Fribourg, on sent, sous la lucidité de son exposé, une érudition aussi abondante que sûre, mais surtout discrète. Ici ou là, peut-être, quelques détails un peu techniques ; mais d'ailleurs ils sont indispensables et ne sauraient disparaître. Tout ce qu'on pourrait désirer peut-être, ce serait qu'ils fussent relégués en note, au bas des pages. Et encore, si l'auteur le faisait, peut-

être serais-je le premier à le regretter. Je sais des personnes dépourvues de culture, d'ailleurs très ouvertes aux choses de Dieu et de l'Eglise, à qui l'on a mis ce livre entre les mains, les avertissant seulement que, si elles trouvaient la lecture trop difficile, elles voulussent bien en lire deux chapitres en manière de pénitence. Quelques pages en effet leur ont semblé un peu dures d'abord à digérer, mais elles ont été vite conquises, elles ont tout lu, et le « compte-rendu » qu'elles ont fait ensuite témoignait qu'elles étaient sorties de cette lecture profondément pénétrées d'intelligence et d'amour pour « l'Eglise primitive. » J'espère que pour l'auteur ceci sera un encouragement efficace à poursuivre la série de ses *Portraits chrétiens*.

J. MARITAIN. **Eléments de philosophie.** *L'ordre des concepts. Petite Logique (Logique formelle).* — Un vol. in 8 de XI-355 p., 15 f. — Paris, Téqui (1923).

M. Maritain n'est pas à présenter de nouveau aux lecteurs de l'*Ami du Clergé*. Signalons seulement aujourd'hui le récent fascicule de ses *Eléments de Philosophie*. Il fait partie du manuel en français que rédige M. M. pour les jeunes étudiants qui préparent leur baccalauréat en philosophie universitaire, et dans lequel il enseigne la doctrine scolastique et même thomiste la plus pure.

Quand parut en 1920 (voir *Ami* 1921, p. 139) le premier fascicule intitulé *Introduction générale à la philosophie*, on put craindre que l'auteur, visant trop haut, n'eût écrit une brochure peu utilisable pratiquement pour ses jeunes destinataires. La *Petite Logique* dissipera ces craintes. Longtemps mûrie, rédigée avec soin, enseignée avant d'être publiée, elle garde l'ampleur de vues et le souci du redressement nécessaire de la pensée moderne qui caractérisaient si puissamment l'*Introduction générale ;* elle y joint les qualités didactiques de clarté, précision, sobriété qui font les bons manuels, c'est-à-dire ceux qui ne disent pas tout, qui disent l'essentiel et qui le disent bien.

Des divisions nombreuses, des tableaux synoptiques, des manchettes en marge des pages, des sujets de composition indiqués à la fin des chapitres et du volume, un résumé aide-mémoire broché en fascicule mobile, rendent facile l'usage de ce manuel pour les commençants soucieux de préparer rapidement un examen. Des explications plus approfondies, marquées dans le texte par divers artifices de typographie, sont de nature à retenir l'attention et à susciter les réflexions des professeurs et des penseurs.

M. Maritain a distribué d'une manière nouvelle, entre la logique et la métaphysique notamment, les questions critiques. Cette nouveauté a provoqué les louanges ou les réserves de la plupart des revues qui ont avant nous recensé ce livre. A notre avis ces appréciations sont prématurées : il convient d'attendre les autres fascicules, de voir comment M. Maritain réalisera son plan, pour se rendre compte *a posteriori* des résultats théoriques ou pratiques de son innovation.

Dans cette *Petite Logique* il est traité : 1° de la « simple appréhension » et du concept ; 2° de la proposition ; 3° du raisonnement. Les passages qui nous ont semblé les plus personnels sont la réfutation de la « logistique » et certaines réflexions relatives à l'induction.

Un début si excellent fait bien augurer de l'œuvre entière, dont nous souhaitons moins le rapide achèvement que la continuation solide, réfléchie, approfondie.

Synopsis Theologiæ dogmaticæ specialis, auctore Dre A. Sanda. — Volumen IIm. — Gr. in-8 de XVI-420 p. — Fribourg-en-Brisgau, Herder (1922).

Lorsque parut en 1916 le 1er volume de cet ouvrage, l'*Ami* (18 août 1921, p. 457-458) en caractérisa l'originalité et les mérites. Il semble que l'auteur, devenu depuis lors professeur à l'Université de Prague, ait retardé la publication du 2e volume en vue d'une amélioration sérieuse. De fait, pour la clarté de l'exposé, la précision de bien des détails, ce volume est nettement supérieur à son aîné.

Ces deux volumes nous donnent maintenant une « Théologie spéciale » complète, répartie en 14 traités qui se succèdent dans un ordre légèrement différent du défilé traditionnel. L'ensemble est un peu sec, et semble le résumé utile à un étudiant plutôt que le manuel auquel recourra un prêtre. Bien des questions sont laissées de côté : la Mariologie en particulier est effleurée plutôt qu'étudiée. Çà et là l'auteur n'est pas au point ; ainsi, en traitant de la science du Christ, il ignore le décret du St-Office du 5 juin 1918 (cf. *Ami* du 12 juin 1919, p. 869 et suiv.).

M. Sanda est moliniste, et l'a déclaré franchement dans sa préface. Soit. On aimerait cependant qu'il gardât pour les opinions de S. Thomas, même lorsqu'il ne les partage pas, un peu de cette déférence dont l'Eglise elle-même ne se départit jamais quand il s'agit de l'angélique Docteur.

Mais le défaut le plus sensible de cet ouvrage est le manque d'assises philosophiques solides et réfléchies. Chacun des problèmes reçoit de M. Sanda une solution acceptable en soi et bien mise à la portée des esprits moyens. Mais ces thèses occasionnelles ne sont pas unifiées dans un ensemble de pensée cohérente et mûrie : ce sont des *membra disjecta* mal proportionnés les uns aux autres. Cette méthode trop analytique apparaît même dans la présentation des thèses, où le *Status quæstionis*, si important dans l'enseignement doctrinal, est le plus souvent complètement omis. — Ne serait-ce pas une conséquence et comme une punition de l'attitude adoptée par l'auteur à l'égard de S. Thomas ? Ce n'est jamais sans dommage qu'on se refuse à subir l'influence du grand théologien.

La disposition typographique est parfaite et digne de la réputation de la maison Herder.

VARVELLO. **Institutiones philosophiæ.** Pars IIa : *Metaphysica.* — Vol. I : *Metaphysica generalis seu Ontologia ;* un vol. in-8 de 146 p., prix 6 lires. — Vol. II : *Metaphysica specialis, seu Cosmologia, Pneumatologia, Theodicœa ;* un vol. in-8 de 440 p., 12 lires. — Turin, Società editrice internazionale.

Nous avons annoncé (*Ami* 1923, p. 254) le 1er volume du Cours de philosophie de M. Varvello, en spécifiant les caractéristiques de ce nouveau manuel du professeur de philosophie au Séminaire salésien de Turin. Les mêmes remarques seraient à faire au sujet du tome II, divisé en deux volumes, que nous annonçons aujourd'hui. Ici cependant, le style est plus concis en général ; les notes du bas des pages (presque toutes en italien) ont pris une place plus considérable, surtout en Cosmologie ; la doctrine gagnerait ici et là à être plus précise, les thèses plus étoffées ; certaines notions très importantes ne devraient pas être reléguées dans les objections, mais prendre place dans un meilleur *Status quæstionis*. Mais ce qu'on peut louer sans réserve, c'est la clarté, même typographiquement sensible, la concision, et les autres qualités pédagogiques qui feront de cet ouvrage, lorsque les cadres en seront plus fortement remplis, le type d'un bon manuel classique pour les Grands Séminaires d'Italie.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 6 augusti 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e série) N° 33 14 AOUT 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

« UN VRAI FILS DE MARIE [1] »

Sommaire. — La préparation au sacerdoce. — Les débuts du prédicateur. — Une vocation religieuse bien traversée. — Chez les Missionnaires de la Salette. — En missions. — Visite de Mélanie sur la Sainte Montagne. — Le P. Giraud fait le vœu perpétuel de victime. — Ses relations avec les religieuses Victimes du Sacré-Cœur de Jésus et les religieuses Auxiliatrices. — Le prédicateur. — Le directeur d'âmes. — L'abnégation d'un Supérieur. — La mort « dans la maison des pauvres. »

I. — La *Vie* du P. Giraud était attendue. Elle a paru enfin, composée par le P. Louis Carlier, missionnaire de la Salette, sur des documents abondants où il a peut-être puisé trop copieusement. Ne lui en voulons pas trop, cependant, car tous ces détails qui à première vue semblent superflus, sont édifiants et nécessaires pour mettre en pleine lumière cette belle figure.

L'auteur divise son livre en trois parties : la *Préparation au sacerdoce ;* le *Prêtre séculier ;* le *Religieux*.

Sylvain Giraud naquit le 30 septembre 1830 à Eguilles, dans le diocèse d'Aix-en-Provence, d'une famille très chrétienne. Son père a fait ses études secondaires ; un instant il a même songé à entrer chez les Oblats de Marie-Immaculée ; mais incertain touchant sa vocation il est revenu au pays et s'est fait boulanger, comme Reboul. Sa formation classique lui permettra d'initier son fils aux belles-lettres et de lui faire admirer en artiste les beautés de la nature. L'enfant les comprend, mais il est plus attiré encore par les cérémonies religieuses ; il « fait chapelle » avec quelques condisciples choisis, et son curé, l'abbé Aubert, frappé de sa piété, lui donne pendant trois ans des leçons de latin. Poète lui-même, l'abbé Aubert lui communique le goût de la poésie française et de la poésie provençale.

Au Petit Séminaire d'Aix, Sylvain Giraud compose en effet de belles poésies, où l'on sent le souffle hugotique, la grandiloquence qui s'éloigne de la pureté classique. M. Vassoult, son professeur de rhétorique, lui montre le péril romantique et le ramène aux réalités objectives ainsi qu'aux justes proportions.

Surtout il a une piété vive et tendre. Dans les promenades sur les collines, ce qu'il aime à regarder ce sont les clochers : « Oh ! l'Eucharistie, s'écrie-t-il, oh ! la pensée de l'Eucharistie sur la Montagne de Sainte-Victoire ! » Il aime S. François d'Assise ; il se passionne pour la vie de sainte Catherine de Sienne.

Au Grand Séminaire d'Aix, dirigé par les Sulpiciens, deux hommes surtout laissent leur empreinte sur son âme, deux hommes de caractères très opposés : M. de Charbonnel, le futur évêque de Toronto, qui a beaucoup voyagé, beaucoup vu, et dont les idées élevées, personnelles, originales, l'enthousiasment ; et M. Desobeaux, plus calme, plus pondéré et plus solide ; l'un, une nature d'apôtre ; l'autre, une âme à la fois de philosophe et de mystique, un Socrate chrétien. Sous de tels maîtres, il fait des progrès étonnants, et un jour qu'il est chargé de la conférence spirituelle devant M. Carrière, qui faisait la visite du Séminaire, il se révèle orateur. Il se consacrera donc à l'apostolat ; mais en attendant il étudie ses traités, il est l'élève le plus attentif, le plus pénétrant ; et, s'adjoignant quelques condisciples d'élite, ils creusent ensemble certains points de doctrine, mettent en relief certaines figures historiques remarquables, naturellement S. François d'Assise. Aussi paraît-il incliner vers les Capucins, car à la veille du sous-diaconat il écrit à M. Aubert : « L'Ordre des Capucins satisfait à toutes les exigences de mon âme. Ce sera peut-être dans son sein que je me jetterai tôt ou tard. »

Il n'est encore que diacre quand il est nommé surveillant au Petit Séminaire d'Aix à la rentrée des classes de 1852. Tout pénétré du sentiment de sa responsabilité, il va contribuer à élever des âmes de futurs prêtres et il s'applique à prêcher d'exemples aussi bien que de conseils.

Prêtre le 17 décembre 1853, au retour de son ordination, il monte dans sa chambre et écrit les lignes suivantes :

« Me voilà prêtre, ô mon Dieu ! O Très Sainte Trinité, je vous renouvelle le seul désir qui soit au fond de mon âme, celui d'être, comme vos saints, *autant Victime que Prêtre*. Cette œuvre sera toute vôtre, ô mon Dieu ! parce que je ne suis capable de rien de bon ; mais vous êtes tout miséricordieux et tout-puissant.

« Pour toute ma vie, comme Jésus, Victime entièrement immolée à la gloire de Dieu et au salut des âmes, Victime toujours abjecte à mes yeux ! Dieu seul ! Dieu seul ! »

[1] Cf. **Un vrai Fils de Marie : le R. P. Giraud,** *Missionnaire de la Salette, ancien Supérieur général de la Congrégation,* par le R. P. Louis Carlier, Missionnaire de la Salette. — Un fort vol. in-8 de 624 p., avec photographie en frontispice, 12 f., franco 13 f. 25. — Chez M. l'abbé Comte, 15, rue Voltaire, à Grenoble (Isère).

En quelques mots il trace ainsi l'admirable programme auquel toute sa vie il sera invinciblement fidèle.

II. — Il chante sa première messe en la fête de Noël, à Eguilles, son pays natal, où il aimera à revenir ; puis il demeure chargé de la direction spirituelle des jeunes séminaristes. Pour ses Congréganistes il compose un « Petit Carême, » puis un « Petit Avent » qui sont très remarqués. Dès 1855 Mgr Darcimoles le fait prêcher à la Cathédrale ; la lumière ne demeure pas longtemps sous le boisseau. Mais auparavant il a parlé déjà à la Major d'Arles, et l'on a retenu son sermon sur l'Eucharistie.

« Quel monde vous êtes, ô Eucharistie ! Nous croyions qu'il n'y avait de réel que ce que nous saisissions par les sens, et voilà qu'au milieu de notre monde de ténèbres, l'œil de la foi découvre un monde de lumière, un monde de merveilles, un monde de réalités, d'une ineffable, d'une accablante, d'une enivrante beauté ! »

Il aime la mise en scène et paraît s'inspirer des fameuses missions de 1825, qui avaient remué toute la France. Cette manière n'est pas encore usée, et d'ailleurs elle ne s'use jamais quand elle ne sort pas du naturel ; mais pour qu'elle réussisse il faut un immense talent. Ce talent, l'abbé Giraud le possédait et il en était possédé ; c'est pourquoi il exerçait sur son auditoire qu'il tenait en haleine, une véritable fascination. En sortant d'un de ses sermons où il avait parlé du jugement dernier et évoqué l'image de la France : « France ! France ! terre des grandes gloires, voilà enfin là-bas ton histoire dernière ! » l'archevêque, Mgr Darcimoles, ne put se défendre de dire : « Oh ! ce M. Giraud, quelle éloquence ! »

Mgr Chalandon, évêque de Belley, ayant été nommé à Aix en 1857, institue aussitôt à l'église de la Madeleine une instruction de dix minutes pour les hommes qui y assistaient nombreux le dimanche à la messe de onze heures. Lui-même inaugura la série de ces *Prônes* que l'abbé Giraud rendit si célèbres. Celui-ci n'y parlait cependant que de la grandeur de l'homme, de la beauté de la vie, de Dieu qui seul satisfait l'âme ; mais avec quels accents !

« Il faut que Dieu apparaisse seul la vie de notre âme, le bonheur de notre âme. Il est un sentiment noble, délicat, pur, l'amitié ! A ce nom tous les cœurs se reposent, toutes les âmes se dilatent, l'espérance renaît, les craintes tombent ! Eh bien ! l'amitié ne satisfait pas davantage le pauvre cœur humain. Il nous faut Dieu ! Dieu seul est la vraie vie du cœur ! »

Et cette éloquence était servie par une voix aux intonations variées, qui joignait l'éclat à la douceur, qui se faisait tour à tour insinuante, forte et prenante, dominatrice et caressante. Aussi les âmes venaient-elles nombreuses se placer sous sa direction, et ses lettres, fermes et tendres, éclairées et pieuses, achevaient l'œuvre de sa retentissante parole.

Mais ses succès oratoires ne l'enivrent point. Il sent qu'il n'est pas encore dans sa vraie voie. Il est membre du Tiers-Ordre de St-François depuis 1854 et nous le voyons en relations avec la Mère Sainte-Claire, supérieure des Capucines d'Aix. C'est à elle qu'il confie qu'il a « une immense avidité de vie immolée et anéantie. » Il est toujours travaillé par son désir d'être, « comme Jésus, victime entièrement immolée à la gloire de Dieu et au salut des âmes. » Ç'a été sa grande pensée le jour de son ordination sacerdotale, et depuis il n'a pas avancé dans son sublime dessein. Ses supérieurs sont partagés au sujet de sa vocation. Son directeur, M. Desobeaux, le voudrait à poste fixe au Petit Séminaire ; M. Lucas, supérieur du Grand Séminaire, lui conseillerait plutôt d'entrer dans une Congrégation religieuse pour se dévouer à la prédication où il réussit. Il ne sait où se prendre. « Mes espérances, mande-t-il à la Mère Sainte-Claire, où sont-elles ? Je suis un membre disloqué ! » (juillet 1857). — « Pourquoi ce malaise ? lui répond-elle. J'aperçois le seul trait qui manque à la victime et qui semble tout me révéler. Vous me comprenez déjà... les trois clous... » (4 août).

« Les trois clous, » c'étaient, dans la langue des auteurs mystiques, les trois vœux religieux, semblables aux trois clous qui suspendirent Jésus sur la croix.

Il avait déjà compris : il serait religieux. Mais dans quel Ordre ? Il pense aux Jésuites, aux Maristes. Il penche pour l'Ordre de Saint-François. Sa dévotion filiale à la Sainte Vierge lui fait chercher un Institut où elle soit particulièrement honorée ; mais suivant la remarque d'un de ses meilleurs confrères, en 1856, « pour lui la Sainte Vierge n'est pas la Reine des fleurs telle qu'on la chante au mois de mai ; c'est surtout la Mère des douleurs, debout au pied de la croix, ou recevant sur ses genoux le corps ensanglanté de son Fils. » Cependant il ne songe pas à la Salette, qu'il n'a encore que vaguement étudiée. Un jeune sous-diacre d'Aix lui envoie alors une notice sur Notre-Dame de la Salette avec une médaille. Il est frappé du fait, sur lequel Mgr de Bruillard a porté son jugement doctrinal, frappé de la beauté douloureuse de l'Apparition, et en 1857, à l'Assomption, il vient faire une retraite sur la Montagne bénie. De là il mande à la Mère Sainte-Claire : « J'entrevois que ma vocation va se décider sur la Montagne des Larmes de Marie... Il me semble que je serais heureux d'appartenir à la Congrégation des Pères de la Salette. » Le 24 août, à la fin de la retraite, sa résolution est prise et il lui écrit de nouveau : « Eh bien ! cette affaire est terminée. Le résultat de mes prières bien pauvres, sans doute, et des vôtres, est précisément celui que j'avais annoncé plusieurs fois au digne M. Lucas, dont je dois attendre ici la lettre. La Très Sainte Vierge, ma bonne Mère, veut que je devienne le Missionnaire de ses Larmes et de ses Douleurs. Jamais je n'eus conviction aussi intime, aussi bienfaisante. Ainsi finissent toutes mes incertitudes. »

Cette nouvelle, il l'annonce à ses parents, à la paroisse d'Eguilles à laquelle il fait un récit enthousiaste de son pèlerinage. Il est tellement pénétré d'amour pour la Salette qu'il y revient le 18 septembre suivant, pour le onzième anniversaire de l'Apparition. Quand il redescend, il passe à l'évêché de Grenoble où il reçoit les plus chauds encouragements de Mgr Ginoulhiac et de son secrétaire M. Servonnet.

Mais il fait trop de bien dans le diocèse d'Aix pour qu'on le laisse partir. C'est ce que lui représente M. Desobeaux. Mgr Chalandon déclare qu'il le gardera encore au moins trois ans ; la Mère Sainte-Claire lui écrit que « cette affaire est presque *invisageable* » et que « prudemment, personne ne peut l'approuver. » Une des raisons, c'est qu' « une communauté non constituée n'offre aucune garantie. C'est là ma grande peine pour vous. »

La rentrée est arrivée ; l'abbé Giraud navré, mais plein d'espoir, reprend ses fonctions au Petit Séminaire et ses prônes à la cathédrale. Une grave maladie d'yeux l'oblige à se rendre à Paris pour y consulter des spécialistes. Il y entend le P. Félix, le P. Milléricot, l'abbé Deguerry, il voit Louis Veuillot qui souffre des yeux comme lui, et il va prier dans la chapelle de la Salette des Dames Auxiliatrices du Purgatoire. Son cher projet et sa douleur le suivent partout. Au retour il passe à Ars, où le bon curé consulté lui dit sans enthousiasme :

— La Salette, c'est bien beau, mais la formation du clergé est une œuvre bien excellente.

Il regagne Grenoble, peu encouragé, et visite M. Rousselot, l'historien de l'Apparition. Mais la grâce, plus forte que les efforts humains, l'affermit dans sa vocation. Ses yeux demeurant malades, on lui propose d'entrer dans le ministère paroissial. Il décline l'offre. M. Lucas, à qui l'a adressé l'abbé Desobeaux, se déclare pour la Salette. C'est la première éclaircie dans son ciel couvert de nuages. Enfin au mois d'octobre 1858, il renouvelle sa demande à son évêque et Mgr Chalandon la lui accorde, mais à titre de congé et seulement pour une année.

Tout conspirait contre lui. Sa mère même s'opposait fortement à son départ, et quand il vint lui faire ses adieux le 11 novembre, ce fut une scène de désolation. La ville d'Aix et le diocèse approuvaient Mgr Chalandon, car l'abbé Giraud, par son éloquence et sa bonté, s'était emparé des esprits et des cœurs. C'était une voix aimée qui allait se taire, une lumière qui brillerait ailleurs, mais qu'on ne verrait plus. Il partit quand même : l'attrait divin triomphait des obstacles humains.

III. — La Société des Missionnaires de la Salette avait été fondée par Mgr de Bruillard en 1852. Elle se composa d'abord de cinq membres, MM. Sibillat, Burnoud, Denaz, Bonvallet et Archier. C'étaient des prêtres du diocèse, zélés, pieux et très dévoués à l'Œuvre. Mais à tout religieux il faut une formation ; elle leur avait manqué. Plusieurs santés étaient débiles, et ils n'avaient pour se loger au-dessus de la Montagne, qu'une maisonnette de planches, ravagée par tous les vents. Mlle des Brulais écrivait à une amie le 27 mai 1852 : « Si tu voyais cette pauvre petite cabane qui sert ici de demeure à ces pieux missionnaires ! C'est à peu près l'étable de Bethléem ! Aussi cette ressemblance inonde-t-elle leurs cœurs d'une sainte allégresse. L'un d'eux, M. Sibillat, me disait : Quand je vois à travers les planches mal jointes de ma cellule, briller au firmament, dans le silence de ces lieux solitaires, une magnifique étoile, je me dis avec bonheur : C'est l'œil de ma Mère qui veille sur moi ! Et je ne changerais pas ma chétive cabane pour un palais ! » — C'était d'une belle poésie, transfigurée par la foi et par l'amour de la Sainte Vierge ; mais, dans la mauvaise saison, le séjour sur ces sommets glacés était impossible. Les plus robustes tempéraments n'y résistaient point. Aussi la Société ne s'accroissait pas, et chaque année elle s'émiettait. Les quelques missionnaires qui restèrent ne firent les trois vœux de religion qu'en 1858, le 2 février, et encore ces vœux ne furent-ils émis que pour un an. A cette première profession prirent part MM. Archier, Berlioz, Albertin, Bossan, Buisson et Petit.

L'abbé Giraud arriva le 13 novembre 1858. Le P. Albertin était seul à la résidence. C'était le soir ; le nouveau venu se rendit dans la pauvre chapelle où le Supérieur vint le trouver pour le conduire au réfectoire. Ils eurent de longs entretiens où le P. Albertin ne déguisa rien de la dureté de la situation. La plupart des Pères avaient quitté, pour des motifs d'ailleurs valables, et trois de ceux qui restaient partiraient dans l'année.

— Cependant, ajouta-t-il, ne vous découragez pas ; l'épreuve et la contradiction sont la marque des œuvres de Dieu. La Sainte Vierge n'abandonne pas la Salette qui lui est chère ; la preuve, c'est qu'elle vous envoie pour remplacer ceux que la nécessité oblige à s'en aller, et qui le regrettent vivement.

L'abbé Giraud était déçu et attristé. Il redescendit aussitôt à Grenoble, d'où il écrivit à la Mère Sainte-Claire : « C'est ma vocation, il m'est impossible jusqu'à présent d'en douter un seul instant. Mais, mon Dieu ! que l'on voudrait trouver les choses autrement qu'elles ne sont !... Et puis, mon Dieu ! cette vie n'est pas plus la vie religieuse que celle de beaucoup de prêtres dans le monde !... J'entrevois beaucoup de peine, mais la Bonne Mère viendra à mon aide. Car je n'en doute pas, c'est Elle qui m'appelle. » (15 novembre 1858).

Il venait demander à l'évêque de Grenoble, Mgr Ginoulhiac, de l'accepter comme novice dans la Société, faveur qui lui fut octroyée sans peine. Puis il remonta à la Salette. Il était le seul novice. On le confia à la direction du P. Bossan, et l'on raconte qu'il lui dit : « Mon Père, regardez-moi comme de l'argile, et pétrissez-moi comme vous voudrez ! »

Il commença donc son noviciat le 26 novembre, en la fête de la Présentation, qui avait été renvoyée à ce jour. La cérémonie d'admission fut des plus

simples. Il vint s'agenouiller au pied de l'autel, reçut un petit crucifix avec la bénédiction du Supérieur, et prit rang dans l'humble famille religieuse dont il devenait le premier novice. Il commença cette vie d'immolation de Prêtre-Victime qui était toute son ambition. Il souffrit avec patience le froid très vif, lui qui était habitué à un climat très doux. Chaque jour il allait au lieu de l'Apparition, en relisait le récit, le méditait et l'étudiait. Ce furent des journées du ciel.

Le 17 décembre, il revint à Grenoble. Les Pères de la Salette y avaient une chapelle où étaient représentées les scènes de l'Apparition. La statue de la Vierge Réconciliatrice s'élevait au fond du sanctuaire, parmi le panorama des montagnes d'où elle semblait parler à son peuple. Le 7 janvier 1859, on envoie le P. Giraud prêcher une mission à Bron, près de Lyon, et à son retour il assiste à la retraite annuelle de la Communauté. Humble commencement, car ils n'étaient que cinq ou six, mais quelle foi, quelle ferveur ! Ils prononcent ensuite leurs vœux, pour trois ans cette fois, entre les mains de leur évêque et l'on procède aux élections. Le P. Archier est supérieur, le P. Berlioz économe, le P. Buisson assistant. Le procès-verbal porte pour la première fois la signature du P. Giraud. Celui-ci fait ensuite quelques visites : à Mgr de Bruillard, retiré à Montfleury ; à M. Gerin, curé de la cathédrale ; à M. Rousselot, à M. Orcel. Il rencontre même quelques-uns des contradicteurs de la Salette. Il les écoute en silence, mais leurs infirmes raisons ne font que confirmer sa conviction. Le 22 février, il écrit à son ami l'abbé Boulian, aumônier des Compassionnistes d'Aix, en l'engageant à le suivre : « La vocation à la Salette est la vocation au Calvaire, peut-être au Calvaire de S. Jean qui assistait et souffrait ; peut-être, et plus probablement, au Calvaire de Marie, qui s'unissait à la Victime et qui, à chaque instant, mourait avec Elle. Je pensais à cela, à l'époque où je me sentis attaché. Fixé à Notre-Dame de la Salette, je le sens mieux que jamais. »

Dans les premiers jours de mai il reprend le chemin de sa chère Montagne, les pèlerins commencent à affluer, et il est chargé de leur raconter chaque jour, sur place, l'Apparition. Son récit provoque toujours les larmes.

Bientôt trois jeunes prêtres d'Aix viennent frapper à la porte du noviciat : MM. Melliat, Albert et Brun. Ce dernier surtout promettait beaucoup. Il mourut jeune, en 1862, et le P. Giraud dira, dans son affliction : « Il me sembla que la Salette avait perdu son soleil ! » Dans les Ordres naissants Dieu prend toujours des victimes de choix qui s'en vont au ciel, comme des protecteurs de ceux qui restent et qui travaillent.

Cependant la situation du P. Giraud avec le diocèse d'Aix n'est pas encore réglée. Il vient en octobre 1859 solliciter son *exeat* définitif de Mgr Chalandon qui l'accorde, mais malgré lui ; ce qui causa une grande peine au jeune religieux. Toutefois, cette mauvaise humeur ne dura pas. Le P. Giraud ayant fait sa profession le 2 février 1860, l'Archevêque l'en félicita : « Que Marie, lui écrivait-il, vous récompense elle-même de la consécration que vous lui avez faite de toute votre personne. » Et il recommandait au nouveau Missionnaire de prêcher la confiance au Pape : « Evitez toutefois, ajoutait-il, ce qu'on pourrait regarder comme exagéré : le domaine du dogme est assez vaste pour que nous ne nous égarions pas dans les opinions. »

IV. — Après quelques mois consacrés à la douce vie contemplative, il reprend ses missions et évangélise Manosque dans les Basses-Alpes en mars 1861, puis Bourg-St-Andéol. Sa grande ambition maintenant c'était de faire de la Communauté de la Salette un Ordre digne de la Sainte Vierge et qui ne le cède à aucun autre pour la piété, l'austérité, l'amour des âmes. Mais « les esprits ne sont pas les mêmes, » écrit-il mélancoliquement à la Mère Sainte-Claire. « Nous sommes toujours neuf seulement. » (20 juin 1861). Or, dans les premiers mois de 1862, il est nommé Maître des novices. Il se donne tout entier à ses jeunes dirigés à qui il fait lire et méditer chaque jour, dans leur visite aux lieux de l'Apparition, une page du si instructif récit, afin de les compénétrer de l'esprit de la Salette. Mais la Congrégation, communauté diocésaine, leur paraît enfermée dans un cadre trop étroit. Cela nuit à son développement, et Marie n'a-t-elle pas dit : « Vous le ferez passer à tout mon peuple ! » Dès maintenant il voudrait que la Salette fût sous la juridiction immédiate du Pape.

Sur la Montagne, son cœur filial goûtera bien quelques bonnes joies, son cœur dont il a laissé, malgré tout, une partie à Eguilles. Son père et sa mère, sa jeune sœur Léontine et son mari font leur pèlerinage à la Salette. Quel bonheur pour lui et quel accueil ! « Comme il aime ses parents ! » disaient les jeunes novices. Cette félicité fut troublée au retour par la mort de son frère aîné, Frédéric, qui mourut comme un saint, en invoquant Notre-Dame de la Salette.

La santé du P. Giraud s'étant altérée, il dut interrompre ses missions, et il écrivit son premier ouvrage : *La Pratique de la dévotion à Notre-Dame de la Salette,* qui parut en août 1863, revêtu de l'approbation de Mgr Ginoulhiac. On y trouve raconté et prouvé le fait de l'Apparition, avec une retraite de neuf jours et un mois de Notre-Dame de la Salette. L'année suivante il publie *La vie d'union avec Marie, Mère de Dieu.* Cet ouvrage fut offert à Pie IX par l'entremise du cardinal Villecourt et reçut l'approbation du Pape par une lettre de Mgr Mercurelli.

Le 2 février 1865, il est élu Supérieur général de la Congrégation, et en mars suivant paraît le premier nº des *Annales de Notre-Dame de la Salette.* Les articles ne sont pas signés, mais on y sent la plume et l'esprit du P. Giraud. « Je vois avec plaisir que l'intérêt va croissant dans les *Annales,* lui mande en juillet le vicaire général

Orcel. Aussi on n'en fait pas de critiques, je crois, et l'on s'abonne de plus en plus. »

C'est pendant son premier triennat, en avril 1867, qu'il accueillit Mélanie sur la Sainte Montagne, qu'elle n'avait pas revue depuis treize ans. On sait qu'elle était allée en Angleterre, et qu'elle avait pris l'habit et fait profession chez les Carmélites de Darlington. Prise de nostalgie, elle revint à Marseille et demeura quelque temps dans l'Institut des religieuses de la Compassion, qui durent la congédier, sur les instances réitérées de Mgr Place. Elle partit avec le costume religieux qu'elle portait par tolérance et fut accompagnée dans son pays natal par la Mère assistante. La Mère Sainte-Angèle, Supérieure générale, en avisant le P. Giraud de son arrivée, ajoutait :

Voici à peu près ce que je connais de sa position relativement aux vœux :

1° Elle n'en a jamais fait à la Compassion, par raison de prudence.

2° M. le Supérieur n'a à la délier d'aucune obligation.

3° A l'égard des vœux faits au Carmel, elle n'est déliée que de ceux de clôture. Elle conserve l'obligation des trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance.

4° Elle n'a jamais en réalité fait partie de notre Institut, puisqu'on ne l'a jamais admise aux vœux. On l'y a seulement abritée et elle a porté le saint habit par condescendance. Son séjour à la Compassion n'implique ni charge ni obligation. (9 avril 1867).

Le P. Giraud la reçut avec sa bonté ordinaire, et se montra plein de prévenances pour la Voyante, dont la vie d'ailleurs fut toujours très pure, la conduite irréprochable, et qui ne varia jamais dans son témoignage sur le fait de la Salette. Elle lui écrivit de Naples, le 11 juin suivant, pour le remercier :

« J'espère que notre divine Mère, disait-elle, se chargera d'acquitter ma dette auprès de vous. Elle seule peut vous récompenser dignement. Oh ! qu'il m'aurait été doux de vous parler à cœur ouvert lorsque j'ai eu l'avantage de vous voir sur la Sainte Montagne ! Mais je n'ai point osé, craignant d'abuser de votre temps si précieux pour une si vile poussière. Il est si rare, à l'heure d'aujourd'hui, de trouver des personnes qui donnent la confiance et surtout des personnes animées de l'esprit de Dieu, et qui ne cherchent que la seule gloire du divin Maître !... Quoique mes prières soient bien faibles, je me ferai un devoir bien doux de prier pour vous, mon T. R. Père, pour les bons Pères de la Sainte Montagne, ainsi que pour les Religieuses, puisque tous sont devenus la langue ou la bouche de Marie, pour répéter ce que la toute belle et toute bonne Marie a dit à ces deux petits riens. »

L'attitude du P. Giraud fut sans doute assez discrète, car la situation de Mélanie était délicate et l'on avait pu signaler dans son caractère une incohérence due peut-être seulement à l'infirmité de sa nature, que la grâce avait laissé subsister. Il reste dans sa vie des points obscurs, mais c'était sûrement une belle âme. Elle revint pour la dernière fois à la Salette les 18 et 19 septembre 1902, et là, elle fit encore au pèlerinage de Valence le récit de l'Apparition, sur place. Ses paroles ont été consignées dans les *Annales de la Salette* de novembre 1902, et l'auteur qui les entendit rapporte ces détails de sa vision : « Je voyais trop de choses à la fois, tandis que la Belle Dame prédisait les malheurs qui devaient frapper *le monde*, — car Mélanie ne cessa de dire que les menaces du ciel s'adressaient non seulement à la France, mais au monde. — Je voyais se dérouler devant mes yeux, comme une toile, des tableaux représentant les événements prédits. C'était pour me faire mieux rappeler les paroles. »

Elle laissa à tous ceux qui la virent et l'entendirent une impression de sincérité profonde et de sainteté.

V. — Le P. Giraud demeure pénétré de la pensée de son ordination : « Etre autant victime que prêtre, » et cette pensée met une belle unité dans sa vie. Aussi en 1867 est-il occupé de la fondation d'une *Congrégation de Prêtres victimes*. Il consulte ses conseillers habituels, MM. Desobeaux et Lucas, qui lui répondent avec prudence : « Dieu paraît manifester un commencement de volonté. » (29 nov. 1867). Il fait une retraite personnelle au Carmel de la Tronche en 1868, et on lit dans ses notes : « Je pense aux *Prêtres victimes*. Quand sera-ce ? » En attendant il fait pour lui-même le *vœu perpétuel de victime*, le 15 juin. Il rencontre l'abbé Robert, du diocèse de Reims, « une perle, écrit-il, un diamant précieux que Jésus veut poser sur son cœur » (10 juillet), et le gagne à sa chère cause. Il profite de ses rares loisirs pour rédiger les Constitutions de l'*Institut des religieux de N.-D. de la Salette* qui comprendra, sous un supérieur unique, deux branches ou Congrégations distinctes, celle des *Prêtres victimes* et celle des *Prêtres missionnaires*. Comme l'Œuvre n'avance pas, il écrit l'*Union à Notre-Seigneur dans sa vie de Victime*, pour se donner de la patience par la perspective de son beau projet qu'il voit déjà réalisé. Il fait aussi un travail sur le *Vœu de dévouement au Saint-Siège*. Ce qui ne l'empêche pas de prêcher de nombreuses retraites.

Il y avait alors, aux Avenières, une Congrégation de religieuses, les *Victimes du Sacré-Cœur de Jésus*, qui avait pour fondatrice et pour supérieure la Mère Marie-Véronique du Cœur de Jésus, dans le monde Mlle Caroline Lioger, de Lyon, qui avait été guérie par N.-D. de la Salette. Ayant rencontré des difficultés dans le diocèse de Lyon, la communauté s'était établie dans le diocèse de Grenoble, aux Avenières. Le P. Giraud leur donna une retraite en 1867 et leur remit une *Consécration en victime au Sacré-Cœur* avec un projet de Confrérie. Il fondait sur elles de belles espérances ; il croyait qu'elles deviendraient des Sœurs de la Salette, établies à la Salette ; mais Mgr Ginoulhiac avait alors d'autres desseins. La Mère Véronique accepta cette épreuve avec des sentiments très surnaturels : « Notre qualité est d'être victimes, » écrivait-elle. Du moins la pensée du P. Giraud avait-elle pénétré au fond de leurs âmes. Il leur prêcha une nouvelle retraite en février 1869, laquelle se termina par une profession qui le remplit de joie : « Trois de ces âmes immolées viennent de faire leur profession et d'être consacrées vierges,

écrit-il. Que c'était beau dans ce silence et cette humilité de l'Institut naissant des *Victimes du Cœur de Jésus !* Cela ne peut s'exprimer ! »

Cette même année, le 12 mars, la Communauté des Avenières faisait une fondation dans le Gard, à Villeneuve-les-Avignon, et Mgr Plantier les installait officiellement dans l'ancienne abbaye de St-André.

Mais du côté de ces religieuses, le P. Giraud éprouva une douloureuse déception. Il voulait enfin en 1873 les établir à la Salette comme religieuses de la Salette, et unir ainsi deux œuvres pour n'en faire qu'une ; la Mère Véronique n'y consentit pas, et leurs relations cessèrent. Le P. Giraud lui conserva toutefois toute son estime et il disait : « Pour moi, Mère Véronique a toujours son auréole. » Quand il apprit sa mort, il laissa échapper ce cri : « C'était une sainte âme ! »

Il dirigeait alors l'Œuvre de Notre-Dame Auxiliatrice, qui par contre lui donnait de grandes consolations.

En 1860 une Lyonnaise, Mlle Geoffray, résolut de fonder une œuvre pour soulager et délivrer les âmes du Purgatoire, par la prière d'abord, puis par l'exercice de la charité. Deux chrétiennes, Mlles Bottex et Lacuria, s'unirent à elle, et elles recueillirent quelques ouvrières pauvres, vouées à la misère. En 1863, leur local étant devenu insuffisant, elles s'installèrent dans une vaste propriété aux *Quatre-Chemins*. Peu après, elles avaient vingt pensionnaires. Mgr de Bonald bénit leur chapelle, et approuva leur œuvre. Dans une retraite qui leur fut donnée en 1864, elles firent l'*acte héroique* en faveur des âmes du Purgatoire.

Mlle Geoffray désirait la vie religieuse ; ses deux compagnes préféraient garder la vie séculière, mais ne voulaient pas se séparer d'elle pour l'œuvre. En novembre 1867, elle soumit au cardinal de Bonald un projet de Constitutions ; le lendemain elle tombait gravement malade. Ses amies, sans le lui dire, mêlèrent de l'eau de la fontaine miraculeuse de la Salette à ses potions, et elle guérit. Alors elle passa dix jours à la Visitation de Lyon, pour s'initier à la vie religieuse, elle se prépara à sa profession, et le 18 juillet 1868 elle reçut le nom de Sœur Marie-Thérèse de Ste-Chantal.

Elle devait, par reconnaissance, faire un pèlerinage à la Salette ; elle ne put l'accomplir qu'en juillet 1869. C'est là qu'elle rencontra le P. Giraud. Elle fit une retraite de neuf jours sous sa direction et il lui dit : « Ce qui vous manque, c'est une direction. Pour nourrir les âmes qui lui sont confiées, une Supérieure a besoin elle-même de recevoir la nourriture qui lui est propre, et sans laquelle elle n'aurait rien à donner à ces âmes qui sont ses enfants spirituels. »

Mlle Bottex l'accompagnait ; elles virent au parloir le P. Giraud qui leur promit de faire un voyage aux *Quatre-Chemins*. Il y vint en effet, le 17 août 1869. Aux directrices et aux ouvrières il laissa une impression de sainteté. Désormais il voulut « servir Notre-Seigneur en l'âme » de la Mère Marie-Thérèse.

Il revint en octobre à Lyon pour assister à la fête de l'Adoration perpétuelle et prêcher ensuite la retraite. Le groupe de « la Conversation » fut placé dans le parc. C'est là que se firent les adieux : « Je ne vous quitte pas, mes enfants, dit le Père, nous resterons toujours unis de cœur. »

Quelques jours après, la Mère lui mandait : « Vous nous avez laissé la paix de Notre-Seigneur. Le calme et une sainte joie brillent sur les visages. Il fait vraiment bon à Notre-Dame Auxiliatrice en ce moment. » Pendant son séjour, il avait étudié l'œuvre, il l'avait admirée, il pouvait donc donner de justes conseils. On faisait à la Communauté un quatrième vœu : celui de dévouement aux âmes du purgatoire ; il fut prié de le préciser, d'exposer sa manière de le comprendre ; et le cardinal de Bonald accepta son interprétation.

Cependant en janvier 1870 arrivent à Lyon, pour s'y établir, des religieuses de Marie-Auxiliatrice de Paris. Celles-ci étant plus anciennes, les Sœurs des *Quatre-Chemins* sont mises en demeure de choisir un autre vocable. Grand émoi dans la Communauté, qui tient beaucoup à son titre. Le P. Giraud suggère le vocable de Notre-Dame de la Salette. La Mère Marie-Thérèse déclare qu'elle ne voit pas de rapport entre le culte de N.-D. de la Salette et les âmes du purgatoire.

— Ma bonne Mère, lui dit-il, le mystère de l'Apparition est une source ouverte à toutes les âmes qui veulent vivre d'immolation, et, soit que cette immolation s'exerce en faveur des pécheurs, soit qu'elle ait pour objet les âmes du purgatoire, elle trouve là son aliment. A la Salette, Marie s'est montrée Victime expiatrice en faveur de toutes les âmes qui ont besoin d'expiation. Les âmes du purgatoire étant dans cet état d'une manière actuelle, ont une part toute spéciale à son Mystère et à ses Larmes.

Il voulait donner à cette œuvre le nom de *Tiers-Ordre,* et ce nom répugnait à la Supérieure : « Si je parle de *Tiers-Ordre,* répondit-il, c'est par une sorte de respect pour la Congrégation des Sœurs de la Salette qui existe déjà. » Elle demanda une preuve que telle était bien la volonté de la Sainte Vierge, et à cette intention elle alla déposer, le 9 août 1871, à 4 h. du matin, sur le conseil du Père, son acte de consécration de la Communauté à N.-D. de la Salette, sur le lieu de l'Apparition, aux pieds de la Vierge en pleurs. A cette heure-là même, une religieuse, Sœur Sainte-Marthe, qui souffrait depuis deux ans de fistules lacrymales, fut guérie. Le Père y vit une réponse de la Sainte Vierge. Mais la Mère Marie-Thérèse, non encore convaincue, demanda, sans prévenir le P. Giraud, à Notre-Dame de la Salette, par une lettre déposée entre les bras de Marie en pleurs, trois signes : un attrait pour cette œuvre et la disparition de ses appréhensions, l'approbation de Mgr Ginoulhiac, et une somme de dix mille francs dont la Communauté avait grand besoin. Le P. Giraud la voyant un jour désolée, lui remit son crucifix de missionnaire et le calme se fit aussitôt. Elle reçut ensuite

un legs de dix mille francs. Enfin son évêque la fit venir et lui dit : « La volonté de Dieu me paraît très clairement manifestée, et je crois que ce serait agir contre ses desseins et ses vues de ne pas aller en avant. Le P. Giraud rédigera vos Constitutions. »

Ainsi fut fait. Les Constitutions furent approuvées par l'évêque, et les religieuses firent leurs vœux le 26 mai 1872, entre les mains de Mgr Ginoulhiac. La Supérieure, à l'attrait qu'elle éprouve pour le *Tiers-Ordre*, comprit qu'elle était dans sa voie, et dans la Communauté régnait une félicité intime, avec la plus grande union. Le fondateur prêchait avec plus d'ardeur que jamais la dévotion aux âmes du purgatoire : « Ces pauvres âmes, disait-il, n'ont pas l'Eucharistie. Elles ne font pas la sainte Communion. Concevez-vous quel supplice c'est de souffrir et de ne pouvoir communier ! » Il montrait combien la Vierge des Douleurs aimait les âmes du purgatoire, priait et souffrait pour elles, et il appelait cette Communauté « son petit couvent. » Il se plaisait à y venir, il y donnait toutes les retraites et prêchait ou assistait à toutes les vêtures, à toutes les professions.

VI. — Il y a dans la *Vie du P. Giraud* trois chapitres intéressants sur le Prédicateur, le Directeur et le Saint.

Depuis qu'il est devenu Missionnaire de la Salette, il a presque complètement changé sa manière. Ce n'est plus cette imagination vive qui se complaît dans des tableaux étudiés et excessifs, ni cette mise en scène qui sentait le romantisme et devait passer avec lui. Il enlève et sacrifie délibérément tout ce qui peut paraître factice et viser à l'effet. Il est clair, va droit aux âmes, et ne s'inspire plus que de la simplicité de l'Evangile. D'ailleurs, devenu Missionnaire de la Salette, il ne donne plus guère de grandes Missions, il prêche des retraites aux Communautés religieuses et aux prêtres. Il semble qu'il entre dans les âmes de ses auditeurs et qu'il y lise leurs pensées, leurs besoins. Ils croient volontiers qu'il prêche pour chacun d'eux, qu'il a vu leur état d'âme, tellement ils se reconnaissent dans ses paroles. A la suite d'une instruction, une jeune fille lui demande de se confesser à lui ; il lui dit : « Quand vous m'avez parlé, j'ai vu en quelque sorte toute votre âme passer devant mes yeux. » Il promène alors dans sa conscience la lumière de la foi qui la révèle elle-même à elle-même : il lui découvre des choses qu'elle ne connaissait pas. C'est un illuminateur d'âmes. « En lui l'homme disparaît, dit un de ses panégyristes, on ne voit que le saint. » D'autres prêchent de mémoire, donnant ce qu'ils ont appris ; pour lui, on sentait que tout ce qu'il disait, il l'avait pratiqué, expérimenté, il l'avait vécu. Sa personne parlait autant que ses discours. Il avait passé sa vie à étudier Jésus-Christ, les merveilles de l'Incarnation, les merveilles de la grâce dans les âmes, et Jésus-Christ transparaissait dans ses instructions. Dans ses retraites pastorales, il témoignait un grand respect et de la vénération pour le prêtre. Il avait ce que M. Lucas appelait « la dévotion du prêtre, » et il l'inspirait au peuple. « Les Religieux, disait-il, ne sont que les auxiliaires du saint Ordre du Clergé, qui est le premier de tous. » Ce sentiment, exprimé avec conviction, était encore un élément de succès. Aussi partout laissait-il des regrets.

Le directeur d'âmes s'inspirait de la bonté profonde, aimable et éclairée de S. François de Sales. Il savait rassurer. Une religieuse était inquiète, après une bonne lecture, qui n'allait pas à la trempe de son âme ; il lui écrit : « La lecture de ce livre, *L'Esprit de la R. M. Emilie*, vous complique aussi, mon enfant, laissez-le. « Aimez et faites ce que vous voulez ! » Cette parole de S. Augustin est toute d'or, toute du ciel. Voilà votre règle. Oh ! qu'elle est simple ! Oh ! comme il me semble que c'est bien là votre lumière, et votre parfum, et votre aliment ! Elle signifie : « Soyez enfant avec le Père que nous avons au ciel ! » — A une autre, que ses péchés décourageaient : « Vous ne pouvez disconvenir de vos fautes, mais Dieu ne peut disconvenir de son amour. » — A une religieuse qui ne pratiquait point l'oubli de soi et gardait l'esprit d'orgueil : « Oh ! que je serai heureux si, à mon retour, je remarque cette mort à vous-même, cette profonde et douce humilité, sans laquelle la couronne de virginité n'a point de parfum ! »

Ses lettres étaient ravissantes. Elles insistaient surtout sur la simplicité, — la simplicité de S. Joseph, — l'amour de Jésus-Christ : « Vous aimez le bon Maître, puisque vous désirez L'aimer ; mais, croyez-moi, vous L'aimez un peu trop de la tête : aimez-Le du cœur, oui, comme les enfants. » Aussi eut-il à diriger de bien belles âmes, telles la Mère Marie de Jésus, dans le monde la baronne de Hooghvorst, fondatrice et supérieure générale de l'Institut de Marie-Réparatrice, et sa fille, la Mère Marie de St-Victor, sa fille selon la nature et selon la grâce, qui avait été guérie par N.-D. de la Salette. En reconnaissance, la Mère Marie de Jésus vint à la Salette où elle se confessa au P. Giraud. Quinze jours après, elle lui écrivait de Londres : « Vous avez bien voulu me dire que je pouvais vous envoyer mon âme quelquefois, et vous voyez que je ne tarde pas à user de la permission que vous m'avez donnée... Grâce au divin Maître, j'ai habituellement la paix ; mais un je ne sais quoi de suave et de doux s'est emparé de moi sur cette chère Montagne où Notre-Seigneur m'a fait vous rencontrer. Jamais je n'oublierai cette dernière confession, ces conversations intimes présidées par Jésus et Marie. Oh ! oui, je sentais bien qu'ils étaient là, et que vous les représentiez tous deux... »

Puis elle raconte comment elle s'est mariée très jeune. A dix-neuf ans elle entre dans l'église du Gesù, à Rome, et « Jésus lui demande si elle veut être toujours à Lui, n'aimer que Lui seul et ne rien faire que pour Lui seul. » — « J'acceptai cela, bien heureuse, et je sentis que, malgré mon mariage avec un saint jeune homme du Ruld, je resterais toujours étroitement unie à Jésus et que je n'appartiendrais qu'à Lui seul. Eh bien ! Père, je

n'ai jamais eu une affection aussi forte, ni pour parents, mari, enfants. J'ai toujours pu leur préférer Celui auquel mon âme s'était unie d'une manière si étroite et si ardente pour l'Eternité. Etant à Lui je fus gardée au milieu de tout le monde que j'ai habité... Vous dire, mon Père, les soins avec lesquels il me gardait me serait impossible. On eût dit qu'il avait peur que mon âme ne fût même effleurée par le souffle du monde, et que mon cœur ne s'attachât à quelque chose en dehors de Lui, comme s'Il avait besoin de moi pour être heureux. »

Le P. Giraud la presse de faire connaître la dévotion d'immolation et d'amour de N.-D. de la Salette ; elle lui répond avec simplicité que le jour de l'Assomption 1867, le soir, à la chapelle, « Marie lui fit une de ses douces et chères visites. » — « Elle me rendit bien heureuse pendant une heure, me paraît-il, et dans cet espace de temps où j'ai eu l'assurance de sa tendresse et de sa spéciale protection, elle me fit comprendre qu'elle désirait de moi, et de nous, de propager la dévotion à la Salette. Je le lui promis. Et à vous, mon Père, je promets de faire tout ce qui dépendra de moi et de mes filles pour cela. »

Que de belles âmes on entrevoit à travers les correspondances du P. Giraud et qui nous font comprendre pourquoi, malgré tout, Dieu se plaît à regarder la terre, et Jésus à y demeurer ! Qu'elle elle est grande l'humanité rachetée et ainsi sanctifiée ! Elle inspire de l'admiration même aux anges.

VII. — Le P. Giraud avait été constamment réélu Supérieur général depuis le 2 février 1865. C'est en cette qualité qu'il reçut, avec quelle piété et quelle éloquence ! les nombreux pèlerinages qui se portèrent à la Salette depuis la guerre de 1870. Il continuait à rédiger ou à préparer de nouveaux ouvrages : *Immolation et Charité dans le gouvernement des âmes, Prêtre et Hostie*. Mais la Communauté des Missionnaires de la Salette n'était pas encore érigée en Congrégation se gouvernant elle-même d'après une Règle qui serait la loi de tous, supérieurs et inférieurs. Mgr Fava, évêque de Grenoble, voulut combler cette lacune. Le 29 janvier 1876 il vint donc à la Résidence, réunit les Pères et leur annonça son dessein. Pour laisser toute liberté aux débats, le P. Giraud donna sa démission qui fut acceptée.

Les discussions commencèrent. On prit pour base la Règle qu'il avait élaborée en 1872 et présentée à Mgr Paulinier, alors évêque de Grenoble. Cette Règle fut adoptée d'abord dans son ensemble; puis on critiqua les détails. Le P. Giraud déclarait qu'il ne voulait plus rien être, sauf supérieur local de Vienne, afin de veiller plus facilement sur l'Œuvre du *Tiers-Ordre* de Lyon. Il le déclarait et il était sincère, mais on ne se connaît bien soi-même que par l'impression produite après le fait accompli. Il semble bien que les discussions lui furent douloureuses. Le 10 février, tout étant terminé, Mgr Fava vint, accompagné de ses vicaires généraux, MM. Orcel et Rey, pour présider aux élections qui eurent lieu à la majorité absolue des suffrages, conformément aux nouvelles Constitutions.

On lit dans le procès verbal : « Le R. P. Giraud, élu Supérieur deux années auparavant, ayant donné sa démission le 29 janvier précédent, et la maintenant, la Communauté a élu : Supérieur général, le R. P. Archier ; assistant, le R. P. Buisson ; procureur général, le R. P. Henri Berthier ; conseillers, les RR. PP. Giraud, Berthier, Jean et Perrin. »

C'est alors seulement que le P. Giraud sentit qu'il gardait un reste d'attache profonde pour la fonction qu'il avait exercée pendant onze ans à la satisfaction de tous. Il reconnaît que cela lui fut pénible : « J'ai fait, écrit-il le 10 février même, le sacrifice pour Marie et pour le bien de mon âme ; mais j'avoue qu'en ce moment, c'est comme si j'avais trépassé. » Le 11 : « Dans ces circonstances, les créatures m'ont véritablement broyé, et je me suis, en toute vérité, immolé moi-même. Mais que le cœur a souffert ! Je suis convaincu d'avoir fait la volonté de Dieu, seulement ce bon et miséricordieux Maître s'est servi de moyens qui m'ont été douloureux. *Amen*. Qu'il est doux de penser qu'on est à sa place et que Notre-Seigneur, le divin sanctificateur, s'est contenté en nous ! » Et le 12 : « Jamais nuit plus reposante que celle que je viens de passer. Jamais aussi l'âme plus sereine. Comme je sens, — et je l'ai toujours senti, — que j'ai fait la volonté de Dieu en toute cette affaire ! Mais que voulez-vous ? J'ai tant parlé dans les discussions de la nécessité d'un esprit pour la solidité de l'Œuvre, et j'ai tant dit que cet esprit était celui de Victime et d'Hostie pour nous, que le Bon Maître, et cette pensée me venait bien fort dans ma visite à notre Bonne Mère, m'a un peu essayé. L'essai a été, par moment, terrible ; mais voilà la sérénité profonde de mon âme. »

Sa sincérité est admirable et cette page est à coup sûr la plus sainte de sa vie. Sa grande douleur fut de n'être plus en communauté d'idées avec ses frères, et de différer avec eux, non seulement sur des détails, mais sur l'esprit même de l'Apparition. La nouvelle Règle ne lui paraissait pas posséder complètement cet esprit tel qu'il l'avait conçu, tel qu'il s'en était pénétré dans son étude profonde du fait de la Salette et dans ses longues méditations. Quand Rome examina plus tard cette Règle avant de l'approuver, la S. C. des Religieux, dans un décret de 1909 confirmé par Pie X, rétablit la pensée du P. Giraud par ces considérations :

« Tous les Membres de l'Institut s'efforceront de vivre dans un grand esprit de prière, de pénitence et de zèle. Ils le puiseront dans la méditation des souffrances de Notre-Seigneur et des douleurs de la Bienh. Vierge Marie... La T. S. Vierge, assise sur la pierre, le visage dans les mains, fondant en larmes et portant sur la poitrine le crucifix, avec les instruments de la Passion, leur inspirera un ardent amour de Dieu, une profonde et inconsolable douleur pour tout ce qui l'offense, une vive et tendre compassion envers les pauvres pécheurs et un ardent désir de satisfaire à leur profit, par la

prière et la pénitence. La Vierge debout, toujours en larmes, appelant à elle les deux petits bergers, leur parlant avec une bonté touchante, portera les Missionnaires aux dévouements généreux et aux labeurs d'un zèle tout apostolique. Enfin, la Vierge remontant au ciel après avoir franchi le torrent de la Sezia, et tracé la voie du Calvaire sur la sainte Montagne, montrera aux Missionnaires le terme sublime où aboutiront leurs efforts persévérants et leurs sacrifices. »

Le P. Giraud se remit ensuite à ses retraites, et fit quelques missions. En 1877, la Communauté des missionnaires se réunit à Grenoble pour la tenue de son Chapitre et pour la retraite annuelle ; c'est lui qui en donne les exercices. Il prêche aussi au couronnement de N.-D. de la Salette en 1879, toujours avec le même succès. Sa santé périclite, mais il veut évangéliser jusqu'au bout. A la fin de juillet 1885, il prêche une retraite aux Sœurs de la Croix de Murinais, mais il est très souffrant, épuisé. Dans les premiers jours d'août il se rend, malgré tout, au monastère de Fontfroide pour y donner la retraite aux prêtres de l'*Union apostolique* du diocèse de Perpignan, puis au Bon-Pasteur de cette ville. « Retraite vraiment incomparable, » écrit une religieuse. Et il reprit la route de Vienne. Il était très fatigué, mais il marchait toujours, soutenu par son étonnante énergie morale. Arrivé à Tarascon, il descendit pour passer la nuit à l'hospice de la Charité dirigé par les Sœurs de St-Thomas de Villeneuve, dont la Supérieure, la Mère Sainte-Gertrude, était sa compatriote. Il aimait cette maison où il avait prêché, et ses hôtes, qui le vénéraient. C'était le 13 août. Il dut avouer qu'il était très malade et ajouta : « Oh ! la bonne et douce Providence qui m'envoie me reposer dans la maison des pauvres ! » La nuit, il souffrit beaucoup. On l'entoura des soins les plus tendres. Il remerciait, disant avec son bon et fin sourire : « Notre-Seigneur ne but que du fiel et du vinaigre sur sa croix, et moi, je ne prends ici que d'excellents breuvages. »

Les prêtres de la ville vinrent le visiter. Par discrétion, ils lui parlèrent peu, écoutant plutôt les leçons de ses suprêmes paroles. Il disait, comme se parlant à lui-même : « Vallée d'exil ! Vallée d'exil ! Oh ! comme la souffrance est ici-bas notre compagne assidue ! » Il regardait la statue de Notre-Dame de la Salette qu'on avait placée sous ses yeux, et il redisait : « Oh ! notre Bonne Mère ! comme nous vous aimons ! »

Le vendredi 21 août, l'archiprêtre de Tarascon vint lui apporter les derniers sacrements. Dans une délicate allocution il lui dit : « Notre-Seigneur est venu un jour recevoir l'hospitalité chez sainte Marthe. Vous êtes venu aussi, fatigué de vos travaux apostoliques, vous arrêter auprès du tombeau de sainte Marthe. *Infirmitas hæc non est ad mortem.* » Le malade était assis sur son lit, revêtu de son costume de missionnaire. Après le départ du clergé il dit : « Quelle belle demi-journée ! Quelle belle visite ! » Toute la nuit on l'entendit soupirer de pieuses aspirations : « *O caritas ! O veritas ! O tota veritas !* Mon Jésus, miséricorde ! »

Le samedi matin arrivait la Supérieure des Sœurs du Tiers-Ordre, avec une de ses religieuses. Il voulut lever la main pour les bénir, mais on dut l'aider à la soulever et il dit avec effort : « Je vous bénis, toutes, distinctement, distinctement ! » Vers sept heures il se leva, s'agenouilla, puis se remit sur son lit. Quand les sœurs rentrèrent, il avait déjà les yeux fixes. La mort respecta la majesté de ses traits et imprima à son visage une beauté souveraine. Avec ses yeux fermés comme pour la méditation, ses mains jointes sur le crucifix, son front dépouillé et encore plein de pensée, on eût dit qu'il se préparait à monter dans sa chaire.

C'est à coup sûr une des figures religieuses les plus remarquables et les plus saintes de son temps. Il avait aimé avec passion Jésus-Christ, l'Eglise, les âmes ; il avait parlé à de grands auditoires, remué les foules, touché les cœurs, éclairé les esprits, connu tous les succès. Il avait aussi connu l'humiliation et la douleur. Il aimait à dire : « Pour reconnaître une âme humble, il faut faire comme pour les pièces de monnaie : on les jette à terre et l'on écoute le son qu'elles donnent. Il en est de même de l'âme humble : il faut qu'elle soit jetée à terre et l'on verra ce qu'elle dit, le son qu'elle fait entendre. » Il avait été jeté à terre et humilié ; à ses paroles de foi généreuse, de résignation surnaturelle, au son clair que rendit son âme, on reconnut qu'elle était d'or.

LITURGIE

Q. — [Résumé]. A propos d'une solution donnée p. 380, disant que la solennité de S. Jean-Baptiste patron doit être célébrée le dimanche suivant, malgré l'occurrence des SS. Apôtres Pierre et Paul, un docte contradicteur nous envoie une longue dissertation qui se ramène à deux points : — 1° La fête de S. Jean-Baptiste n'est pas plus digne que celle des apôtres S. Pierre et S. Paul, et par conséquent sa solennité ne l'emporte pas ; — 2° La réponse donnée est en contradiction formelle avec les nouvelles rubriques du Missel (Tit. IV, 3).

R. — Ad I. La fête de S. Jean-Baptiste est-elle plus digne que celle de S. Pierre et S. Paul ?

Notre honorable contradicteur, s'appuyant sur les règles de préséance (Tit. II, *De festorum præstantia)* des nouvelles rubriques, prétend que S. Jean-Baptiste ne l'emporte pas sur S. Pierre et S. Paul.

Il ne l'emporte pas en vertu de la première règle, *Ritus altior,* puisque les deux fêtes sont de 1re classe. Il ne l'emporte pas en vertu de la deuxième, *Major solemnitas,* car, dit-il, la fête de S. Pierre et S. Paul est une fête d'obligation et S. Jean-Baptiste ne l'est pas. Cela suffit, conclut-il, pour déterminer que la fête de S Pierre et S. Paul est plus digne que la fête de S. Jean.

— Pardon ! Prenez le Bréviaire, édition typique de 1914 ; vous verrez dans le catalogue des fêtes *fériées* la Nativité de S. Jean-Baptiste. Or, les *Ephémérides liturgiques* font cette remarque : *In hoc catalogo ponuntur festa feriata, sub*

respectu tantummodo juris liturgici prælationis (1914, p. 581 ; et 1919, p. 203, note). M. Hébert, dans son *Cours de liturgie*, t. I, p. 93, après avoir énuméré les fêtes fériées, ajoute : « Cette liste renferme les fêtes fériées au point de vue de la préférence à leur donner en cas d'occurrence, et non au point de vue de la messe *pro populo*. »

Donc, en vertu de cette 2e règle *(Major solemnitas)*, la fête de S. Jean-Baptiste ne sera pas inférieure à celle de S. Pierre et S. Paul.

Non plus en vertu de la 3e règle, *Ratio primarii :* ces fêtes sont toutes deux primaires.

Nous arrivons donc à la 4e règle : *Dignitas personalis*. Or ici la rubrique est formelle. Voici l'ordre de dignité : 1o... 2o... 3o... 4o S. Jean-Baptiste. 5o S. Joseph. 6o Les Apôtres et Evangélistes.

Ainsi la fête de S. Jean-Baptiste, *ratione dignitatis,* l'emporte sur la fête des SS. Apôtres Pierre et Paul. Donc aussi sa solennité.

De fait, tous les décrets, tous les liturgistes l'enseignent nettement.

Ad II. Y a-t-il contradiction entre la solution donnée et les nouvelles rubriques ?

Rappelons d'abord que l'indult du cardinal Caprara pour la France, du 9 avril 1802, ordonne de renvoyer au dimanche suivant la solennité du Patron de lieu quand la fête tombe en semaine. Or, cet indult n'a pas été révoqué par les nouvelles rubriques, ni par le Code. Il a donc toujours force de loi. Le canon 22 dit en effet : « Lex generalis nullatenus derogat locorum specialium et personarum singularium statutis, nisi aliud in ipsa expresse caveatur. »

De plus, un décret pour Carcassonne, du 26 janvier 1917, déclare formellement que les indults pour la France sont toujours en vigueur. *(Ami* 1919, p. 799 ; *Ephem. liturg.*, 1917, p. 130).

Or, en vertu de cet indult, qui concerne la France, les solennités des patrons de lieux sont obligatoires dans toutes les paroisses et sont régies par le décret du 2 déc. 1891, n. 3754. On chante la messe festivale avec *Gloria* et *Credo,* une seule oraison et l'évangile de S. Jean à la fin, quand il y a une autre messe du jour ou conventuelle ; autrement, à la messe de la solennité, on ajoute l'oraison du dimanche sous la même conclusion et l'on dit son évangile à la fin au lieu de celui de S. Jean (ad II). Mais si la solennité transférée coïncide avec un double de 1re classe tombant un dimanche, on chante la messe de la solennité, à condition qu'elle soit plus digne : *Missa de eadem solemnitate canatur, modo Festum, ad quod ipsa pertinet, sit dignius* (ad V). Et le décret du 20 juin 1899 est venu confirmer cet enseignement.

Or S. Jean-Baptiste étant plus digne, a droit, *en France,* à être solennisé le dimanche 29 juin, comme nous l'avons dit p. 380.

Je dis : *en France ;* car dans les pays où la solennité du patron ne jouit pas d'indults spéciaux, il faut se conformer aux nouvelles rubriques du Missel, Tit. IV, n. 3. Or cette rubrique, à laquelle notre contradicteur fait allusion, dit que si une solennité est transférée à un dimanche mineur coïncidant avec une fête de 1re classe, la messe de la solennité externe est interdite ; on fait de la fête de 1re classe et on ajoute la mémoire de la solennité à l'oraison de la messe du jour, sous la même conclusion. Cette mémoire sera même omise aux fêtes primaires de 1re classe du Seigneur de l'Eglise universelle.

Q. — 1o Est-il permis de donner la communion le Jeudi Saint avant la messe ? V. g., dans une paroisse où la grand'messe est à 10 h., pourrait-on, vers 7 ou 8 h., donner la communion aux fidèles qui voudraient la recevoir à cause de l'anniversaire de l'institution de l'Eucharistie, et qui trouveraient fatigant d'attendre jusqu'à la grand'messe ?

2o Est-il permis de mettre des statues sur un autel où l'on dit la messe ?

R. — Ad I. Depuis la fin de la messe du Jeudi Saint jusqu'à la messe du Samedi Saint, il est défendu de donner la sainte communion, sauf en viatique [1]. Si, durant ce temps, on conserve néanmoins quelques saintes Hosties dans les églises paroissiales, c'est uniquement en faveur des fidèles dangereusement malades. (Cf. Missel, rubr. spéc. du Jeudi Saint).

Quant aux fidèles en bonne santé, ils peuvent évidemment recevoir la sainte communion à la messe du Jeudi Saint, et, ce faisant, ils agiront conformément à l'esprit de l'Eglise. Et jusqu'à présent rien ne s'oppose à ce qu'au besoin on leur distribue auparavant la sainte communion dans les églises et chapelles où cette messe est célébrée.

Ad II. Il est de toute convenance qu'à chaque autel, même secondaire [2], il y ait en bonne place et à demeure une image, — statue, bas-relief ou tableau, — représentant le titulaire propre de cet autel. (Cf. S. R. C., 27 août 1836, n. 2752, ad 7) [3]. Toutefois, cette image, — non plus d'ailleurs qu'aucune autre, — ne saurait être mise ni sur le tabernacle du Saint-Sacrement, fût-ce à la partie postérieure (S. R. C., 31 mars 1821, n. 2613, ad 7 ; 31 mars 1887, n. 3673, ad 2), ni aux lieu et place de la croix exigée sur l'autel pour la célébration de la messe (Benoît XIV, constit. *Accepimus* du 17 juillet 1746 ; cf. Rubr. gén. du Missel, tit. XX) [4], ni sur le trône destiné à l'exposition solennelle du Saint-Sacrement (S. R. C., 19 sept. 1883, n. 3589).

Pour orner un autel, surtout aux jours de fête, et pourvu que le Saint-Sacrement ne doive pas y

[1] Sur la défense de distribuer la sainte communion à l'église le Vendredi Saint, voir *Ami* du 3 juillet, p. 432.

[2] En ce qui concerne le titulaire du maître-autel, voir *Ami* du 24 janvier, p. 63.

[3] Il n'est pas loisible à chacun de substituer l'image d'un autre Saint, — et moins encore celle d'un Bienheureux (cf. *Ami* 1923, p. 681), — à l'image du titulaire de l'autel. (Cf. S. R. C., 27 août 1836, n. 2752, ad 7 ; 11 mars 1837, n. 2762).

[4] « On ne peut mettre une statue ou une image sur un autel à cette place principale qui convient au crucifix. Si l'image ou la statue est attachée à la muraille ou placée dans une niche, et qu'on ait construit un autel devant, il faut que le crucifix de cet autel garde toujours l'honneur et l'importance de sa place, et qu'il soit toujours suffisamment grand et suffisamment en vue. » (De Conny, *Cérémonial romain*, p. 106. Cf. Benoît XIV, *loc. cit.*). — Si, dans une circonstance extraordinaire, il avait été momentanément ôté, il faudrait le remettre en place pour la célébration de la messe. (S. R. C., 17 sept. 1822, n. 2621, ad 7).

être exposé (S. R. C., 23 avril 1875, n. 3349), on peut fort bien mettre des statues de saints [1] entre les chandeliers. (Missel, *Ritus celebr. miss.*, tit. IV, n. 5).

Est-il admissible que, v. g. pour une réunion de confrérie, on place momentanément la statue d'un saint au milieu de la table d'un autel ? Cela est positivement défendu pour l'autel du Saint-Sacrement (S. R. C., 6 sept. 1845, n. 2906), et il semble peu convenable de le faire même à un autre autel (cf. Rubr. gén. du Missel, tit. XX) [2].

Q. — 1° Le prêtre peut-il réciter en langue vulgaire les prières après la messe basse, là où l'assistance ne peut lui répondre en latin ? Ou bien doit-il les réciter en latin, tandis que, de leur côté, les fidèles les disent en langue vulgaire ?

2° Dans le n° du 1er mars 1923, p. 136, l'*Ami* permet à un diacre de se communier en l'absence du prêtre. Un prêtre trop fatigué pour célébrer, mais capable de distribuer la sainte communion, pourrait-il se communier ? Un prêtre très malade, auquel néanmoins il serait possible de se traîner jusqu'à l'autel, pourrait-il, en l'absence d'un confrère, se communier lui-même en viatique ? Quelles prières réciter dans le cas où la chose serait permise ?

R. — Ad I. Il est assurément plus conforme à l'esprit de l'Eglise de dire en latin les prières prescrites à l'autel après la messe basse, et il faut continuer à le faire là où en existe l'habitude. Toutefois, au besoin, ces prières pourraient être récitées en langue vulgaire, même par le prêtre, pourvu que la traduction employée fût fidèle et eût été approuvée par l'Ordinaire. (S. R. C., 5 mars 1904, *Utinen.*, ad 5 [3]). Bien entendu, on gagnerait ainsi les indulgences accordées par Léon XIII pour la récitation desdites prières. (Cf. *Codex*, can. 934, § 2).

Ad II. Ce qui, à de certaines conditions, peut être permis à un diacre, ministre *extraordinaire* de la sainte communion, est *a fortiori* permis au prêtre, ministre *ordinaire* de l'Eucharistie. « Il serait étrange, vraiment, disait l'*Ami* en 1922 (p. 448), que celui qui a pleins pouvoirs de distribuer le pain eucharistique à tous fidèles quelconques, n'eût pas la faculté de s'en nourrir lui-même tout le premier, par ses propres moyens, quand il est dans l'impossibilité de recourir au ministère d'autrui [4]. »

A défaut donc de tout autre prêtre et de tout diacre, un prêtre, incapable d'ailleurs de célébrer la messe, peut, même simplement pour satisfaire à sa dévotion, et mieux encore s'il y a pour lui urgence de recevoir le saint Viatique, s'administrer licitement le sacrement de l'Eucharistie. (Cf. Arregui, *Summar. Theol. mor.*, n. 539). La seule précaution qu'il y ait à prendre en pareil cas, surtout pour une communion de pure dévotion, c'est d'éviter tout danger de scandale.

Quant aux prières à réciter alors, rien n'a été officiellement prévu. Avant d'ouvrir le tabernacle, le prêtre dira, de la même manière que dans la récitation solitaire de l'office divin : *Confiteor*, en y supprimant *et tibi Pater, et te Pater ; Misereatur*, puis, en se signant, *Indulgentiam*. Au moment même de la communion, la formule *Corpus Domini nostri J. C. custodiat animam meam, etc.*, sera accompagnée d'un signe de croix tracé avec la sainte Hostie, comme à la messe. Enfin il ne faudra pas omettre les prières prescrites pour le moment de la purification des doigts, ni l'oraison subséquente (*Deus qui nobis* ou *Spiritum nobis*, suivant le temps liturgique où l'on se trouvera), terminée toujours par la grande conclusion.

Q. — 1° Le 29 mars 1923, l'*Ami* disait, avec preuves à l'appui, qu'il est interdit pour toutes les cérémonies, en particulier pour les saluts du Saint-Sacrement, de poser sur l'autel et d'y allumer d'autres bougies que des bougies de cire. L'usage de la stéarine à l'autel est donc absolument défendu. Mais cette défense est-elle observée quelque part en France, en Italie ? J'ai assisté à bien des saluts, en France du moins, dans d'humbles églises et dans des cathédrales, dans des séminaires et des communautés ; or, partout on employait, avec les six cierges liturgiques, des bougies de stéarine plus ou moins nombreuses suivant le degré de la fête. Que fait-on alors des décisions si formelles citées par l'*Ami* ?

2° Un de mes confrères proscrit toute fleur sur les tombes. En chaire, il s'est élevé contre la coutume qu'ont ses paroissiens de cultiver, pour le jour des Rameaux et surtout pour celui de la Toussaint, quelques pieds de pensées, jacinthes ou chrysanthèmes sur la tombe de leurs enfants. Pour ces jours-là, la tombe de sa mère reçoit un simple coup de rateau, et il désire que tous agissent comme lui. Evidemment, certains excès sont à blâmer relativement aux couronnes et aux fleurs, surtout aux sépultures. Mais l'Eglise blâme-t-elle la culture de quelques modestes fleurs sur la tombe des défunts ?

R. — Ad I. Presque partout en Italie le luminaire de l'autel est régulièrement constitué. Malheureusement, à part quelques églises et chapelles, il n'en est pas de même en France. Pourquoi donc, sur ce point en particulier, se montre-t-on si peu empressé chez nous à obtempérer aux injonctions du Saint-Siège ? Il faut en chercher la cause dans l'ignorance trop commune des règles liturgiques, dans l'incompréhension de la sainteté et du symbolisme de l'autel [1], et même dans la conception très fausse que d'aucuns se sont faite de l'autorité de la S. C. des Rites et du caractère obligatoire de ses décisions [2]. Un prêtre vraiment soumis à l'Eglise ne saurait se résigner à un tel état de choses ; il n'attendra pas l'exemple de ses voisins pour corriger un usage maintes fois réprouvé par elle.

Ad II. Assurément, des abus, souvent d'origine païenne, se sont introduits peu à peu dans l'orne-

[1] Peu importe, du reste, que ces statues renferment ou non des saintes reliques. (S. R. C., 21 mars 1744, n. 2375, ad 3).

[2] « Il n'est pas permis d'élever, pour y placer soit une statue, soit une image, soit une relique, un trône, une pyramide, une crédence ou faux autel, qui obstruerait la vue de l'autel principal. » (De Conny, *loc. cit.*).

[3] Ce décret, publié en 1904 par les *Ephemerides liturgicæ*, p. 163, et par l'*Ami*, p. 415, n'a pas été reproduit dans le tome VI de la nouvelle Collection authentique des décrets de la S. C. des Rites. Il n'en garde pas moins sur ce point toute sa valeur jusqu'à nouvel ordre.

[4] Cf. *Ami* 1914, p. 335 ; 1922, p. 414 et 447 ; 1923, p. 136.

[1] Cf. *Ami* 1924, p. 447, col. 1, note 2.

[2] Cf. *Ami* 1924, p. 64.

mentation des tombes des adultes. On y voit parfois une profusion de fleurs et de couronnes sous lesquelles elles disparaissent. Il s'établit pour cela entre les familles une sorte de rivalité, où la vanité des vivants peut trouver quelque satisfaction, mais qui n'apporte aucun soulagement aux âmes des défunts.

Qu'un curé s'efforce de prémunir ses paroissiens contre de tels abus, rien de mieux. Mais il n'a pas à se montrer plus exigeant que l'Eglise. Or, d'après la S. C. des Rites (16 juin 1893, n. 3804, ad 6), on peut tolérer, là où il existe, l'usage de mettre des fleurs [1] sur le cercueil, aux funérailles des adultes. Rien, semble-t-il, ne s'oppose à ce que l'on étende la même tolérance aux tombes dans les cimetières.

Quant aux tombes des enfants baptisés morts avant l'usage de la raison, il est très conforme à la tradition chrétienne de les parer, comme leurs cercueils, de fleurs et de couronnes blanches. (Cf. Rituel, tit. VI, c. 7, n. 1).

Q. — Allant porter la sainte communion à un malade, peut-on en même temps communier une ou plusieurs personnes de son entourage ? Cette pratique, suivie par certains prêtres, peut-elle être légitimée par le fait que la ou les personnes qui reçoivent ainsi la communion sont obligées de rester auprès du malade, en raison de soins particuliers et incessants ; qu'ainsi elles sont empêchées même d'assister à la messe les jours d'obligation, et privées de la communion depuis une ou plusieurs semaines, alors qu'elles la recevaient fréquemment ?

R. — En principe, les malades ou les infirmes hors d'état de se rendre à l'église peuvent seuls recevoir chez eux la sainte communion, et l'on ne saurait profiter de ce qu'on la leur porte pour communier en même temps des personnes valides de leur entourage. Le respect dû à l'adorable Eucharistie exige que, sauf le cas de sérieuse nécessité, elle ne soit administrée aux fidèles qu'à l'église, devant l'autel, et telle est en effet la pratique traditionnelle de l'Eglise. D'ailleurs, parmi les prières prescrites pour la communion des malades à domicile, il en est (v. g. l'oraison *Domine sancte)* qui s'appliqueraient difficilement à des communiants en bonne santé.

Il faudrait donc un indult ou un motif vraiment grave pour légitimer une exception à la discipline ecclésiastique en vigueur. A défaut de décision expresse du Saint-Siège et pour prévenir tout abus, on fera bien, dans les cas semblables à celui qui nous est soumis, de consulter son évêque [2].

---

[1] Dans le décret, il n'est pas question de couronnes. De fait, en en déposant sur le cercueil ou sur la tombe d'un adulte, « ne semble-t-il pas, dit Mgr Robert, que nous empiétons sur les attributions de Dieu, qui s'est réservé de déposer lui-même la couronne sur la tête du vainqueur, *vincenti dabo coronam ?* » Mais, dans les circonstances actuelles, on se voit souvent forcé de tolérer même les couronnes aux sépultures des adultes.

[2] Voir *Ami* 1906, p. 640 ; 1909, p. 64 ; 1921, p. 14.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

S. Bernard de Menthon l'apôtre des Alpes. *Sa vie, son œuvre,* par A. Pidoux de Maduère, archiviste paléographe, docteur en droit. Introduction par l'évêque d'Annecy. — In-8 écu de VIII-100 p., 25 photogravures hors texte. — Lille, Desclée.

Voici un Saint qui n'aurait jamais dû cesser d'être le plus populaire, le plus connu des Saints, puisqu'il a laissé son nom, non seulement à deux cols des Alpes, le Grand et le Petit St-Bernard, mais, ce qui bien mieux est encore, à l'une des branches les plus intéressantes de la race canine, — et dont pourtant, en dehors des pays où il a vécu, la plupart des fidèles ignoraient tout, sauf son nom, jusqu'à ce que l'an dernier, à l'occasion du millénaire de sa naissance, le Souverain Pontife soit venu, par une docte Lettre apostolique à l'évêque d'Annecy (20 août 1923), réveiller le culte de cette grande mémoire au cœur des chrétiens et proclamer S. Bernard de Menthon « patron céleste non seulement des habitants des Alpes et de leurs visiteurs, mais de tous ceux qui entreprennent l'ascension des montagnes. »

Et voilà un Patron qui, par ce temps de tourisme universel, ne risque pas d'être démuni de clients.

Et nous souhaitons à sa biographie aussi la plus riche clientèle. M. Pidoux de M. s'est entouré, pour l'écrire, de tous les secours de l'érudition contemporaine. Mais il y a mis surtout sa foi et sa dévotion. Fervent alpiniste, il aime à répéter que les montagnes élèvent l'âme à Dieu et que là haut, dans les rudes parages des glaciers, l'on se sent plus près du ciel. Mais combien c'est plus vrai encore quand aux merveilles de la nature s'ajoute, comme au Grand St-Bernard, la contemplation des merveilles de la grâce, l'infinie bonté de Dieu proclamée par l'œuvre de ses Saints !

Puisque c'est un millénaire que l'on célébrait l'an dernier, c'est donc que le Saint serait né en 923. C'est là en effet la date traditionnelle, mais qui est sujette à controverse ; et le Souverain Pontife lui-même, tout en approuvant la célébration du millénaire, spécifie qu'il ne veut « en rien toucher au débat. » Mettons cependant qu'il est né au premier quart du Xe siècle. Dure époque, qui voyait l'Europe chrétienne ravagée en tous sens par les Sarrasins, les Normands, les Hongrois, et l'Eglise en proie aux plus terribles plaies morales. Epoque de confiance quand même, puisque c'est en ces années-là mêmes, en 912, que Dieu suscite la fondation de Cluny, le grand Ordre monastique qui va essaimer partout avec une rapidité prodigieuse et sera durant ces deux siècles (le Xe et le XIe) le plus efficace auxiliaire de la Providence dans la réforme de l'Eglise.

Bernard était de puissante famille, de la famille des barons de Menthon, dont le château domine le lac d'Annecy, et l'unique rejeton du baron Richard. A trois ans il savait lire, ce qui prouve que même les gentilshommes, en dépit de la légende, ne se targuaient pas de leur ignorance comme d'un privilège. A sept ans on lui donne un précepteur venu du pays flamand. Un peu plus tard, à la fleur de son adolescence, on l'envoie étudier à Paris, à cette école Notre-Dame, fameuse dès ce temps-là, abritée à l'ombre de la vieille cathédrale mérovingienne où l'on voyait, autour de l'évêque, huit dignitaires, cinquante-deux chanoines et une foule de clercs vivre dans toute la ferveur de la règle de S. Chrodegand.

Si on l'a mis aux études, ce n'est pas pour en faire un clerc ! Il est l'unique rejeton de la famille ! Son

père a fait choix pour lui d'une riche héritière, et lui signifie sa volonté sans réplique, dès que le jeune homme est revenu de Paris... Angoisse du Saint, qui à Paris a fait vœu de chasteté perpétuelle. Il ne voit de salut que dans la fuite. Mais comment fuir ? La nuit qui précède les noces projetées, une apparition de S. Nicolas le réconforte ; il écrit pour ses parents une touchante lettre d'adieu, s'élance, tombe sans mal sur le sol, d'une hauteur de 16 pieds, et guidé comme par une main invisible à travers les sentiers escarpés, il gagne la ville d'Aoste.

Là, on lui fait bon accueil ; il se prépare au sacerdoce, dans l'étude et la mortification. Chanoine ensuite d'Aoste, puis, durant quarante ans, jusqu'à sa mort, archidiacre, il sera le grand apôtre de ces régions, non seulement du diocèse d'Aoste, mais des diocèses aussi de Sion, de Genève, de Tarentaise, et jusque de ceux d'Ivrée et de Novare. Puis, comme la charité chrétienne embrasse non seulement les âmes, mais les nécessités corporelles, et qu'il entend la cité d'Aoste retentir des lamentations de voyageurs maltraités et dépouillés par les brigands de ce col par où se fait le passage de France en Italie, il décide, sous l'inspiration de S. Nicolas, de mettre fin à cet état de choses. Après une longue préparation dans la prière, il gravit processionnellement les pentes du mont Joux *(mons Jovis)*, renverse la statue de Jupiter en l'enlaçant de son étole, exorcise les lieux, passe au col voisin (colonne Joux, *columna Jovis)* et l'exorcise à son tour. Désormais des hospices, sur les deux cols, remplaceront les idoles païennes et les cavernes de brigands. Lui-même est le premier à travailler de sa main à leur construction, ce qui à cette altitude de près de 2500 mètres où le travail n'est possible que trois mois d'été, demande des années. Les édifices une fois debout, comme il est chanoine régulier, c'est à des chanoines réguliers qu'il confie la mission d'assurer le service des hospices des Alpes.

Pas de règle spéciale ; simplement la vie des clercs réguliers dans toute sa pureté. Les seules Constitutions dont on a parlé, c'est la tradition orale, ce sont les recommandations suprêmes du Saint sur son lit de mort : « Attachement à la Chaire de S. Pierre ; horreur du schisme et de l'hérésie ; charité : *Sit vobis cor unum in Deo.* »

Il mourut au cours de ses prédications, à Novare, le vendredi après la Trinité (donc le 29 mai) 1008, hospitalisé chez les Bénédictins, qui ont revendiqué et obtenu le privilège de garder son corps.

Son œuvre est demeurée prospère jusqu'au milieu du XV^e^ siècle. Elle est alors tombée en commende ; et la commende y a engendré, comme partout, le désordre et la misère. A la fin du XVIII^e^ siècle, les chanoines continuaient à vivre d'une pension que la Révolution leur supprima. Napoléon la rétablit. Les chanoines ont poursuivi le cours de leur dévouement : trois d'entre eux et quatre frères lais en sont morts victimes au XIX^e^ siècle. Aujourd'hui le Grand Saint-Bernard est traversé par une belle route, carrossable trois ou quatre mois de l'année.

Lumière et Vie, par l'abbé de Tourville ; préface de l'abbé Félix Klein ; introduction de l'abbé Georges Picard. — In-8 de XXVI-286 p., 10 f. — Paris, Bloud et Gay.

Ce livre posthume est un recueil de « Notes et Fragments religieux. » Il n'y faut donc point chercher une trame suivie d'idées ou de raisonnements, mais des aperçus, jetés comme en passant, sur des sujets multiples et divers. Ce sont ces notes et fragments que l'on a recueillis et mis en ordre. Dans sa préface, M. l'abbé Félix Klein rappelle opportunément que si M. l'abbé de Tourville était connu principalement par son œuvre sociale, dont la *Revue sociale* avait répandu les idées directrices, son œuvre proprement religieuse, à peine indiquée dans *Piété confiante* (publié en 1905, Gabalda), était à peu près ignorée du public. « *Piété confiante,* malgré sa valeur, ne représente qu'une partie, non la principale, des écrits qu'a laissés Henri de Tourville sur le sujet qui, de beaucoup, lui tenait le plus au cœur et qui était, — bien au-dessus du rapport de société entre hommes et hommes, pourtant étudié avec tant de soin, — le rapport même de société entre les hommes et Dieu. Il reste de lui, sur la religion, quantité de lettres adressées aux amis, et parfois aux inconnus, qui le consultaient ; il reste des notes, assez nombreuses grâce à Dieu, mais généralement courtes, qu'il inscrivait pour lui-même afin de pousser plus loin et de fixer sa pensée ; il reste, surtout, une série de conseils ou de « directives » qu'il envoya, plusieurs années de suite, à l'un de ses disciples préférés, l'abbé Georges Picard, pour le guider, l'aider et en quelque sorte le ravitailler, dans ses conférences apologétiques » (p. XIII).

On conçoit que M. l'abbé Picard fasse un éloge sans réserve de l'œuvre qu'on publie aujourd'hui. Il note le « lyrisme » de certaines pages ; l' « admirable clarté » du langage, l' « exactitude de la doctrine » et le « bon sens religieux de son enseignement » ; « l'élévation, la cordialité, une suavité forte et entraînante, une ferveur mystique qui font souvent terminer la lecture en prière ou en méditation » (p. XXV).

L'idée fondamentale de l'abbé de Tourville est qu'il faut dénoncer « l'erreur » de ceux qui « ne recherchent pas la science de Dieu comme on recherche la science de ce monde » (p. XXVI). Et cette assimilation de méthode exige, avant tout, l'observation du fait religieux, comme point de départ de toute apologétique et de toute véritable science religieuse. Nous retrouvons cette idée fondamentale développée, et appliquée, à propos des différents sujets que M. l'abbé Picard a su grouper en quinze chapitres : *Du fait religieux en général ; Sur l'étude et sur quelques preuves de la religion catholique en particulier ; Comment se présente la Révélation chrétienne et ce qu'elle contient ; La Trinité ; l'Incarnation ; l'Homme-Dieu ; La grâce et le salut ; Sur les sacrements ; La grâce et la nature ; Ascétisme ; Mystique et Amour de Dieu ; La vie future ; Les suffrages pour les Morts ; L'Eglise et la Tradition ; Rapports de l'Eglise avec les divers états sociaux ; Quelques aperçus d'Histoire religieuse.*

Les « Notes et Fragments » ont le grand mérité de montrer combien étroit, dans la religion chrétienne, est le rapport de la lumière et de la vie, combien profonde est l'influence de celle-là sur celle-ci. Certaines pages respirent un parfum de piété extraordinaire : telles, les notes sur *Ascétisme,* sur *Mystique et Amour de Dieu.* De bonnes vérités sont dites à propos des *Rapports de l'Eglise avec les divers états sociaux,* avec une teinte de libéralisme en ce qui concerne la *Séparation de l'Eglise et de l'Etat* (p. 257). — Mais, sur l'ensemble du livre, il est de notre devoir de recenseur catholique de formuler les plus expresses réserves. Sans doute, nous nous rendons bien compte que M. de T. a jeté ses expressions au courant de la plume, sans fixer une pensée qu'il devait reprendre et perfectionner dans la suite. Mais on a livré au public cette pensée incomplète ; il nous est donc permis — c'est même notre devoir — de la juger et de mettre en garde les lecteurs contre les interprétations dangereuses que le sens obvie des mots pourrait suggérer.

Dès le début (p. 1) l'auteur s'efforce de montrer que « le fait religieux se constate et [qu'on] peut l'observer. » « Cette observation, ajoute-t-il, aboutit à établir irréfutablement la réalité objective de la religion... Je ne dis pas « convaincre invinciblement de..., » parce que cette dernière expression implique l'acquiescement de la personne à qui s'adresse la preuve : la détermination de la volonté. Or, la volonté n'est pas uniquement déterminée par l'établissement irréfutable de la vérité, mais il y faut l'élimination des passions ; et, par passions, j'entends ici, sans mettre en cause la

moralité de la personne, toute tendance opposée en fait à la vérité, quelque soit le principe de cette tendance » (p. 2)... « Les mécréants de bonne foi sont de mauvais observateurs » (p. 5). — Nous savons cependant que l'observation du fait religieux ne suffit pas pour nous conduire à la foi, même dans l'hypothèse où toutes les passions seraient éliminées. L'apologétique comporte d'autres aspects, qui ne sauraient être négligés sans qu'on s'exposât à dénaturer le rôle et le caractère de l'acte d'intelligence dans la foi catholique.

Ces quelques citations laissent entendre que l'auteur est favorable à la méthode et à la doctrine d'immanence. Cette précision nouvelle est formulée explicitement au § *Connaissance et vérification de ce qu'enseigne l'Eglise*. Il s'agit d'appliquer la méthode scientifique d'observation à l'enseignement de l'Eglise : — « Donc, deux opérations dans cette application... 1° Connaissance exacte de ce qu'enseigne l'Eglise ; 2° Vérification exacte que ce sont des réalités révélées » (l'auteur ne dit pas *vérités* révélées). La première opération consiste, une fois l'hypothèse bien connue, à voir *quels sont les faits qui la vérifient et en font une certitude par constatation,* en même temps qu'ils manifestent chez celui de qui vient l'enseignement de l'Eglise une connaissance surhumaine du monde.

« Première opération : expression précise des *faits* allégués par la Révélation. Deuxième opération : accord constant des faits allégués par la Révélation avec les faits observés chez l'homme, et connaissance surhumaine que cet accord atteste chez le Révélateur » (p. 19-20).

Réduite à cette double opération, l'apologétique n'est plus qu'une sorte d'apologétique d'immanence, celle-là même qu'a directement condamnée le concile du Vatican. D'ailleurs, l'insistance avec laquelle l'auteur parle des *réalités,* des *faits* allégués par la révélation, et non des *vérités révélées,* est significative. Reconnaissons toutefois que lorsqu'il en arrive à formuler un « bref aperçu du mode de démonstration, » M. de T. est obligé d'appuyer finalement sa démonstration sur un motif de crédibilité — le miracle permanent de la conservation de la doctrine, sans variation ni altération, — qui est tout à fait en dehors du simple « accord constant des faits allégués par la Révélation avec les faits observés chez l'homme. »

Nous avons déjà remarqué que M. de T. préfère parler de *faits,* de *réalités,* que de *vérités*. C'est encore là une manifestation non équivoque du pragmatisme inhérent à la doctrine de l'immanence. Aussi veut-il qu'on place « la Tradition *pratiquée* avant la Tradition *écrite*. » L'Eglise « est une société *pratique,* qui *vit d'actes*... Les *faits* de *pratique* sont *plus amples comme témoignages* que des textes d'écrivains » (p. 29). Et « c'est à la façon *de faits concrets, opérants au dehors,* que les vérités chrétiennes ont été énoncées dans leur révélation, c'est-à-dire dans leur affirmation première » (p. 34). Ainsi... « la Révélation n'est pas une thèse d'école, mais l'indication de *réalités concrètes,* dont il a été nécessaire de dire quelque chose aux hommes, *à cause de faits produits au dehors,* apparents, sensibles, qui s'y rapportent essentiellement, qui y ont toute leur raison d'être » (p. 35). Dans ces affirmations qui veulent être, avec insistance, pragmatistes, il y a, certes, une part de vérité. La révélation nous découvre les réalités et la vie divine, tout comme elle nous fait connaître les mystères de la vie surnaturelle communiquée par Dieu à l'homme ; mais la manifestation de ces réalités est formulée en *vérités,* auxquelles notre esprit est invité à donner son adhésion. Il s'agit donc de connaissance beaucoup plus que d'expérience ; et, en tout cas, l'expérience présuppose ici la connaissance. Et pour se convaincre que M. de T. embrouille sur tous ces points les notions les plus élémentaires du traité de la foi, il faut se reporter aux pages 222-225 de son livre. « Il faut distinguer soigneusement, écrit-il, l'*objet* du dogme, la *formule* du dogme, la *connaissance* du dogme. » L'*objet* du dogme n'est point une vérité, mais une réalité vivante, vie de Dieu, immuable, ou vie surnaturelle de l'homme, changeante. La *formule* du dogme est « l'expression en langage humain de la réalité objective surnaturelle et révélée, » expression vraie quoique incomplète. La *connaissance du dogme* « n'est que l'intelligence et l'appropriation PERSONNELLE des formules. » Je souligne deux fois le mot « personnelle, » sous lequel se cache la plus dangereuse des équivoques, celle-là même qu'a signalée le cardinal Franzelin *(De traditione,* thèse 25) sur les changements possibles, selon les milieux, les temps et les personnes, dans le *sens* que recouvrent les formules dogmatiques.

La méthode d'immanence, en ce qu'elle a de plus erroné, s'affirme également dans le § sur *Le merveilleux vrai et le merveilleux faux* (p. 39-40) : « La connaissance rationnelle de Dieu... nous présente la nature de Dieu comme certainement très différente de toute autre nature... *L'attraction vers la société positive de Dieu* (attraction qui se manifeste en nous par tout ce qui est prière, sentiment religieux, aspiration vers Dieu, soif de l'Infini, recherche de la vérité religieuse)... *implique essentiellement et par définition, des rapports avec Dieu en dehors et en plus de ceux qui résultent de l'ordre naturel des choses*... Par une suite des deux aptitudes précédentes, une troisième existe : *l'idée de la possibilité et le désir de la réalité des rapports sociaux avec Dieu par une action extérieure de Dieu nettement distincte de son action selon l'ordre naturel des choses sensibles*... »

On pourrait multiplier les critiques et les citations à l'appui. Bornons-nous, avant de conclure, à faire observer comment de tels principes et une telle méthode aboutissent à humaniser les mystères les plus divins de notre foi, la Trinité et l'Incarnation. On retrouve chez M. de T. un écho remarquable des erreurs d'Hermès.

Dans le § *La Doctrine de la Trinité et la Raison* (p. 57 sq.), l'auteur s'exprime ainsi : « C'est trop peu justifier [le dogme de la Trinité] que de dire qu'il n'est pas contraire à la raison... Il y a plus. De grands esprits, que l'Eglise n'a pas démentis, ont essayé de démontrer que, la Trinité une fois connue par la Révélation, la raison pouvait trouver dans ses conceptions l'aperçu lointain de cette vérité, quelque chose qui l'achemine, à si longue distance que ce soit, vers la conclusion que lui a fournie la Révélation. » Cette assertion est substantiellement exacte. La longue explication que veut en fournir l'auteur (p. 60-70) l'est moins. Car M. de T. part de ce principe (indiscutable d'ailleurs si l'on considère la nature intime de Dieu), que la Trinité est nécessaire en Dieu et ne peut pas ne pas être, pour construire une démonstration « éloignée, tendancielle, inachevée, un commencement de démonstration qui, sans aboutir pleinement et sûrement, met l'esprit sur la voie du vrai » (p. 61-62). Tout d'abord « la personnalité » peut être « bien et dûment établie en Dieu par la raison. » Il y a donc « tout au moins en Dieu une personnalité, une personne. » Mais il faut qu'il y ait, — pour que Dieu puisse se faire connaître en totalité, pour que sa gloire soit suprême, parfaite, infinie, — deux personnes distinctes en Dieu : celle qui communique sa nature par voie de connaissance et d'expression, et la prise de possession de cette connaissance donnée, de cette expression manifestée : « Une manifestation vraie suppose deux personnes, l'une pour la faire, une autre pour la recevoir. Sans cela, il n'y a pas de manifestation » (p. 66). D'ailleurs la personne « ne va pas sans être destinée à la société ; » il y a, semble-t-il, « dans la personne un besoin constitutif de rencontrer une autre personne. » Une explication analogue sur la prise de possession de la nature divine par l'amour montre la nécessité d'une troisième personne (p. 68-71).

Et sur *la vraie figure du Christ* (p. 87), une citation suffira : La figure du Christ, « c'est la grâce et le naturel infinis !... Oui, ce Dieu est *naturel*. Quel trait d'union

entre notre nature et ce surnaturel qu'on nous travestit, que nous nous travestissons si souvent à nous-mêmes en antinaturel ! Dieu est naturel : alors, vive Dieu ! Que si vous pouvez faire concevoir cela, le dépeindre à vos auditeurs et enlever leur âme, par la séduction du naturel en Dieu, dans quelle lumière bienheureuse vous les aurez jetés ! Comme ils seront à Dieu de plain-pied en sortant de là ! Vous aurez délivré leur âme. » Quelle phraséologie dangereuse ! Et d'autant plus dangereuse que nous lisons, quelques pages plus loin, — sur l'Homme-Dieu : « Oh ! que Dieu s'est bien fait Homme dans la plénitude du sens ! Et quelle jonction sans soudure entre le Christ-Homme et le Christ-Dieu ! *Comme ils s'harmonisent ! J'ose dire comme ils se complètent !* Combien, *à le voir, on comprend le lien qui réunit en nous la vie humaine et la vie de la grâce, la connaissance naturelle et la connaissance révélée* » (p. 91) ; — et sur la grâce, participation à la vie divine (p. 93) : « *La grâce est une imitation,* mais en type inférieur, *de l'Incarnation.* »

N'allons pas plus loin. Accordons que M. de T. pensait d'une façon très orthodoxe. Mais que ses expressions sont fautives, dangereuses, pleines d'embûches ! L'amitié sans doute et la reconnaissance ont présidé à la publication de ces notes et fragments. Mais le danger doctrinal que ces pages présentent pour les lecteurs aurait dû inciter les auteurs de la publication à ne point mettre dans le commerce un livre qui nous reporte, par ses formules captieuses et fausses, aux temps de l'américanisme et du modernisme.

Histoire générale de la Communauté des Filles de Saint-Paul de Chartres, par Jean Vaudon. Tome II : *De 1800 jusqu'à nos jours.* — In-8 raisin de XV-600 p., 22 photogravures hors texte, 15 f. — Paris, Téqui.

M. Vaudon, dans un premier volume, nous a raconté le premier siècle de la Congrégation des Sœurs de St-Paul de Chartres, de 1694, date de leur fondation, à 1800. (Cf. *Ami* 1922, p. 556-8). Il aborde aujourd'hui leur histoire au XIX^e^ siècle : il ne la poursuit encore, en ce tome II, que jusqu'à la fin du Second Empire. Un III^e^ volume sera nécessaire pour mener l'œuvre à achèvement. Les gens qui n'ouvriront pas ces volumes décrèteront que c'est bien long ; mais aucun de ceux qui en auront commencé la lecture ne s'arrêtera en route. Tout ce qu'a écrit M. Vaudon est entraînant ; mais jamais son sujet ne l'a mieux inspiré que cette fois.

Son tome I s'ouvrait sur un berceau, le berceau des Sœurs de St-Paul. C'est sur un berceau aussi que s'ouvre le tome II, sur la renaissance de la Congrégation au sortir de la tourmente révolutionnaire. A la fin du XVII^e^ siècle, c'est au soulagement d'une immense misère, physique et morale, que la Providence députait les Sœurs. A l'aube du XIX^e^, les ruines ne sont pas moins grandes : Taine dit que dans la plupart des hôpitaux il ne restait pas même de quoi donner à un malade une tasse de bouillon. Affirmation qui au premier abord paraît invraisemblable ; mais Taine ne parlait qu'après enquête minutieuse. Et de tous les points de la France, des appels poignants montaient vers le Gouvernement réparateur issu du coup d'Etat du 18 Brumaire. Et le Gouvernement, fort embarrassé, faisait rechercher partout ce qu'il pouvait rester de ci-devant Sœurs, non plus pour les expédier à la prison ou à l'échafaud, mais pour implorer leurs services auprès des malades.

C'est ce que fit le préfet d'Eure-et-Loir, le baron de Laître. Il avait entendu parler des ci-devant Sœurs de St-Maurice (ainsi dénommées du siège de leur maison-mère, St-Maurice-lès-Chartres). Il savait même le nom de leur ci-devant Supérieure, Marie Josseaume. Il la mande à la préfecture, lui expose l'état lamentable des hôpitaux de Chartres, l'état aussi des hôpitaux de Guyane dont elles étaient chargées avant la Révolution et pour lesquels le ministre de la Marine et des Colonies demande instamment de nouvelles Sœurs (janvier 1802)... Mère Josseaume s'engage à rallier ses Sœurs dispersées. Mais il leur faut une maison-mère, puisque la leur a été confisquée par la Révolution. Le préfet fait racheter pour elles, par le ministre, l'ancien couvent des Jacobins, proche de la cathédrale, et demande (octob. 1802) aux Consuls de prendre pour cette Communauté renaissante « un arrêté semblable à celui qu'ils ont pris pour relever celle des Sœurs de la Charité de Saint-Vincent-de-Paul. » Le Premier Consul signe le rétablissement demandé (10 déc. 1802), à des conditions qui seront précisées (5 janv. 1803) par un arrêté du préfet d'Eure-et-Loir. Ce n'était pas la liberté complète. C'était du moins la possibilité de vivre. Et les Sœurs pouvaient compter sur l'appui dévoué de l'évêque de Versailles (le siège de Chartres n'ayant pas été rétabli par le Concordat, le diocèse était rattaché au siège, nouvellement créé, de Versailles), Charrier de la Roche, ancien évêque constitutionnel de Seine-Inférieure (on sait que Bonaparte avait exigé que, sur les 60 évêchés de la nouvelle Eglise de France, 12 fussent réservés à d'anciens constitutionnels : sur ces 12, il y en eut qui refusèrent les garanties voulues et furent d'assez tristes prélats, mais d'autres aussi qui, comme ceux de Versailles et d'Angers, étaient sincèrement repentants et revenus de leur erreur d'un jour).

Et puis Mère Josseaume était femme à se mouvoir avec une souveraine aisance parmi toutes les difficultés que suscitait un pouvoir toujours tracassier. Elle savait prendre son monde. A quelques années de là (1807), quand le bruit courut que l'Empereur parlait de fondre toutes les Congrégations « en deux ou trois, » Mère Josseaume lui fit présenter par Madame Mère une adresse où on lit : — « Sitôt que le bruit sourd et général (de cette fusion) s'en répandit, nous conçûmes une inquiétude d'autant plus vive qu'*au premier aspect ce projet paraît grand et digne de figurer parmi les vastes conceptions de votre génie, Sire...* » Mais, demande-t-elle ensuite, cette variété des Congrégations n'entre-t-elle pas dans le plan de la Providence et dans l'ordre de la nature qui produit cette diversité de goûts, d'esprits, de caractères, d'où suit la variété des vocations... ? Et elle conclut : — « Mêlant toutes ensemble nos vœux et nos prières, nous conjurons ce Dieu de Charité, la Charité même, ce Dieu dont nous portons les saintes livrées et qui nous soutient par sa grâce, de tout faire pour votre salut, Sire, puisqu'il ne peut plus rien pour votre gloire... »

Une fois reconstituée en son centre à Chartres, la Congrégation essaime partout, avec une fécondité, une rapidité où l'on touche du doigt l'action de la Providence. Œuvres d'hospitalisation, œuvres d'éducation de l'enfance pauvre, œuvres d'apostolat lointain, à l'Ile Bourbon, aux Antilles, en Chine, au Japon, en Angleterre : c'est une germination, une floraison dont on ne se lasse pas d'admirer la variété. Quand on tourne la page pour un chapitre nouveau, on croit que cela va se répéter ; et ce n'est jamais la même chose. Dieu est admirable en ses Saints ; il est admirable surtout dans la variété de ses œuvres. Il n'y a pas deux paysages, pas deux visages humains qui soient absolument les mêmes, dans l'ordre de la nature ; et combien ce trait est mieux marqué encore dans le monde de la grâce ! Toutes ces Sœurs ont été formées par la même Règle, ont vécu la même vie ; et de chacune d'elles se dégage un parfum nouveau d'édification :

Facies non omnibus una,
Nec diversa tamen, qualem decet esse sororum.

Il y a des vies où l'on est obligé parfois de chercher avant de démêler quelque trait saillant. C'est un embarras que n'a pas connu M. Vaudon ; il n'a eu qu'à cueillir à pleines mains. Et ses lecteurs pourront ouvrir le livre au hasard : ils sont sûrs d'y trouver toujours charme et édification. Un III^e^ volume sera

nécessaire pour mener l'œuvre jusqu'à nos jours : qu'il soit le bienvenu ! — M. Vaudon a multiplié les grandes phototypies hors texte : vues de villes ou de monuments, portraits de Sœurs surtout. C'est fort intéressant, sans doute ; il y a un grand portrait de Mgr Clausel de Montals qui est une merveille. Mais nous craignons fort que cela n'ait obligé à majorer le prix, et l'élévation du prix risque si aisément de devenir un obstacle à la diffusion d'un livre ! Et l'on voudrait tant que des pages comme celles-ci pussent aller sans encombre partout.

La vie chrétienne à l'école des Saints Pères. *Saint Cyprien,* par M. l'abbé Boutet. — T. I, vol. in-8 de XIII-279 p., 10 f. 50. — Avignon, Aubanel.

M. l'abbé Boutet, en publiant cette traduction des écrits de S. Cyprien, poursuit un but excellent : « mettre un des chefs-d'œuvre de l'ascétisme chrétien à la portée des fidèles, chaque jour plus nombreux, qui recherchent pour leur âme une nourriture puisée aux sources mêmes du christianisme, et qui, manque de loisirs ou faute d'études préparatoires suffisantes, ne peuvent directement aborder la lecture des Saints Pères, non plus que faire d'eux-mêmes un choix judicieux parmi les abondants ouvrages qu'ils nous ont légués. » (Avant-propos).

Il offre aujourd'hui au public le premier volume d'œuvres de S. Cyprien, la publication des œuvres traduites du grand évêque de Carthage devant être prochainement terminée avec un volume second.

Ce premier volume contient d'abord une vie de S. Cyprien, nécessaire à l'intelligence de ses écrits, dans la mesure, très large, où ils sont des œuvres de circonstances. Vient ensuite, aux mêmes fins et avec la même utilité, une chronologie des Traités, chronologie en somme exacte, mais qui pourrait être précisée par la date de l'opuscule *Des bonnes œuvres et de l'Aumône.* Celui-ci, en effet, est à peu près du même temps que le traité de la *Mortalité,* c'est-à-dire de 253. (Le P. d'Alès, *Théologie de S. Cyprien,* p. XIII, lui assigne cette date et reporte le *De Mortalitate* en 252 ; M. le chanoine Bayard, discutant précisément la date largement approximative 253-256 donnée par M. Monceaux avant M. Boutet, fixe, lui aussi, le *De opere* en 253 ; voir *Questions Ecclésiastiques,* 1914, p. 445).

Les œuvres traduites dans ce premier tome sont au nombre de quatre. Il y a d'abord le *Discours à Donat,* comme l'appelle M. Boutet, en remarquant toutefois justement que cette première œuvre « parfois classée parmi les lettres (de S. Cyprien) a beaucoup plus les proportions et l'allure d'un traité. » Parce que « ce traité » parle des effets du baptême dans l'âme de Cyprien lui-même, M. Boutet a cru ne pouvoir mieux faire que de placer à sa suite deux appendices, l'un sur le baptême *de* (lisez : chez) S. Cyprien, l'autre sur la confirmation en S. Cyprien. A propos du baptême des cliniques nous ne pensons pas qu'il faille, avec M. B., établir une distinction trop nette entre le baptême « par aspersion » et le baptême « par infusion. » Voir *Ami* 1924, p. 167.

Viennent ensuite le Traité *de la vanité des idoles,* puis celui des *Règles de conduite pour les vierges,* suivi d'une étude sur *le mariage dans S. Cyprien ;* enfin *les trois livres des Témoignages à Quirinus.* Ces trois livres sont une collection de textes scripturaires appuyant des propositions qui établissent la déchéance des Juifs (livre I), la mission du Christ (l. II), ou constituent un petit code de morale chrétienne (l. III). M. B. a laissé de côté un certain nombre de chapitres du livre I dirigé contre les Juifs : et il a fort sagement agi. Il aurait pu de même passer sous silence le livre *De la vanité des idoles,* compilation qui représente sans doute de simples notes prises par S. Cyprien pour son usage personnel au temps de sa conversion et qu'il n'a jamais publiées lui-même.

On peut même se demander si l'auteur n'eût pas atteint plus parfaitement le but excellent qu'il poursuit, s'il avait supprimé complètement les trois livres des Témoignages en leur substituant les *Lettres* qu'il se propose de publier dans le tome II. Un volume unique trouve plus de lecteurs. Dans tous les cas, il y aura toujours plaisir et profit à lire des traités comme l'*Ad Donatum,* le *De habitu virginum* et les plus belles des autres lettres de S. Cyprien.

M. B. annonce qu'il publiera celles-ci en les classant d'après l'édition de Pamelius (p. XII, note). Dans ce cas, il fera bien d'indiquer au moins l'ordre chronologique meilleur du P. d'Alès *(loc. cit.).*

La traduction de M. B. est élégante et suffisamment exacte. Mais, en suivant Pamelius, il s'expose à traduire un texte moins bon que celui de Hartel, Vienne 1869, lequel n'est pas encore le texte critique définitif.

L'avenir de la raison, par Gonzague Truc. — Un vol. in-16 de 192 p., 4 f. (Collection *Bibliothèque internationale de critique).* — A la « Renaissance du Livre, » 78, boul. St-Michel, Paris.

Ouvrage abondant, imaginatif autant que philosophique, où l'ivraie se mêle en forte proportion à quelques excellents grains. Après une série de larges vues sur l'histoire, entendue au sens évolutionniste, des démarches diverses par lesquelles a progressé la raison, l'auteur, dans un dernier chapitre qui donne son titre à tout le livre, essaie de conjecturer vers quelles conquêtes nouvelles pourrait désormais s'orienter l'humanité, en tenant compte de tout son passé et en partant de ses richesses actuelles dûment inventoriées. Dans ce livre comme dans d'autres qui l'ont précédé, M. Truc proteste contre les dédains et les ignorances du passé dans lesquels se complaît la philosophie moderne ; lui-même toutefois reste imbu des préjugés contemporains les plus épais en ce qui regarde la vraie puissance de la raison, la notion de la causalité, et les conditions dans lesquelles se pose et se résout le problème de l'existence et de la nature de Dieu.

Les Origines religieuses du Canada, par G. Goyau, de l'Acad. Fr. — In-12 de XLVII-285 p., 7 f. 50. — Paris, B. Grasset.

Ce qu'il y a dans ce livre, nos lecteurs le savent. Il a paru d'abord dans la *Revue des Deux Mondes ;* et nous en avons présenté ici un aperçu rapide *(Ami,* p. 392 et suiv.). En sur-titre, M. Goyau écrit : *Une épopée mystique.* Oui, mystique, et non pas chrétienne à gros grains simplement. C'est aux foyers mystiques alors si ardents en France que s'est allumé et nourri l'esprit missionnaire qui, en même temps qu'il assurait à notre pays une de ses plus belles colonies, donnait au Christ une légion de martyrs avec des populations d'une admirable fidélité.

TABLES GÉNÉRALES

Il nous reste encore quelques exemplaires des **Tables Générales de la 2e Série.** Elles forment un volume de 592 pages sur 2 colonnes, du même format que la Revue. Elles coûtent en fascicules et *franco* pour la France 7 f. 50, pour l'Etranger 9 f.

Celles de la 1re et de la 3e Série sont épuisées. Celles de la 4e Série ne paraîtront qu'en 1925.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 13 augusti 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 34 21 AOUT 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Bulletin d'Écriture Sainte

L'inspiration et l'inerrance des Saintes Ecritures
Règles spéciales pour l'interprétation

SOMMAIRE

I. — L'inspiration des Saintes Ecritures. — *a)* Le fait de l'inspiration. — *b)* La nature de l'inspiration d'après les Pères et les Théologiens (principalement d'après S. Thomas), d'après le Concile du Vatican, Franzelin, Cornély, Léon XIII. Eléments principaux d'une théorie de l'inspiration en partant de la notion d'auteur affirmée au Concile du Vatican et en s'appuyant sur la doctrine de S. Thomas concernant la cause instrumentale. — *c)* Conséquences découlant rigoureusement de la doctrine catholique sur la nature de l'inspiration : 1° Inspiration totale ; 2° Inerrance absolue. L'inspiration fut-elle verbale ou non verbale ?

II. — Les règles spéciales d'interprétation des Saintes Ecritures.

On a pu remarquer, dans le relevé publié par l'*Ami* (20 mars 1924, p. 186-189) des principaux articles parus en 1923 sur les questions bibliques, combien étaient nombreux et parfois importants tant par le sujet abordé que par l'étendue avec laquelle il était traité, les articles d'Ecriture Sainte contenus dans les *Dictionnaires* des Sciences religieuses édités par la maison Letouzey. Le *Dict. de Théologie,* en particulier, fait à l'Ecriture Sainte, — et à juste titre, puisqu'elle est l'une des deux sources de la Révélation, — une place assez considérable ; bien des fois les articles qu'il a publiés sur des livres de la Bible ou sur des problèmes scripturaires ont heureusement complété les articles analogues du *Dict. de la Bible* maintenant achevé [1]. Toutefois, il semble que le nouveau Directeur du *Dict. de Théologie,* M. l'abbé Amann, désire éliminer de plus en plus de sa publication les questions purement critiques, pour se consacrer avant tout, sur le terrain scripturaire, à l'étude de la théologie de l'Ancien et du Nouveau Testament. N'y a-t-il pas déjà des indices non équivoques de cette nouvelle manière dans les articles *S. Jean* et *Jésus-Christ* ? De ce changement il convient de complimenter M. l'abbé Amann ; son *Dictionnaire* restera ainsi dans son objet propre [2].

[1] Le *Supplément* au *Dict. de la Bible* depuis longtemps annoncé a été retardé par une série d'événements ou d'incidents imprévus. Que les souscripteurs veuillent bien patienter quelques mois encore ; l'impression du premier fascicule commencera en octobre.

[2] L'*Ami* ayant naguère exprimé ses regrets de ce que le nouveau *Dict. de Droit Canon* n'ait pas adopté dès son premier fascicule cette sage mesure (voir p. 492, 1re col.), il est sans doute inutile d'y insister ici. L'écueil étant signalé, nous avons confiance qu'on l'évitera.

Ceci dit, profitons de ces divers articles pour en signaler les conclusions les plus importantes et aborder à leur occasion diverses questions plus particulièrement intéressantes dans le temps présent.

I. — *L'Inspiration des Saintes Ecritures*

M. le chanoine Mangenot avait écrit l'article *Inspiration* dans le *Dict. de la Bible* de M. Vigouroux (t. III, col. 887-911). C'est encore lui qui l'a rédigé, quelques mois seulement avant de mourir, pour le *Dict. de Théologie*, dont il avait pris la direction après le décès de son premier directeur et fondateur, M. l'abbé Vacant. On a l'impression, en lisant le travail de M. Mangenot, que son auteur a tenu à y englober toutes les notes, et Dieu sait s'il en avait ! accumulées dans ses cartons au cours d'une longue vie entièrement consacrée à l'étude. L'article est vraiment surchargé à force d'être trop complet ; le lecteur ordinaire a quelque peine à se reconnaître au milieu de toutes ces opinions : anciennes, modernes ou contemporaines ; par contre, le professeur désireux de faire une étude exhaustive du sujet, pourra prendre M. Mangenot pour guide, assuré par avance de ne pas être exposé à laisser de côté un seul document digne d'être pris en considération.

L'article se subdivise en cinq parties : nom, existence, nature, étendue de l'inspiration ; son effet principal, l'inerrance. Il comprend 198 colonnes (t. VII, col. 2068-2266) : on est loin, comme on le voit, des 24 colonnes dont s'était modestement contenté M. Vigouroux pour son *Dictionnaire*.

De cet inventaire historico-théologique nous voudrions dégager divers points d'ordre général concernant le fait de l'inspiration, sa nature et ses conséquences.

I. Le fait de l'inspiration. — L'inspiration est un fait d'ordre historique attesté par des témoignages multiples. Beaucoup de ces témoignages sont contenus dans nos Livres Saints eux-mêmes, que l'on considère pour la circonstance uniquement comme des sources historiques. Ces divers textes, soit par des allusions, soit par des déclarations nombreuses, montrent l'origine divine des Livres de l'Ancienne Alliance : Pentateuque, Prophètes, Psaumes. S. Paul (II Tim., III, 15) et S. Pierre (II Petr., I, 16-18), en des textes formels et explicites, affirment eux aussi l'origine divine de l'Ancien Testament. Les autres témoignages proviennent ou de la tradition juive (Josèphe, Philon) ou de la tradition chrétienne. Notre-Seigneur durant

son ministère, les Apôtres au cours de leur prédication ont toujours fait usage de l'A. T. comme d'une Ecriture sacrée et il en fut toujours ainsi par la suite (col. 2073-2093). Aussi les premiers Protestants dont l'Ecriture était l'unique règle de foi ne mirent-ils jamais en doute son inspiration. Ils se contentèrent de réduire le nombre des écrits inspirés, en excluant de leur Canon les deutérocanoniques de l'A. et du N. T. Le Concile de Trente se préoccupa donc avant tout, dès ses premières sessions, de dresser le catalogue des Livres inspirés en y englobant tous les écrits indûment rejetés par les Protestants. Toutefois, il ne s'en tint pas là ; il rappela aussi formellement le motif pour lequel ces livres devaient être reçus pour sacrés et canoniques : « *Cum utriusque (Veteris ac Novi Testamenti) unus Deus sit auctor.* » (Denzinger, nº 783). Le fait de l'inspiration des Livres Saints n'étant alors ni discuté, ni, à plus forte raison, nié, le Concile de Trente jugea inutile de faire de ce fait l'objet d'une définition dogmatique directe et explicite. Mais dès lors que la canonicité n'est que la reconnaissance officielle par l'Eglise de l'origine divine, donc de l'inspiration des Livres Saints, affirmer cette canonicité c'était définir indirectement et implicitement l'inspiration de tous les livres inscrits au Canon, y compris ceux-là mêmes que les Protestants avaient rejetés [1].

Il était réservé au Concile du Vatican d'unir formellement et explicitement dans un même canon et la canonicité et l'inspiration des Livres Saints. L'attitude des Protestants vis-à-vis de la Bible avait certes bien changé depuis l'époque où s'était tenu le Concile de Trente, et les Rationalistes avaient fait leur apparition. Les uns et les autres niaient maintenant souvent l'inspiration des Livres Saints, dans lesquels ils ne voyaient parfois que des œuvres ordinaires rédigées avec les ressources du seul génie humain. Il convenait d'opposer sans tarder à ces négations ruineuses la digue d'une définition dogmatique des plus catégoriques. Le projet de schéma de la constitution dogmatique *De Doctrina Catholica* fut préparé par le P. Franzelin (plus tard Cardinal), alors professeur au Collège romain. Il fut présenté aux Pères en décembre 1869 dans le but d'énoncer explicitement la raison intrinsèque pour laquelle l'Eglise tenait les livres de la Bible pour sacrés et, par suite, pour canoniques. Cette raison intrinsèque n'était autre que la « divina origo seu scriptio ipsorum librorum. » Ce schéma de Franzelin, quelque peu retouché à la suite d'une discussion au cours de laquelle l'évêque de Brixen mit parfaitement en lumière que le Concile de Trente n'avait fait aucune distinction entre livre canonique et livre sacré ou inspiré, aboutit à la rédaction du canon suivant qui fut voté en session solennelle le 24 avril 1870 :

« *Si quis Sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos Sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit,* AUT EOS DIVINITUS INSPIRATOS ESSE NEGAVERIT, *A. S.* » (Denzinger, nº 1809).

Cette définition fut complétée ultérieurement par une déclaration du Concile sur la nature de l'inspiration, dont nous parlerons plus loin.

Léon XIII se borna dans l'encyclique *Providentissimus Deus* (18 nov. 1893) à rappeler l'enseignement des Conciles de Florence, de Trente et du Vatican sur le fait de l'inspiration.

II. La nature de l'inspiration. — Cette question si importante et si délicate a fait l'objet chez les catholiques, en ces trente dernières années, d'une multitude d'études. Théologiens et exégètes ont essayé d'approfondir ce problème, et l'on peut dire que la plupart des auteurs dont les travaux ont attiré l'attention du monde ecclésiastique se sont rencontrés sur ce terrain difficile et... périlleux ! Il nous suffira de signaler parmi les théologiens : leurs Eminences les Cardinaux Franzelin et Billot, les PP. Brücker, Bainvel, Pesch, Kleutgen, Nisius, Jacome, Pègues, Zanecchia, Van Noort ; et de citer parmi les exégètes : Mgr Chauvin, les PP. Cornély, Méchineau, Van Kasteren, Fonck, Prat, Durand, Calmes, Lagrange, MM. Gigot, Levesque, Mangenot, Leitner, Merkelbach. Et notre énumération n'a certes pas la prétention d'être complète !

Les efforts tentés pour déterminer la nature de l'inspiration ne datent d'ailleurs ni de ces dernières années, ni du Concile du Vatican. Ils remontent à la plus haute antiquité, à l'époque même des Pères Apologistes. En même temps qu'on affirma le fait de l'inspiration, on se soucia aussi d'en indiquer la nature. On tint même à mettre si parfaitement en relief l'action divine dans la composition du Livre Saint que l'on confondit souvent *inspiration* et *révélation,* et que parfois même on se servit de comparaisons qui, prises trop à la lettre, risquaient de faire de l'Auteur inspiré, en dépit du sentiment manifesté antérieurement par ceux mêmes qui les utilisaient, un instrument purement passif et non un collaborateur intelligent et actif. M. Mangenot a mis parfaitement ce point en lumière. De son étude des témoignages traditionnels sur la nature de l'inspiration (col. 2098-2153) il ressort clairement qu'en Orient comme en Occident, qu'à Alexandrie, Antioche et Jérusalem comme à Rome ou à Lyon, les Pères et les écrivains ecclésiastiques ont toujours reconnu la part personnelle qui revenait aux hagiographes dans la rédaction de leurs livres. Les déclarations faites en ce sens par S. Cyrille d'Alexandrie, S. Jean Chrysostome, Théodoret, par les Pères Cappadociens, par S. Jérôme enfin, sont des plus catégoriques.

De toutes les opinions émises par les théologiens sur la nature de l'inspiration nous ne retiendrons que celle de S. Thomas. Elle pourra nous être ultérieurement de quelque secours pour dégager des décisions conciliaires, des enseignements pontifi-

[1] L'énumération des Livres de la Sainte Ecriture par le Concile de Trente est suivie d'un canon ainsi libellé : « Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit... A. S. » (Denzinger, nº 784).

caux, des discussions entre exégètes et théologiens, une notion aussi rigoureusement exacte que possible de la nature de l'inspiration.

S. Thomas n'a traité nulle part *ex professo* la question de l'inspiration. Il ne l'a abordée qu'en passant, en divers endroits de ses œuvres. De l'un de ces passages où, à la suite de S. Jérôme, il a montré la signification typique de certains événements du passé par rapport à l'avenir, l'on a extrait une formule qui caractérise heureusement le rôle respectif de Dieu et de l'homme dans la rédaction de nos Saints Livres : « Auctor principalis sacræ Scripturæ est Spiritus sanctus... homo (autem) fuit actor instrumentalis [1]. » Cette formule donne de l'inspiration scripturaire une notion très exacte, et en s'éclairant des explications de S. Thomas sur la cause efficiente, elle permet de préciser nettement la part qui revient à Dieu et celle qui revient à l'homme dans la rédaction de nos Saints Livres.

« La causalité efficiente, dit dans la *Somme* S. Thomas, se divise en cause principale et cause instrumentale. La cause principale est celle qui opère par la vertu de sa forme à laquelle est assimilé l'effet ; c'est ainsi que le feu, en vertu de sa chaleur, chauffe. La cause instrumentale, elle, n'agit point par la vertu de sa forme, mais seulement par le mouvement dont la meut le principal agent ; d'où l'effet n'est pas assimilé à l'instrument, mais à l'agent principal ; tout comme le tableau n'est pas assimilé au pinceau, mais à la forme artistique qui est la pensée de l'artiste [2]. » Cette comparaison de S. Thomas, tout comme celle de la lyre ou de la cithare employée par les Pères, prise au sens strict, pourrait faire croire à une passivité absolue de l'auteur inspiré et conduire à une conclusion erronée démentie par les faits eux-mêmes, si l'Angélique Docteur n'avait eu soin dans le même article, à quelques lignes de distance en réfutant les objections, de bien montrer que dans la réalisation de l'œuvre la forme propre de l'hagiographe « cause instrumentale » n'est pas inactive : « L'instrument, dit-il en effet, a deux actions : l'une instrumentale selon laquelle il opère, non en sa vertu propre, mais en la vertu du principal agent ; l'autre propre qui lui revient selon sa propre forme ; tout comme il convient à la scie de scier, en raison de son acuité, et de faire un lit en tant qu'elle est l'instrument de l'artisan. Or elle ne parfait l'action instrumentale qu'en exerçant son action propre ; c'est en effet en sciant qu'elle fait un lit [1]. »

Appliquons ces données de S. Thomas à l'inspiration scripturaire. A l'auteur principal qui agit en vertu de sa forme propre est assimilé l'effet, donc, dans le cas présent, l'Ecriture. Celle-ci jouit par conséquent de toutes les prérogatives auxquelles son origine divine lui donne droit. Mais cet effet : l'Ecriture, Dieu ne l'a pas produit par sa forme propre d'une manière exclusive et immédiate. S'il est l'auteur principal de l'Ecriture, il n'en est pas l'auteur unique. Il s'est servi d'autres auteurs comme instruments. Ceux-ci ont agi en vertu du mouvement dont les a mus Dieu, agent principal. Ce mouvement a duré tant que l'instrument a eu à agir ; il ne s'est terminé qu'à la complète réalisation de l'effet. L'inspiration scripturaire selon S. Thomas est donc un mouvement, une participation de la vertu même de Dieu, une vertu surnaturelle qui produite par Dieu dans les écrivains sacrés dure tant que ces derniers font office d'écrivains, et ne se termine que lorsque a été reproduite, traduite, exprimée la similitude parfaite de la forme, c'est-à-dire de la pensée divine [2].

A la suite de son maître Albert le Grand, S. Thomas a également distingué l'un des premiers, même chez les Prophètes, la révélation de l'inspiration, qu'on avait avant lui trop souvent confondues. Toutefois, en dépit de cette distinction il a conservé entre la révélation et l'inspiration une véritable communauté de genre. En effet, l'inspiration étant une touche de Dieu, quand Dieu veut agir sur une créature raisonnable, il s'adresse tout naturellement à son intelligence et son action a pour résultat de l'éclairer, de la fortifier, de lui infuser des énergies qui l'ennoblissent. Certes, il se peut qu'aucune révélation ne s'ensuive, que l'inconnu ne soit nullement dévoilé. Mais cette lumière communique à l'auteur inspiré quelque chose de l'infaillibilité divine, elle est une sorte de manifestation surnaturelle ou si l'on veut de révélation [3]. C'est dans la IIa IIæ que S. Thomas a envi-

[1] Voici dans son entier le texte d'où est extraite cette formule que l'on trouve bien rarement citée d'une façon littérale : « Ad quintum dicendum, quod auctor principalis sacræ Scripturæ est Spiritus sanctus, qui in uno verbo sacræ Scripturæ intellexit multo plura quam per expositores sacræ Scripturæ exponantur, vel discernantur ; nec est etiam inconveniens quod homo, qui fuit actor instrumentalis sacræ Scripturæ, in uno verbo plura intelligeret : quia Prophetæ, ut Hieronymus dicit super Osee, ita loquebantur de factis præsentibus, quod etiam intenderunt futura significare : unde non est impossibile simul plura intelligere, in quantum unum est figura alterius. » (*Quodlibet* VII, a. XIV, ad V).

[2] « Et ideo aliter dicendum, quod duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suæ formæ cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit ; et hoc modo nihil potest causare gratiam nisi Deus... Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti ; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quæ est in mente artificis. » (IIIa, q. LXII, a. 1).

[1] « Ad secundum dicendum, quod instrumentum habet duas actiones : unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis ; aliam autem habet actionem propriam, quæ competit ei secundum propriam formam ; sicut securi competit scindere ratione suæ acuitatis, facere autem lectum, in quantum est instrumentum artis ; non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum. » (*Loc. cit.*, ad II). — Quand il s'agit de la cause instrumentale mue par Dieu, S. Thomas rappelle que Dieu meut les causes secondes chacune selon leur nature propre. Il donne donc aux causes intelligentes et libres une motion qui respecte cette intelligence et cette liberté et ne fait que leur appliquer l'activité divine. (Cf. II Sent., dist. 25, a. 1, ad 3 ; *Summa*, Ia, q. LXXXIII, a. 1, ad 3).

[2] Cf. Pègues, *Une pensée de S. Thomas sur l'inspiration scripturaire*, dans *Revue Thomiste* 1895, p. 95-99. C'est à cette notion de l'inspiration scripturaire, comme on le verra plus loin, que Léon XIII a fait écho dans l'Encyclique *Providentissimus*.

[3] Cf. Zanecchia, *Inspiratio sacrarum Scripturarum*, n. 88, et Hugon, *Foi et Révélation*, dans *Revue Thomiste* 1913, p. 139. Il est bon de le remarquer ici une fois pour toutes si l'on veut éviter par la suite bien des malentendus : le mot *révélation* peut être pris et est pris souvent en un double sens. Au sens étymologique ou strict, il implique la manifestation par Dieu

sagé cette possibilité pour Dieu d'agir sur l'intelligence d'une de ses créatures sans lui rien révéler : « Mens prophetæ dupliciter a Deo instruitur, dit-il, uno modo per expressam revelationem ; alio modo per quemdam instinctum occultissimum, « quem nescientes humanæ mentes patiuntur, » ut Augustinus dicit 2 super Gen. ad litt., cap. 17, vers. fin. » Et voici à quel signe l'écrivain sacré reconnaîtra la révélation proprement dite : « De his ergo quæ expresse per spiritum prophetiæ propheta cognoscit, maximam certitudinem habet et pro certo habet quod hæc sunt divinitus sibi revelata. » Mais il peut arriver aussi, et c'est le cas de l'inspiration seule, que l'auteur inspiré ait une illumination surnaturelle sans s'en rendre compte et sans qu'elle communique nécessairement à l'objet connu pour celui qui la reçoit une sorte d'évidence ou de crédibilité divine : « Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium : non autem omnia quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur, talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. » (IIª-IIæ, q. CLXXI, a. 5).

La première différence entre la *révélation* et l'*inspiration* provient donc, d'après S. Thomas, du fait que dans la révélation au sens étymologique l'illumination est connue comme telle par celui qui la reçoit, tandis que dans l'inspiration elle peut ne pas l'être.

Mais c'est surtout par leur objet que se différencient inspiration et révélation. L'acte de connaissance comporte selon S. Thomas deux éléments : l' « acceptio seu repræsentatio rerum » et le « judicium de acceptis. » La connaissance n'est complète que par le jugement. Or pour que le jugement s'exerce il faut que l'objet soit présent à l'esprit. Si l'objet est fourni par Dieu lui-même à l'Ecrivain sacré, il y a révélation au sens étymologique ; si l'Ecrivain sacré l'a par ses propres moyens, il y a seulement inspiration ou si l'on veut, pour employer le terme consacré par l'usage ecclésiastique, révélation au sens théologique. La différence fondamentale entre l'une et l'autre provient donc de la manière dont l'objet est rendu présent à l'esprit.

Et que ce soit bien la pensée de S. Thomas sur l'inspiration scripturaire, il ne semble pas qu'il y ait lieu d'en douter [1]. Souvent « l'acceptio rerum » caractéristique de la révélation au sens étymologique se rencontre non seulement chez les Prophètes, mais aussi chez les Hagiographes qui peuvent recevoir également des visions intellectuelles « quantum ad judicium et acceptionem simul [1]. » Mais souvent aussi cette « acceptio rerum » rare chez les Hagiographes n'a même pas toujours lieu chez les Prophètes proprement dits [2]. Elle ne peut donc pas constituer dans ces conditions l'essence de l'inspiration. Pour être inspiré, il suffit à l'auteur sacré d'avoir reçu dans son intelligence cette grâce surnaturelle d'illumination qui le fait participer à l'immuable certitude de Dieu sans lui communiquer aucune donnée nouvelle : ce qui est le propre de la révélation proprement dite entendue au sens étymologique. (IIª-IIæ, q. CLXXI, a. 5). Et c'est parce qu'elle ne comporte pas nécessairement l' « acceptio rerum » que l'inspiration n'est aux yeux de S. Thomas que quelque chose d'imparfait dans le genre prophétique, « quidam imperfectum in genere prophetiæ [3]. »

En distinguant formellement la révélation des vérités ignorées de l'Ecrivain sacré, l' « acceptio seu repræsentatio rerum, » — et la simple influence de la lumière divine, le « judicium de rebus acceptis, » pour les vérités connues soit par les moyens ordinaires, soit par le secours d'une révélation antérieure, — S. Thomas facilita grandement la tâche de tous ceux qui désireraient approfondir après lui le problème de la nature de l'inspiration. Melchior Cano fut l'un de ceux qui, dans la suite, accentuèrent le plus cette heureuse distinction entre la révélation et l'inspiration. Dans son célèbre traité *De Locis theologicis,* édité en 1568, tout en soutenant l'inerrance absolue des Ecrivains inspirés, il déclara très expressément que ceux-ci n'avaient pas eu besoin d'une révélation immédiate pour rédiger tous les passages de leurs écrits ; ils avaient reçu seulement un secours particulier du Saint-Esprit qui les assistait, les dirigeait et leur suggérait tout ce qu'ils avaient à écrire [4]. Le célèbre Dominicain admettait, en outre, une présence et un secours particulier du Saint-Esprit qui mettait la plume à la main de l'Hagiographe et l'assistait tandis qu'il écrivait.

de vérités, de faits ou de devoirs que l'homme ne connaît pas. Au sens théologique consacré par l'usage ecclésiastique, il peut se prendre de tout ce qui est dans la Bible : « Quod accipiendo revelationem secundum sensum usu ecclesiastico consecratum, pro positiva Dei ad nos locutione, omnis inspiratio Scripturæ est revelatio, sed non e converso. » (Card. Billot, *De Inspiratione,* cap. II, § 3 ; edit. 3ª, p. 56).

[1] L'un de ses plus fervents disciples, le card. Zigliara, a défini à sa suite en ces termes la *révélation :* « Divina manifestatio ignoti ei cui fit revelatio cum acceptione et judicio de acceptis et cum certitudine de revelatione et de revelatis, » et l'*inspiration :* « Inspiratio cum judicio sed sine acceptione est proprie et vere inspiratio divina, sed est quid imperfectum in genere revelationis. » (Cf. *Propædeutica,* p. 147).

[1] « Quandoque igitur in prophetia non est aliqua supernaturalis acceptio, sed judicium tantum supernaturale : et sic solus intellectus illustratur sine aliqua imaginaria visione : et talis forte fuit inspiratio Salomonis in quantum de moribus hominum et naturis rerum, quæ naturaliter accipimus, divino instinctu ceteris certius judicavit... Specialiter prophetæ nuncupantur... qui secundum imaginarias visiones prophetiam habuerunt... Hagiographæ autem dicuntur, qui supernaturaliter solum visiones intellectuales habuerunt, sive quantum ad judicium tantum, sive quantum ad judicium et acceptionem simul. » *(De Veritate,* q. XII, a. 12 c. et ad 10).

[2] « Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad judicandum secundum certitudinem veritatis divinæ ea quæ humana ratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam quæ est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem : cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi, qui numerantur in ordine Prophetarum ; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur Prophetæ, quia prophetico officio fungebantur ; unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum : *Hæc dicit Dominus :* quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt : quorum plures loquebantur frequentius de his quæ humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis. » (IIª-IIæ, q. CLXXIV, a. 2, ad 3).

[3] Cf. Mangenot, col. 2120-2122, et Lagrange, *L'Inspiration des Livres Saints,* dans *Rev. Bibliq.* 1896, p. 206-210.

[4] Migne, *Theologiæ Cursus Completus,* t. I, col. 168-169.

Vers la fin du XVIe siècle, en 1585, apparut avec Lessius, Jésuite de Louvain, une erreur analogue à l'une de celles que devait combattre le Concile du Vatican pour dégager des controverses et des opinions théologiques erronées la notion vraie de l'inspiration. Dans l'une des trois propositions où, à l'instigation de Baïus, les théologiens de Louvain avaient résumé, d'après les cahiers de ses élèves (!), l'enseignement du jeune professeur sur la Sainte Ecriture, on voyait ce dernier, dont la doctrine paraissait à juste titre nouvelle et hardie, affirmer en prenant pour exemple le second livre des Machabées qu'un livre composé avec les seules ressources humaines et sans l'assistance du Saint-Esprit devenait Ecriture Sainte si, par la suite, le Saint-Esprit attestait qu'il ne contenait aucune erreur [1]. Cette 3e proposition fut réprouvée plus sévèrement encore par les Théologiens de Douai qu'elle ne l'avait été par ceux de Louvain « tanquam manifesti erroris periculum continens. » — Lessius s'expliqua, il reprocha aux Théologiens de ne pas l'avoir compris, prétendit n'avoir voulu reprendre qu'une hypothèse déjà lancée, en 1566, par Sixte de Sienne. Les Docteurs de Louvain, mieux encore que ceux de Douai, auraient pu, à tout le moins, se rendre compte de la droiture et de la pureté de ses intentions, eux qui ne pouvaient pas ignorer que, dans ses leçons publiques, il se servait pour l'instruction morale et aussi pour l'établissement des dogmes, des deux livres des Machabées dont il avait prouvé avec force l'autorité canonique. Il n'ignorait pas qu'en réalité aucun livre de l'Ecriture n'avait été approuvé ainsi après coup par le Saint-Esprit, il avait tout simplement voulu dire que Dieu aurait pu se servir de ce procédé. Grâce à ces explications qui étaient loin pourtant de le satisfaire complètement, le Bienh. Bellarmin consulté voulut bien déclarer tolérable semblable proposition, puisqu'elle n'envisageait qu'une pure possibilité et n'accordait à un tel livre que l'autorité de l'Ecriture, sans en faire par cela même une Ecriture et par son origine et par sa dignité.

L'hypothèse de Lessius, reprise par Bonfrère (1573-1642), engendra à n'en pas douter l'erreur de Daniel Haneberg ne faisant parfois consister l'inspiration de l'Ecriture que dans l'approbation subséquente des Livres Saints non plus par le Saint-Esprit mais par l'Eglise. Selon lui, il y avait dans la Bible trois sortes d'inspiration : une inspiration antécédente pour les passages rapportés directement à Dieu par la formule « Hæc dicit Dominus » ; une inspiration concomitante, sorte d'assistance divine excluant toute erreur, pour les livres poétiques ; enfin, pour les livres historiques, une approbation subséquente de l'Eglise en vertu de laquelle, étant reconnus pour divins et canoniques, ils devenaient Ecriture Sainte [1]. Cette théorie de Daniel Haneberg a été directement visée et condamnée au Concile du Vatican ; mais, bien que l'opinion de Lessius l'ait engendrée, cette dernière n'a été nullement incriminée par les Pères, ainsi que le déclara expressément Mgr Gasser au nom de la Députation de la Foi. L'autre erreur sur la nature de l'inspiration qui fut réprouvée au Concile fut celle de Jahn, professeur à Vienne, pour lequel l'exemption d'erreur constituait, *à elle seule,* l'inspiration des Livres Saints [2].

La définition sur la nature de l'inspiration fut préparée au Concile du Vatican par le card. Franzelin. Déjà, en 1860, dans son traité autographié *De divina Traditione et Scriptura* (imprimé seulement en 1870), l'éminent Professeur du Collège Romain avait rejeté (Thesis IV, 2a pars) les opinions de Haneberg et de Jahn. Chargé d'élaborer le projet de Constitution dogmatique sur la Révélation et ses sources qui devait être soumis aux délibérations et à l'approbation des Pères, Franzelin s'appliqua à faire nettement ressortir qu'un livre ne pouvait être Ecriture Sainte qu'en raison de son origine ; l'exemption d'erreur ne suffisait pas et l'intervention de l'Eglise ne pouvait rien changer à son origine ; en l'insérant dans son catalogue des Livres Saints, l'Eglise se bornait à constater avec son autorité infaillible son origine divine, elle ne la créait pas [3].

Ce schéma fut commenté devant la Députation de la Foi par Franzelin lui-même, qui était consulteur de la Commission théologique ; il fut quelque peu retouché par l'évêque de Paderborn, Mgr Martin, avec le concours d'un Théologien que l'on a tout lieu de supposer avoir été Franzelin lui-même, et l'on aboutit, après divers amendements, à ce texte bien connu : « Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati ; nec ideo dumtaxat quod revelationem sine errore contineant [4], » qui fut adopté le 24 avril 1870 en session générale. Cette déclaration du Concile proclamait évidemment que les Livres Saints étaient exempts d'erreur, mais cela ne suffisait pas pour donner le droit de dire qu'ils étaient inspirés. Pour que l'Eglise pût les déclarer tels, il fallait

[1] « Liber aliquis (qualis forte est II Machabæorum) humana industria, sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura sacra. »

Lessius déclara qu'on lui faisait enseigner ce qu'il n'avait jamais enseigné, et voici comment il libella sa 3e proposition avec toutes les précisions nécessaires dans le Mémoire justificatif qu'il adressa au Nonce apostolique : « Si aliquod opus vel sententia, humana industria, sine illa infallibili Spiritus Sancti assistentia scripta, a Spiritu Sancto postea approbetur tanquam vera et salutaris, efficietur Scriptura sacra, nempe quoad infallibilem auctoritatem independentem a Scriptura sacra. Ubi notandum, opus illud continere debere materiam Deo dignam, nec excluditur excitatio Spiritus Sancti ad illud scribendum, sed solum infallibilis assistentia. Hic tamen modus in nulla Scripturæ parte reperitur, sed non implicat. »

[1] Cf. *Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung*, Ratisbonne 1850, p. 714 ; — *Histoire de la Révélation biblique*, traduct. Goschler, Paris 1856, t. II, p. 469. — Cette théorie qui avait pour résultat de ne faire Ecriture Sainte une bonne partie de la Bible que par l'approbation subséquente de l'Eglise fut modifiée par son auteur dans la 3e édition de son livre en 1863, p. 817. Il admit alors que ces livres avaient été écrits en bénéficiant d'une certaine direction de la part du Saint-Esprit. Cette erreur, sur l'ordre de l'auteur qui avait abandonné son sentiment à la suite du Concile, disparut totalement de la 4e édition parue en 1876, corrigée par Weinhart.

[2] Cf. *Einleitung in die göttlichen Bücher des Altes Bundes*, Vienne 1802.

[3] « Sacri autem et canonici credendi sunt, non quod humana tantum ope scripti, auctoritate tamen Ecclesiæ in canonem SS. Scripturarum relati sint ; neque propterea solum, quod divinam revelationem sine errore contineant. »

[4] Denzinger, n. 1787.

qu'ils fussent réellement d'origine divine, sinon sa déclaration ne se serait pas produite, son approbation subséquente étant par elle-même parfaitement incapable de modifier dans son caractère l'origine d'un livre quelconque. Et c'est pourquoi, à cette définition négative de la nature de l'inspiration, on en ajouta une de caractère positif. Ce fut aussi Franzelin qui fut chargé d'en établir le schéma, et le souci de la Députation de la foi fut par dessus tout, ainsi que le déclare expressément le rapport de Mgr Simor [1], de ne rien dire de nouveau. Pour ce motif, on refusa notamment de trancher la question de l'inspiration verbale ou non verbale et on ne voulut rien avancer ni sur le mode, ni sur l'étendue de l'inspiration. On se contenta seulement d'indiquer de la façon la plus catégorique, en utilisant comme à Florence les expressions mêmes de la *IIa Petri*, que les livres de la Bible étaient inspirés parce que Dieu en était l'auteur principal : « Propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem. » En employant cette expression « auctorem, » le Concile n'a pas voulu lui donner seulement le sens vague de garant ; il n'a pas voulu davantage lui donner celui de cause efficiente entendue au sens large ; il a voulu montrer que la part principale revenait à Dieu dans la conception, l'élaboration et la rédaction du livre inspiré, à tel point qu'il en était l'auteur véritable et principal dans toute la force du terme. C'est donc de cette formule, que le Concile a qualifiée de traditionnelle [2], que doivent partir Exégètes ou Théologiens pour déterminer la part qui revient à Dieu dans la composition des Livres Saints de façon à bien faire de lui leur auteur véritable et pleinement responsable.

Nombreux furent les savants qui s'appliquèrent après le Concile du Vatican à analyser cette notion d' « auteur » pour en déduire tout ce qu'elle exigeait de Dieu et pour indiquer comment l'activité divine dominait, sans la violenter, celle de l'Hagiographe. Inutile de nous attarder ici à exposer des opinions qui souvent ne diffèrent entre elles que par des nuances assez légères. On les trouvera dans l'article de M. Mangenot (col. 2157-2177). On comprendra toutefois que celle du card. Franzelin sur la nature de l'inspiration retienne quelque peu notre attention, vu le rôle important que l'éminent théologien joua dans l'élaboration des définitions conciliaires.

Ce fut en 1882, dans la 3e édition de son *De Divina Traditione et Scriptura*, qu'il exposa son sentiment. A la suite de S. Thomas, il considéra l'inspiration comme une révélation au sens large, en se gardant néanmoins de confondre ces deux concepts. Dieu, dit-il, est l'auteur de l'Ecriture parce qu'il a conçu tout ce qui y est contenu et a voulu l'y voir consigner ; mais il n'a pas tout révélé immédiatement aux hommes qu'il inspirait. Il n'a recouru à la révélation directe que pour les choses qu'ils ignoraient. Pour celles qu'ils connaissaient déjà ou qu'ils pouvaient connaître par eux-mêmes, il les a seulement déterminés à les écrire, appliquant leur intelligence à ce qu'il voulait leur faire dire. Les choses ainsi signalées par Dieu soit par révélation immédiate antécédente, soit par simple inspiration, constituent l'*élément formel* du Livre Sacré. Les mots, les paroles qui les expriment n'en sont que l'*élément matériel*. Et partant de cette distinction entre l'*élément formel* et l'*élément matériel*, Franzelin déclara que pour qu'un livre ait Dieu pour auteur, il suffisait que l'élément formel vînt de Lui, sans qu'il fût nécessaire que l'élément matériel en vînt aussi. Les expressions, le style étaient donc l'œuvre de l'Ecrivain inspiré, mais, évidemment, elles exprimaient infailliblement l'élément formel, c'est-à-dire les vérités que Dieu voulait faire écrire. Pour assurer cette infaillibilité dans l'expression, Dieu, tout en laissant aux Ecrivains sacrés le libre choix des termes dont ils se servaient, les assistait tandis qu'ils écrivaient et veillait à ce qu'ils exprimassent exactement ce qu'il voulait exprimer par leur intermédiaire. L'inspiration verbale n'était donc pas nécessaire selon Franzelin et, de fait, elle n'avait pas eu lieu. Ce qu'il y avait de vraiment personnel, même de tout à fait nouveau, dans cette théorie de l'inspiration, c'était cette distinction fort subtile et, du simple point de vue psychologique, difficilement défendable, entre l'élément formel et l'élément matériel des Livres inspirés.

La théorie de Franzelin rencontra de chauds partisans et d'ardents défenseurs parmi les Exégètes et les Théologiens de la Compagnie de Jésus. Qu'il nous suffise de mentionner entre autres : le cardinal Mazzella, les PP. Pesch, Hurter, Brucker, Knabenbauer. Mais voici qu'en 1891 un autre Jésuite, professeur également à l'Université Grégorienne, le P. Cornély, donna à son tour une explication de la nature de l'inspiration de laquelle était absente la distinction imaginée par Franzelin entre l'élément formel et l'élément matériel des Livres inspirés. « Puisque selon les témoignages de l'Ecriture et de la Tradition, disait-il, nos Livres Sacrés ont Dieu pour auteur et que cependant ils ont été écrits par des hommes sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, ces trois choses semblent s'être produites à leur origine : par une illumination surnaturelle, Dieu avait fait que l'Ecrivain embrassât, pour l'écrire, tout le sujet que Dieu voulait transmettre aux hommes par tel livre déterminé ; ensuite, par sa grâce efficace, il a mis en mouvement la volonté de l'Ecrivain pour qu'il le consignât par écrit ; enfin par sa continuelle assistance, il a dirigé l'Ecrivain, de telle sorte qu'il revêtît d'une forme propre à en exprimer pleinement le sens, toutes les vérités et les seules vérités que Dieu voulait faire consigner dans ce livre [1]. »

[1] « Patet nimirum quod in hoc schemate nihil novi de inspiratione dicatur et quod Deputatio plane nihil novi in specie dicere voluerit, sed liberum reliquerit scholis disputare de modo inspirationis et, ut scholæ loquuntur, de extensione inspirationis. »

[2] « Atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt. »

[1] *De Divina SS. Scripturarum inspiratione*, dissertation jointe en 1891 au *Compendium Introductionis* et traduite en français dans le *Manuel d'introduction historique et critique à toutes les Saintes Ecritures*, Paris 1907, t. II, p. 489-494.

Ainsi le P. Cornély étendait l'illumination divine de l'intelligence et la motion de la volonté à tous les faits, à toutes les idées des Livres Saints, et pour leur forme extérieure, il n'exigeait que l'assistance efficace de Dieu pour veiller non seulement à ce que l'Ecrivain sacré ne mêlât aucune idée étrangère à celles qu'il devait transmettre, qu'il n'en omît aucune, qu'il n'en exprimât aucune d'une manière plus ou moins erronée, mais aussi pour le diriger afin que, toujours et partout, il choisît une forme convenable et bien appropriée à la parole divine, sans que pourtant elle fût nécessairement la plus belle et la plus parfaite. Le P. Cornély n'admettait l'inspiration verbale, entendue comme une dictée des mots, que pour quelques cas très rares, v. g. la révélation d'un mystère proprement dit ; mais, si les mots n'avaient pas été habituellement suggérés à l'Ecrivain sacré, ils avaient été choisis par lui sous l'influence du charisme de l'inspiration comportant pour la rédaction des Livres inspirés une assistance efficace de Dieu.

Ce fut cet exposé sur la nature de l'inspiration que l'on retrouva dans l'encyclique *Providentissimus* (18 nov. 1893) ; les mêmes actes divins y sont énumérés, bien que dans un ordre légèrement différent [1]. Les explications de Léon XIII sur la nature de l'inspiration ont eu une fortune considérable et la plupart des auteurs postérieurs se sont bornés à les analyser et à les commenter.

En partant de la notion d'*auteur* si nettement affirmée par le Concile du Vatican et en s'inspirant, comme le firent le card. Billot [2] et, récemment, le P. Höpfl [3], de la théorie de S. Thomas sur la cause principale et la cause instrumentale, on aboutit à une théorie sur la nature de l'inspiration dont les principaux éléments sont les suivants :

L'inspiration a son point de départ, son principe, dans la volonté de Dieu qui veut communiquer aux hommes certaines vérités et les leur communiquer par écrit. L'exécution de cette volonté divine implique chez l'Hagiographe une motion spéciale de son intelligence et de sa volonté pour le déterminer à écrire. Son intelligence doit ensuite être illuminée pour distinguer et assembler les idées que Dieu veut lui faire exposer. Ce n'est donc pas de son propre mouvement, mais par une motion divine, que l'auteur sacré conçoit et assemble dans son esprit les pensées qu'il doit énoncer. Ces pensées ainsi conçues et déterminées ne sont pas ses propres pensées, mais celles de Dieu, et elles participent, par conséquent, à sa certitude et à son infaillibilité. Puis, quand il faut donner corps à ces pensées et les faire connaître par écrit, ce n'est pas non plus de son propre mouvement, mais c'est toujours sous l'empire de la motion divine que l'Hagiographe choisit les mots dont il se sert. Dieu continue d'agir infailliblement sur son intelligence et sur sa volonté, si bien que la transcription des idées dans le Livre sacré est encore l'œuvre de Dieu, de telle sorte qu'est dit exactement ce que Dieu veut faire dire et tout ce qu'il veut faire dire. Toutefois, l'Hagiographe n'étant qu'une cause instrumentale a comme tout instrument une double action. Il agit d'après la vertu de l'agent principal qui l'utilise, mais il agit aussi suivant sa forme propre. Il donne donc à la formation des idées élaborées dans son intelligence, sous la motion divine, son cachet personnel tant pour la modalité des concepts que pour celle de la rédaction et du style. Le tempérament spécial de l'auteur inspiré n'est nullement modifié par l'action divine, ses aptitudes ne sont pas davantage accrues ; seulement, elles sont surélevées de telle sorte que par l'illumination de l'intelligence et l'assistance divine dans la rédaction, il conçoive et transcrive infailliblement les pensées divines. Dieu est donc dans toute la force du terme la cause efficiente principale du Livre ainsi produit ; l'homme n'en est que la cause secondaire, la cause instrumentale [1].

Ainsi donc, Dieu est l'auteur des Saintes Ecritures par une influence positive de tous les instants, depuis la motion qui, par l'intelligence, détermine la volonté à penser à un sujet, à l'élaborer, puis à l'écrire, jusqu'au moment où l'Hagiographe met à l'œuvre définitive le point final. La causalité divine est une véritable causalité physique. Non seulement les facultés de l'Hagiographe sont surélevées par la grâce de l'inspiration, mais Dieu, cause principale, véritable auteur du livre, applique au sujet qu'il désire voir traiter les facultés de l'homme qui lui sert d'instrument et il en dirige constamment l'exercice. Illuminée par la motion divine, l'intelligence conçoit ce qu'il faut écrire et comment il faut l'écrire. C'est à ce moment-là, selon S. E. le card. Billot [2], que commence vraiment l'inspiration, la connaissance de ce qui doit entrer dans le livre n'étant qu'une condition préliminaire à l'inspiration et ne faisant pas partie de sa raison formelle. Cette connaissance l'Ecrivain sacré l'acquiert de deux manières : ou par révélation ou, mais avec l'assistance divine, par les moyens naturels tels que : recherche des documents, consultation des sources historiques diverses écrites ou orales, emploi de tous autres procédés de nature à accroître l'étendue de l'information. — Dire que l'influence divine, lors de l'élaboration du sujet à traiter, se borne à intervenir au moment précis où l'Ecrivain sacré choisit définitivement, entre les vérités ou les faits connus soit

[1] « Nam supernaturali Ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quæ ipse juberet, et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent : secus non ipse esset auctor sacræ Scripturæ universæ. » (Denzinger, n. 1952).

[1] Cf. *De Inspiratione Sacræ Scripturæ*, edit. 3ª, Romæ 1922.

[3] Cf. *Tractatus de inspiratione Sacræ Scripturæ* et *Compendium Hermeneuticæ biblicæ catholicæ*, Romæ 1923.

[1] La cause instrumentale, selon S. Thomas, n'agit qu'autant qu'elle est surélevée et appliquée à l'action par la cause principale : « Causa principalis utitur actione instrumenti quæ ei competit ex nativa virtute prout est res quædam, eam elevando ut reddatur apta ad consequendum effectum, et instrumentum agendo actionem naturalem pertingit ad effectum qui competit sibi in quantum est instrumentum, sicut dolabra dividendo suo acumine pertingit instrumentaliter ad formam scamni. » (IV Sent., Dist. 1, a. 4, sol. 1).

[2] Cf. *De Inspiratione*, p. 51.

naturellement soit par révélation antécédente, ceux que Dieu veut voir transmettre, nous paraît trop restreindre l'effet produit sur l'intelligence par l'action divine. « Ut recte mente conciperent, » a déclaré Léon XIII. Or la conception d'un livre est le résultat de tout un ensemble d'actes préliminaires qui s'enchaînent mutuellement et qu'il est psychologiquement impossible de séparer les uns des autres. Dès lors que le livre, pour être de Dieu, doit avoir été conçu par lui comme cause principale, il paraît difficile de sauvegarder dans toute sa plénitude la causalité divine si on ne la fait intervenir que dans le dernier jugement d'ordre pratique par lequel l'Hagiographe trouve opportun d'énoncer telle vérité ou de raconter tel fait.

Quant à la volonté de l'auteur inspiré, elle est, elle aussi, élevée surnaturellement et mue efficacement pour écrire ce que l'intelligence a conçu sous l'action divine comme devant être écrit. Sur elle aussi Dieu exerce une véritable causalité physique.

Enfin, toutes les autres facultés de l'homme : imagination, mémoire, etc., pouvant concourir efficacement à la composition d'un livre, sont, elles aussi, surélevées par la grâce de l'inspiration en vue du résultat à atteindre, si bien que cette grâce envahit et compénètre tout ce dont dépend l'activité littéraire de l'Ecrivain à tel point que le résultat obtenu, le livre inspiré, est vraiment l'écrit de Dieu cause principale, tout en portant l'empreinte de l'homme cause instrumentale.

III. Conséquences de cette théorie sur la nature de l'inspiration. — De cette théorie découlent rigoureusement, à tout le moins, deux conséquences : l'*inspiration totale* et l'*inerrance absolue* des Saintes Ecritures. Seule une conception erronée de la causalité divine dans l'élaboration ou la rédaction du Livre inspiré a pu permettre, au cours des cinquante dernières années, de discuter ou de nier l'une ou l'autre de ces deux vérités.

1° Inspiration totale de la Bible. — Que tout le contenu de l'Ecriture soit inspiré, la tradition patristique et ecclésiastique a toujours été unanime à le proclamer jusqu'au XVIIe siècle. Si l'on s'en était tenu à ces enseignements auxquels a fait écho le Concile du Vatican en proclamant Dieu l'auteur de nos Saints livres [1], on aurait évité cette sorte de vivisection des Saintes Ecritures à laquelle s'adonnèrent certains Apologistes dans le but, le plus souvent, fort louable, il n'est que juste de le reconnaître, de répondre plus victorieusement aux attaques formulées contre la Bible au nom des sciences ou de l'histoire. Dès lors, on n'aurait pas vu émettre l'hypothèse ou bien que seuls les enseignements sur la foi et la morale étaient inspirés, les autres concernant les sciences naturelles ou l'histoire ne relevant que de l'auteur humain (Rohling, Lenormant), ou encore que si l'histoire biblique intimement liée à la Révélation pouvait bénéficier de l'inspiration au même titre que ce qui concernait la foi ou la morale, il n'en était certainement pas de même ou des traits d'histoire sans portée doctrinale, ou des connaissances relevant des seules sciences naturelles. La théorie éphémère des *obiter dicta,* c'est-à-dire des faits ou des choses dites en passant et qui n'étaient ni inspirées, ni infaillibles, n'aurait pas eu à bénéficier du patronage de l'illustre card. Newman.

Toutes ces hypothèses, on eût dû s'en rendre compte, allaient directement à l'encontre de notre notion traditionnelle de l'inspiration, ainsi que le rappela si opportunément Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus.* Dès lors que l'Auteur inspiré a écrit sous l'action divine tout ce que Dieu voulait lui faire écrire et rien que ce qu'il voulait lui faire écrire, « ut quæ ipse juberet et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent, » il en résulte nécessairement que dans les Livres inspirés tout, absolument tout, est « parole de Dieu, » aussi bien les textes qui ont trait à l'histoire ou aux sciences naturelles que ceux qui concernent la foi ou la morale. Les uns et les autres ne sont dans le Livre sacré que parce que Dieu a voulu qu'ils y soient, les uns et les autres sont son œuvre absolument au même titre, et il n'y a pas un seul passage dans un seul livre que l'on puisse assigner à l'Hagiographe comme étant uniquement de lui. Tout dans le Livre Saint est de Dieu et tout est de l'homme : de Dieu comme cause principale, de l'homme comme cause instrumentale. Si des difficultés surgissent pour l'interprétation de la Bible, qu'elles viennent de l'histoire ou des sciences naturelles, ce n'est pas en sacrifiant l'inspiration totale de l'Ecriture qu'il faut essayer de les résoudre.

2° Inerrance des Saintes Ecritures. — Ce n'est pas davantage en sacrifiant l'inerrance absolue des Saintes Ecritures. Puisque la Bible est le *Verbum Dei scriptum,* il va de soi qu'elle ne peut contenir aucune erreur soit en droit, soit en fait [1]. Si une difficulté surgit, de manière à mettre en péril l'inerrance, il convient de l'examiner attentivement et de sang-froid, sans rien abandonner de ce qui par ailleurs est certain. La critique sous ses diverses formes, textuelle, littéraire ou historique, peut alors avoir son mot à dire ; mais, même si tous ses efforts se révélaient impuissants, il faudrait puiser dans notre foi en l'inerrance de la Bible assez d'humilité pour répéter la parole qu'écrivait si simplement S. Augustin à S. Jérôme : « Ou le manuscrit que j'ai est fautif, ou le traducteur n'a pas saisi, ou... je n'ai pas compris. »

C'est contre cette vérité de l'inerrance absolue des Saintes Ecritures et non, comme le donnerait à penser M. Mangenot (2188-2190), contre leur inspiration totale, qu'a écrit Mgr d'Hulst quand il

1 « Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet... propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem. »

1 « Scripturæ enim divinæ a Spiritu Sancto traditæ non potest subesse falsum, sicut nec fidei qua per eam docetur. » (*De Potentia,* q. IV, a 1, c. ; *Summa Theol.,* Ia, q. 1, a. 10, ad 3). C'est à propos des difficultés soulevées par l'interprétation littérale du récit de la création que S. Thomas a proclamé avec tant de netteté l'inerrance absolue des Saintes Ecritures en raison de leur origine divine.

s'est fait dans le fameux article du *Correspondant* (25 janvier 1893) sur la question Biblique le trop bienveillant rapporteur de l'Ecole large :

« A l'aile gauche se rangent ceux qui ne craignent pas d'admettre des énoncés inexacts dans la Bible. Dieu alors n'en serait pas responsable, *et il serait cependant l'inspirateur de tout l'ouvrage* [1]. Comment cela ? C'est qu'autre chose est révéler, autre chose est inspirer. La révélation est un enseignement divin qui ne peut porter que sur la vérité. L'inspiration est une action motrice qui détermine l'écrivain sacré à écrire, le guide, le pousse, le surveille. Cette motion, selon l'hypothèse que j'expose, garantira l'écrit de toute erreur dans les matières de foi et de morale ; mais on admettrait que la préservation n'irait pas au delà ; elle aurait alors les mêmes limites que l'infaillibilité de l'Eglise. La promesse d'inerrance n'a été faite à l'Eglise que pour nous proposer avec certitude l'objet de la croyance et la règle des mœurs. Sans doute la Bible n'est pas seulement infaillible comme l'Eglise, elle est inspirée. Mais si l'inspiration s'étend à tout, peut-être ne confère-t-elle pas l'infaillibilité à tous les dires de l'auteur inspiré ; peut-être réserve-t-elle ce privilège aux dires qui intéressent la foi et les mœurs ; peut-être les autres énoncés, que l'inspiration ne garantirait pas, sont-ils là seulement pour servir de véhicules à un enseignement concernant la foi et les mœurs ; peut-être le Dieu inspirateur, qui aurait pu redresser, même en pareil cas, les erreurs matérielles de l'écrivain sacré, a-t-il jugé inutile de le faire. »

En présence de cette erreur qui venait de se formuler et à laquelle la notoriété de l'auteur risquait de donner quelque crédit, Léon XIII revendiqua avec la netteté la plus expressive l'inerrance absolue des Saintes Ecritures : « Il est tellement impossible à l'erreur de se glisser sous l'inspiration divine, dit-il, que celle-ci par elle-même non seulement exclut toute erreur, mais l'exclut et la repousse aussi nécessairement qu'il est nécessaire à Dieu vérité suprême de n'être l'auteur d'absolument aucune erreur. Enfin, il n'importe absolument en rien que le Saint-Esprit ait employé des hommes comme ses instruments pour écrire, et l'on n'en saurait conclure que si l'auteur principal n'a pu commettre aucune erreur, les écrivains inspirés l'ont bien pu. » Que ces derniers n'aient pu commettre aucune erreur, cela résulte avec la plus grande évidence de la notion même de l'inspiration exposée d'ailleurs par Léon XIII au cours de son encyclique, puisque Dieu les a tellement excités et mus par sa vertu surnaturelle à écrire, il les a tellement assistés tandis qu'ils écrivaient, qu'ils ont d'abord conçu dans leur esprit, puis fidèlement voulu rendre, enfin exprimé exactement et avec une infaillible vérité tout ce que Dieu auteur de la Sainte Ecriture leur ordonnait d'écrire.

Depuis 1893, quelques autres questions ont été soulevées, susceptibles elles aussi, en dépit des intentions louables de leurs auteurs, ou de dénaturer la pensée de Léon XIII ou de mettre en péril l'inerrance biblique.

Tous ceux qui ont lu attentivement l'encyclique *Providentissimus* ont certainement remarqué cette petite phrase : « Hæc ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam præsertim, juvabit transferre. » Quelques-uns n'ont pas craint d'en conclure que l'Auteur sacré avait employé aussi pour l'histoire le langage des apparences, qu'il avait parlé des faits historiques *sensibiliter*, selon les apparences plutôt que selon les réalités. En vain fit-on remarquer que pareille déduction était opposée à la pensée de Léon XIII, que le Souverain Pontife n'avait eu d'autre intention que celle de montrer par cette transition qu'il fallait résoudre les objections tirées de l'histoire par les mêmes moyens dont il avait préconisé l'emploi pour résoudre les difficultés provenant des sciences naturelles, sans jamais ni restreindre l'inspiration, ni sacrifier l'inerrance ; il se trouva toujours des auteurs réputés pour essayer de mettre sous le patronage de l'Auguste Pontife un enseignement dangereux pour le maintien de la vérité historique dans la Bible et, par le fait même, pour le maintien de son inerrance. Il fallut attendre jusqu'au 15 septembre 1920 une interprétation authentique de la pensée de Léon XIII. Elle fut donnée par Benoît XV et mit fin dès lors à toute controverse sur ce point [1].

Ce ne fut d'ailleurs pas le seul service que dans son Encyclique trop peu remarquée et trop peu commentée Benoît XV rendit à l'inerrance biblique. Il réprouva également la théorie d'après laquelle, dans ses parties historiques, la Bible ne jouirait pas d'une vérité absolue mais seulement d'une vérité relative [2] ; il expliqua, enfin, comment il convenait d'entendre le langage des apparences dont s'étaient servis parfois les auteurs inspirés. Il ne fallait pas évidemment en conclure qu'ils s'étaient servis d'expressions inexactes et matériellement fausses, mais, décrivant les phénomènes selon les apparences, ils avaient parlé selon les indications de leurs sens extérieurs qui ne pouvaient pas les tromper dans la perception immédiate de leur objet propre. Les expressions dont ils

[1] C'est nous qui soulignons pour bien montrer que Mgr d'Hulst n'est pas allé contre l'inspiration totale.

[1] « Ils ne craignent pas de se réclamer, pour soutenir cette théorie, des paroles mêmes du pape Léon XIII, qui aurait déclaré qu'on peut transporter dans le domaine de l'histoire les principes admis en matière de phénomènes naturels. Ainsi de même que dans l'ordre physique les écrivains sacrés ont parlé suivant les apparences, de même, prétend-on, quand il s'agissait d'événements qu'ils ne connaissaient pas, ils les ont relatés tels qu'ils paraissaient établis d'après l'opinion commune du temps ou les relations inexactes d'autres témoins ; en outre, ils n'ont pas mentionné les sources de leurs informations et ils n'ont pas personnellement garanti les récits empruntés à d'autres auteurs. A quoi bon réfuter longuement une théorie injurieuse à notre Prédécesseur en même temps que fausse et pleine d'erreurs ? Quel rapport y a-t-il, en effet, entre les phénomènes naturels et l'histoire ? Les sciences physiques s'occupent des objets qui frappent les sens et doivent dès lors concorder avec les phénomènes tels qu'ils paraissent ; l'histoire, au contraire, écrite avec des faits, doit, c'est sa loi principale, cadrer avec ces faits tels qu'ils se sont réellement passés. Comment, si on admettait la théorie de ces auteurs, sauvegarderait-on au récit sacré cette vérité pure de toute fausseté, à laquelle notre Prédécesseur déclare dans tout le contexte de sa Lettre qu'il ne faut pas toucher ? Quand il affirme qu'il y a intérêt à transporter en histoire et dans les sciences connexes les principes qui valent pour les sciences physiques, il n'entend pas établir une loi générale et absolue ; il indique simplement une méthode uniforme à suivre pour réfuter les objections fallacieuses des adversaires et défendre contre leurs attaques la vérité historique de la sainte Ecriture. » (Cf. *Ami* du 9 mars 1922, p. 148-150).

[2] Benoît XV signale comme méconnaissant la doctrine de l'Eglise confirmée par S. Jérôme et les autres Pères, les Critiques « qui pensent que les parties historiques des Ecritures s'appuient non point sur la vérité absolue des faits mais seulement sur leur vérité relative, comme ils disent, et sur la manière générale et populaire de penser. »

s'étaient alors servis étaient des expressions vraies, elles étaient conformes au langage populaire (Décis. de la Commission Biblique sur l'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse, 30 juin 1909, art. VII), bien qu'elles ne soient pas en rapport avec le langage proprement scientifique. Prenons, comme exemple, le célèbre miracle de Josué : le soleil et la lune ne se seraient pas réellement arrêtés, mais la prolongation de la journée, exprimée conformément aux apparences, était véritable et le récit sacré, bien qu'il ne soit pas formulé en termes scientifiques conformes à la réalité physique, n'énonce absolument aucune erreur.

La Commission biblique a contribué, elle aussi, par tout un ensemble de décisions, spécialement par les décisions sur les citations implicites (13 fév. 1905), sur les récits d'apparence historique (23 juin 1905), sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse (30 juin 1909), du quatrième Evangile (29 mai 1907), des Actes des Apôtres (12 juin 1913), sur le caractère et l'auteur du livre d'Isaïe (28 juin 1908), à aider les Exégètes catholiques à maintenir inviolée l'inerrance absolue des Saintes Ecritures.

3° Inspiration verbale. — Une autre conséquence paraît également résulter de l'inspiration telle que nous en avons défini la nature : c'est que *les mots eux-mêmes ont été inspirés*. Toutefois cette question de l'inspiration verbale demeure abandonnée à la libre discussion des Exégètes et des Théologiens. Si l'inspiration verbale compte parmi ses fermes partisans des auteurs justement réputés [1], elle a rencontré et elle rencontre encore des adversaires résolus [2], et d'autres, sans vouloir se prononcer catégoriquement, se contentent de la déclarer plus probable [3]. Inutile de dire que lorsque nous parlons « d'inspiration verbale » nous n'entendons point par là, et aucun des auteurs que nous avons mentionnés n'entend par là, une *dictée* des mots par Dieu à l'Ecrivain sacré. Les genres littéraires et les styles sont dans la Bible beaucoup trop variés selon les personnages et selon les époques pour que les mots aient pu être matériellement dictés par Dieu lui-même. Seulement, conformément à ce principe posé par S. Thomas : « Modus significandi sequitur modum intelligendi, » il semble psychologiquement assez difficile de concevoir que l'action inspiratrice se soit étendue aux concepts sans avoir également présidé au choix des mots qui devaient rendre dans toute sa force et dans toute sa pureté la pensée divine. Justement adversaire d'une « vivisection » qui séparerait dans l'action inspiratrice les mots des idées, S. E. le card. Billot prétend que Dieu n'a pas suggéré seulement à l'Hagiographe les pensées « in abstracto, » mais qu'il les lui a suggérées « in concreto, » c'est-à-dire avec les mots inséparables des pensées. C'est ce qu'il nomme la dictée par suggestion, « suggerendo dictavit, » dictée qu'il ne faut confondre ni avec celle d'un maître à ses élèves, ni avec celle d'un Pape ou d'un Evêque à son secrétaire. Cette dictée par suggestion est d'un ordre plus élevé ; elle est un effet de la motion intérieure du divin Esprit qui porte l'Hagiographe non seulement à concevoir le livre voulu de Dieu dans son ensemble et dans ses moindres détails, mais encore à consigner par écrit les idées ainsi conçues [1].

[1] Le card. Billot, Mgr Chauvin, M. Levesque, les PP. Pègues, Zanecchia, Méchineau, Dutouquet, Calmes, etc.
[2] Les PP. Cornély, Brucker, Pesch.
[3] Les PP. Bainvel, Durand, M. Mangenot.

II. — *L'interprétation des Saintes Ecritures*

L'article *Interprétation de l'Ecriture* commencé par M. Mangenot a été achevé par M. Rivière. Il occupe les col. 2290-2343 du t. VII du *Dict. de Théologie,* et ne traite que des règles spéciales [2] que l'exégète catholique doit connaître, suivre et appliquer. Ces règles sont au nombre de trois : 1° Interpréter l'Ecriture d'après le sens tenu par l'Eglise ; 2° Ne pas se mettre en contradiction avec le sentiment unanime des Pères de l'Eglise ; 3° Se conformer à l'analogie de la foi. Les deux dernières règles sont implicitement contenues dans la première ; elles n'en constituent pour ainsi dire qu'une application particulière.

Première Règle : — *Adopter toujours le sens tenu par l'Eglise sur les choses de la foi et des mœurs qui rentrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne.*

L'Eglise a reçu en garde les Saintes Ecritures et elle a seule mission de les interpréter. Depuis toujours c'est dans son sein et auprès de ses Docteurs que l'on a cherché d'âge en âge le véritable sens des textes sacrés. S. Jérôme n'a jamais manqué d'ajouter à la prière l'étude de la tradition ecclésiastique, tant il se défiait de ses propres forces ; S. Augustin a toujours recouru à l'autorité de l'Eglise pour voir s'évanouir les obscurités qu'il rencontrait dans les passages difficiles ; et Vincent de Lérins n'a pas trouvé de méthode plus efficace à recommander pour déjouer les pièges des hérétiques que celle qui consiste à joindre à l'autorité de la loi divine celle de la tradition ecclésiastique : « Quia videlicet Scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur, ut pene quot homines sunt, tot illius sententiæ erui posse videantur..., atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est [3]. »

Le droit absolu et exclusif de l'Eglise à inter-

[1] « Hoc est per interiorem motionem seu instinctum ad concipiendum mentaliter sententias et propositiones quas Deus ad nos per Hagiographos dirigere voluit easque sic conceptas scripto consignandum. » (Cf. *De Inspiratione,* Thesis 3, p. 40 ; edit. 3ª, 1922).
[2] Les règles ordinaires d'interprétation qui s'appliquent aux livres de la Bible comme à tout autre livre ont été énoncées et expliquées par M. Mangenot dans le *Dict. de la Bible,* t. III, col. 612-619.
[3] *Commonitorium primum,* n. 2 : *P. L.,* I, 640.

préter les Saintes Ecritures a été admis à peu près sans discussion jusqu'à l'époque de la Réforme. Pour avoir toléré le libre examen, les protestants ont abouti à une telle variété d'interprétations qu'un prédicateur strasbourgeois, Geller de Kaisersberg, pouvait au XVIe siècle comparer la Sainte Ecriture à un nez de cire auquel on donne les formes les plus fantaisistes. Dès sa 4e session le saint Concile de Trente se préoccupa de réagir vigoureusement contre de si funestes abus, et pour rendre aux catholiques dans toute sa pureté et sa limpidité le « *Verbum salutis,* » il proclama, le 8 avril 1546, le droit absolu pour l'Eglise d'interpréter les Saintes Ecritures ; puis, il fit défense, sur les choses de la foi et des mœurs qui rentrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, de s'autoriser de sa propre science pour plier l'Ecriture à ses propres sentiments et l'interpréter contrairement au sentiment qu'a tenu et que tient notre sainte Mère l'Eglise, ou même contrairement au consentement unanime des Pères, alors même que ces interprétations ne devraient jamais être publiées en aucun temps.

Le même enseignement fut donné, mais sous forme positive, dans la profession de foi, dite de Trente, que Pie IV publia le 13 nov. 1564 ; il fut ensuite renouvelé et précisé au concile du Vatican dans la constitution *Dei Filius* du 24 avril 1870. Cette règle fondamentale d'interprétation des Saintes Ecritures a été sans cesse rappelée ces années dernières par les Souverains Pontifes qui se sont succédés sur le siège de S. Pierre : — par Léon XIII : encyclique *Providentissimus* (18 nov. 1893), lettre au Ministre général des Frères Mineurs (25 nov. 1898), lettre au Clergé français (8 sept. 1899) ; — par Pie X : lettre du 27 mars 1906 sur l'enseignement de l'Ecriture Sainte dans les Séminaires, Décret *Lamentabili* (3 juillet 1907), propositions 2, 4, 5, 12 ; — par Benoît XV : encyclique *Spiritus Paraclitus* (15 sept. 1920).

Des actes conciliaires ou des controverses qui se sont élevées ultérieurement à leur propos, on doit retenir les quatre points suivants pour bien saisir la portée et la valeur de cette règle fondamentale :

1° Le Concile de Trente n'a pas voulu, en dépit de la proposition formelle du cardinal de Jaen à laquelle à un moment se rallia la majorité des Pères, interdire d'une façon absolue aux laïques et aux prêtres non approuvés par une Université d'interpréter la Sainte Ecriture. L'esprit souffle où il veut et, à la condition de se conformer aux règles spéciales ci-dessus énoncées, les laïques eux-mêmes peuvent essayer d'interpréter nos Saints Livres et d'en scruter les insondables mystères.

2° Le Concile de Trente n'a pas précisé le sens des expressions « in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium. » La profession de foi de Pie IV les a supprimées, mais le Concile du Vatican les a rétablies. Des explications fournies par Mgr Gasser au cours de l'élaboration du décret, il résulte que les expressions rétablies par le Concile du Vatican, à la suite du Concile de Trente, n'ont nullement pour but de restreindre le droit exclusif et absolu qu'a la Sainte Eglise d'interpréter infailliblement tel ou tel passage de l'Ecriture. Ni à Trente, ni au Vatican l'on n'a voulu définir l'étendue de ce droit avec l'intention d'en limiter l'exercice. Les explications fournies au Concile du Vatican ont tout à fait rassuré les Pères qui demandaient la suppression de ces mots « in rebus fidei et morum etc., » parce qu'ils les jugeaient restrictifs du pouvoir de l'Eglise. En présence des abus dont souffrait la Sainte Ecriture, les Pères ont tout simplement voulu affirmer d'une façon générale le droit de l'Eglise de juger du vrai sens des Ecritures et de les interpréter : « cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum ; » et, comme conséquence de ce droit, ils ont obligé les catholiques à admettre pour véritable sens de l'Ecriture celui qu'a tenu et que tient notre sainte Mère l'Eglise « in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium. » Ces *res fidei,* S. Thomas les a divisées en deux catégories : les « res fidei *per se* » et les « res fidei *per accidens.* » Les premières représentent la substance de la foi ; les secondes, de leur nature propre, n'appartiennent pas à la foi, elles ne lui appartiennent que parce qu'elles sont consignées dans l'Ecriture. Or S. Thomas n'a fait obligation de suivre les Saints Pères pour l'interprétation de l'Ecriture que pour les « res fidei *per se* [1]. » S'autorisant de cette distinction, Franzelin a également limité la portée des expressions employées par les Conciles à propos du sens tenu par l'Eglise aux « res fidei *per se* [2]. » Mais il va sans dire que dans les « res fidei *per accidens,* » c'est-à-dire dans les matières connexes à la foi, fussent-elles purement profanes, l'Eglise garde toujours le droit d'intervenir pour écarter des interprétations fausses ou dangereuses risquant de mettre en péril le dogme de l'inspiration ou aboutissant à nier quelque point de foi. Tout comme dans le premier cas, l'exégète catholique n'a qu'à s'incliner pour adopter, soutenir et défendre le sens ou le caractère d'un passage biblique fixé directement ou indirectement par l'Eglise. Par son intervention l'Eglise indique elle-même son droit, et il lui suffit de l'exercer pour déterminer quant à nous et pour nous l'objet de son magistère infaillible.

3° Le sens tenu par l'Eglise doit être considéré comme étant le véritable, le seul sens de l'Ecriture. Il n'est pas permis de s'en écarter, alors même qu'en interprétant différemment un passage, v. g. Jac. v, 14, on ne nierait pas l'existence ou l'institution par J.-C. du sacrement de l'Extrême-Onction : « Ideo nemini licere contra hunc sensum... ipsam Scripturam interpretari. »

4° Le décret porté au Concile de Trente et renouvelé au Concile du Vatican, bien qu'il ne soit pas suivi d'anathème, n'est pas un simple décret disci-

[1] Cf. *In Sent.* lib. II, dist. II, q. I, a. 3 ; dist. XII, q. I, a. 2.
[2] Cf. *De divina Traditione et Scriptura,* 3a edit., Romæ 1882, p. 527.

plinaire. Il a une valeur doctrinale et il s'impose à tous les catholiques. Quand l'Eglise, interprète infaillible de l'Ecriture inspirée, a par ses organes officiels interprété le sens véritable d'un passage biblique, tout catholique est tenu d'accepter intérieurement son interprétation, et il doit la proposer et la défendre extérieurement comme étant la seule véritable interprétation du passage visé.

C'est par son magistère soit ordinaire soit extraordinaire que l'Eglise fait connaître pratiquement le sens qu'elle attache à certains passages ou à certains livres de la Sainte Ecriture. Toutefois, en matière d'interprétation scripturaire comme pour tout enseignement doctrinal proprement dit, il convient de bien noter la façon dont l'Eglise se prononce et la mesure dans laquelle elle veut s'engager. Dans les textes officiels les moindres nuances de rédaction, qu'il s'agisse du magistère ordinaire ou du magistère extraordinaire, doivent être pesées. Parfois l'interprétation d'un texte fait l'objet direct et formel d'un acte conciliaire ou pontifical, et le sens du texte est donné soit sous forme affirmative, soit (le plus souvent) sous forme négative pour éliminer plus directement l'erreur visée ; mais d'autres fois aussi, le texte n'est allégué qu'à titre de preuve sans que son sens soit expressément défini. Dans cette dernière hypothèse il faut voir si le texte biblique est invoqué par l'Eglise comme la base unique d'une vérité au point de s'identifier presque avec elle, ou, au contraire, si ce texte est cité à titre d'explication, de preuves entre bien d'autres, sans avoir de rapport immédiat, nécessaire, exclusif avec la vérité sur laquelle porte la définition dogmatique. S'il est important, en effet, de ne pas minimiser l'autorité du magistère ecclésiastique en matière d'interprétation scripturaire, il ne l'est pas moins de ne pas le compromettre en lui faisant dire plus qu'il n'a voulu dire. Un vrai fils de l'Eglise doit avant tout rechercher ce qu'elle a dit, sans omettre de noter les diverses nuances dont il lui a plu d'entourer ses déclarations.

Les interprétations authentiques de l'Ecriture dues à l'intervention du magistère *extraordinaire,* sont somme toute assez peu nombreuses : « Non admodum multi sunt, » disait Cornély. Le P. Corluy ne croyait pas possible d'en énumérer 20, et le P. Durand prétend qu'elles ne dépassent pas la douzaine [1]. Ces interventions, très rares dans les premiers siècles, se sont surtout produites depuis le Concile de Trente. Parmi les textes dont le sens a été défini d'une manière soit négative soit positive par le magistère extraordinaire, signalons : Mt. VI, 12 et I Jo. I, 8 (Denzinger, n. 106, 108), Jo. VI (D. 930), Rom. VI, 12 (D. 792), Jo. III, 5 (D. 858), l'affirmation de la présence réelle dans les récits de l'institution de la Sainte Eucharistie (D. 874), l'institution du sacerdoce catholique par la parole « Hoc facite in meam commemorationem » (D. 949), Jac. V, 14, 15 (D. 908-910), Jo. XX, 22 (D. 913, 920), etc. Il y a aussi des interprétations implicites qui résultent de la réprobation collective de certains extraits exégétiques : tel fut le cas au Ve concile œcuménique (2e de Constantinople) de certaines opinions de Théodore de Mopsueste, on encore de l'explication par Isenbiehl de la prophétie de l'Emmanuel quand Pie VI condamna son livre par le bref *Divina Christi Domini voce* du 20 sept. 1779.

Quand le magistère extraordinaire s'est prononcé à propos d'un texte scripturaire il résulte : *a)* que l'on n'a plus le droit d'attribuer à ce texte un sens contraire à celui qu'impose l'Eglise ; et *b)* que l'on doit admettre que le sens suggéré par l'Eglise est, de fait, le sens véritable de ce texte.

Le magistère *ordinaire* représente tout autant que le magistère extraordinaire la pensée de l'Eglise ; il a même qualité pour nous fixer sur le véritable sens de l'Ecriture, ainsi que l'a expressément déclaré Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus* quand il fit appel pour connaître ce sens « sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio. » Le magistère ordinaire n'est-il pas d'ailleurs implicitement indiqué dans l'ordre donné à l'exégète catholique de se conformer au consentement unanime des Pères ?

Dans ces dernières années l'Eglise a usé de son magistère ordinaire en vue de nous donner des enseignements importants pour interpréter divers passages ou divers livres de la Sainte Ecriture : telles sont les propositions 16, 27, 28, 30, 37, 38, 44, 45, 47, 48, 52 du décret *Lamentabili* et certaines décisions de la Commission biblique, notamment celles sur le quatrième Evangile, sur Isaïe, sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse, sur le caractère prophétique et messianique de certains psaumes, sur les Evangiles synoptiques, les Actes des Apôtres, l'interprétation de divers textes de S. Paul par rapport à la parousie. Tous ces décrets ont trait à des matières concernant la foi, ils appartiennent donc à l'objet sur lequel s'exerce d'une manière incontestable la juridiction de l'Eglise en matière d'exégèse biblique.

Deuxième Règle : — *Suivre le consentement unanime des Pères sur les choses de la foi et des mœurs qui rentrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne.*

Contre les hérétiques qui falsifiaient les Ecritures, les Pères ont toujours invoqué l'autorité de la tradition, les Conciles s'y sont toujours référés et la Commission Biblique ne manque jamais d'y faire appel dans ses décisions. Cette obligation de ne pas s'écarter, dans l'interprétation de l'Ecriture, du consentement unanime des Pères avait été imposée pour la première fois sous forme de décret au Concile de Trente ; la profession de foi de Pie IV en donnant cette règle sous une forme positive contribua à en accentuer la vigueur et la portée : « nec eam (Scripturam) unquam nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpreta-

[1] Cf. Cornély, *Introductio in U. T. libros*, t. I, p. 610 ; — Corluy, *L'interprétation de la Sainte Ecriture,* dans *La Controverse,* juillet 1885, p. 426 ; — Durand, *Dict. Apologétique,* v° *Exégèse,* t. II, col. 1838 ; — Lagrange, *Rev. Biblique* 1900, p. 140.

bor ; » le Concile du Vatican la redonna sous forme négative, puisqu'il ne fit que reproduire le décret de Trente, mais ce ne fut pas sans de longues discussions. Beaucoup de Pères en auraient voulu la suppression, jugeant qu'elle faisait double emploi avec la règle fondamentale ci-dessus énoncée, à savoir, le sens tenu par l'Eglise ; d'autres trouvaient qu'elle semblait imposer une nouvelle limite à la liberté des savants catholiques et instituer pour ainsi dire deux tribunaux : l'un officiel, celui de l'Eglise, l'autre soumis à l'appréciation privée, le sentiment des Pères. « Nulla de re, dit à ce propos Mgr Gasser, toties et tam acriter in Deputatione fidei disputatum et decertatum est quam de hac re. » On se mit finalement d'accord sur une formule double affirmant, d'une part, le sens tenu par l'Eglise comme positivement obligatoire et, d'autre part, ajoutant, à titre de complément, la formule négative adoptée à Trente où le consentement des Pères est inscrit à côté du sens de l'Eglise [1].

Pour remplir son rôle de règle efficace en matière d'interprétation scripturaire, le consentement unanime des Pères doit être revêtu de certaines conditions ; elles sont assez connues de nos lecteurs pour qu'il nous suffise de les rappeler en quelques mots. Ce consentement doit être unanime moralement tant dans l'espace que dans le temps (cette unanimité, difficile à vérifier, est bien souvent affirmée à la légère). Il doit porter sur un même objet et sur un objet concernant la foi ou les mœurs, être non pas l'énoncé d'une opinion ou d'une conjecture, mais être absolument catégorique dans sa forme. Il faut, enfin, que les Pères établissent eux-mêmes une connexion directe entre telle interprétation scripturaire et telle affirmation doctrinale. Si une seule de ces conditions vient à faire défaut, le consentement des Pères n'existe pas, leur avis est celui de docteurs privés dont il convient, certes, de faire grand cas, mais que l'on n'est nullement obligé de suivre.

Les textes scripturaires dont l'interprétation est donnée par le consentement unanime des Pères sont moins nombreux encore que ceux que l'Eglise a interprétés par son magistère extraordinaire. Signalons parmi eux : le Protévangile (Gen. III, 15), l'oracle de l'Alma (Isaïe VII, 14), le Serviteur de l'Eternel (Isaïe LIII), l'application au Verbe incarné des passages concernant la Sagesse (Prov. VIII-IX ; Eccli. XXIV), l'annonce du sacrifice eucharistique (Malachie I, 11), l'existence du purgatoire attestée par II Mac. XII, 43 ; etc.

Quand le consentement des Pères se présente à nous dans les conditions requises de précision et d'unanimité, il ne suffit pas de ne pas le contredire, il faut aussi le considérer comme étant de nature à nous fixer sur le vrai sens des Ecritures. Ne pas suivre ses indications serait manquer à l'esprit même de l'Eglise.

Troisième Règle : — *Respecter l'analogie de la foi.*

Cette règle n'a été mentionnée ni au concile de Trente, ni à celui du Vatican [1] ; mais il est évident qu'elle fait partie du magistère ordinaire. Cette expression « analogie de la foi » vient de S. Paul (Rom. XII, 6) ; elle indique la solidarité qui unit entre elles les vérités chrétiennes et, quand il s'agit de la Bible, il est clair que l'analogie de la foi exige d'entendre un texte soit en fonction de la doctrine générale des Saintes Ecritures, soit en harmonie avec l'enseignement ecclésiastique postérieur.

Bien qu'elle ne figure pas dans un décret conciliaire, cette règle de l'analogie de la foi a toujours été observée par l'Eglise ; ce fut pour s'y conformer qu'au cours des siècles on s'en rapporta toujours à l'enseignement commun des Pères. L'Eglise en a rappelé maintes fois, ces dernières années, la pratique aux exégètes catholiques pour les préserver de toute erreur : Léon XIII dans l'encycl. *Providentissimus* et le bref *Vigilantiæ* (30 octob. 1902) ; la Commission Biblique (30 juin 1909) en faisant remarquer que sur les points que les Pères n'ont pas tranchés la liberté de l'exégète est conditionnée par le jugement de l'Eglise et l'analogie de la foi ; le serment antimoderniste du 1er sept. 1910 ; le décret *Lamentabili* dans les propositions 23, 24.

Comme exemples de cas dans lesquels s'applique l'analogie de la foi signalons : l'interprétation de l'A. T. par le N. T. ; l'explication des écrits du N. T. les uns par les autres (décision de la C. B. sur la Parousie, 18 juin 1915), l'explication du quatrième Evangile par les Synoptiques, le rejet de certaines variantes textuelles comme la leçon du sinaïtique Lewis pour Mt. I, 16 ou encore l'authenticité contre le *Codex Bezæ* de Luc XXII, 19b-20, surtout l'interprétation théologique de divers passages difficiles ou obscurs, de façon à éviter de leur donner un sens erroné ou de leur faire contredire d'autres enseignements de la Sainte Ecriture. Dans le domaine de l'exégèse théologique, l'analogie de la foi ne doit évidemment être jamais perdue de vue, tant elle est d'application courante. Son rôle d'ailleurs est avant tout négatif : elle exclut toute interprétation qui ne cadrerait pas avec nos dogmes. Sans doute, elle est d'un grand secours pour éclaircir un passage difficile ; mais de ce qu'un dogme nous est enseigné par l'Eglise, il ne résulte pas nécessairement qu'il est contenu dans tel ou tel texte de nos Saints Livres. N'oublions pas que l'Ecriture n'est pas la source unique de la Révélation ; à côté d'elle, il y a la Tradition. Par conséquent, dans les cas où l'analogie de la foi nous suggère un sens comme possible à propos d'un passage scripturaire, nous devons avant de l'adopter examiner soigneu-

[1] « Nos idem decretum (Tridentinum) renovantes hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium is pro vero sensu sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum ; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari. » (Denzinger, n. 1788).

[1] Le Concile du Vatican avait pourtant parlé de l'harmonie des dogmes entre eux : « mysteriorum ipsorum nexu inter se. »

sement le texte, étudier son contexte, tenir compte du milieu, de l'époque à laquelle le livre a été rédigé, sans perdre de vue le développement doctrinal qui nous a conduits de l'Ancien Testament au Nouveau, et sans oublier davantage que la Révélation n'a été close qu'à la mort du dernier des Apôtres.

(A suivre).

LITURGIE

Q. — Le jour de S. Marc et les jours des Rogations, ceux qui sont tenus au Bréviaire doivent, en plus de l'office, réciter une fois les litanies des Saints. Pourquoi donc, lorsqu'au lieu de les réciter en particulier on les chante à l'église, est-on tenu de dire *deux fois* chaque invocation?

Un curé tout seul, n'ayant pas de chantres pour l'assister dans son église, doit-il néanmoins chanter ainsi les litanies? Les fidèles ne comprennent pas et trouvent pour le moins bizarre que le curé se réponde à lui-même en doublant les invocations.

D'où vient donc cette rubrique, et est-on obligé *sub gravi* de la suivre?

R. — I. Tel qu'il est exécuté soit aux processions de la St-Marc et des Rogations, soit dans les fonctions liturgiques du Samedi Saint et de la vigile de la Pentecôte, le chant des litanies des Saints est un des modes de l'alternance responsoriale, si ancienne dans l'Eglise [1].

En reprenant intégralement à l'unisson, dès qu'elle a été modulée une première fois par le chantre, chacune des acclamations et des invocations litaniques, le chœur et les fidèles marquent à tout instant qu'ils demeurent en union intime avec le soliste, et qu'ils font leurs toutes les demandes successivement énoncées par lui [2]. Cette sorte d'insistance dans la prière convient particulièrement aux supplications publiques et solennelles du 25 avril et des trois jours des Rogations; aussi y a-t-elle vraisemblablement été en usage dès leur institution.

Etant donné ce qui précède, on conçoit aisément que, des processions des litanies majeures ou mineures, la répétition de chaque formule invocatoire n'avait point à passer dans la récitation privée des litanies, imposée par la suite à ceux qui, astreints au Bréviaire, n'auraient pas assisté aux dites processions ou bien n'y auraient pas pris une part active au chant.

II. Lorsqu'il s'agissait autrefois d'interpréter, dans la rubrique du Rituel (tit. IX, c. 4, n. 2) relative au chant des invocations des litanies des Saints pendant ces processions, l'expression « ceteris eadem voce *respondentibus,* » certains liturgistes se montraient quelque peu perplexes [3]. Après les décisions de la S. R. C. du 16 sept. 1865, n. 3135, du 30 juin 1883, n. 3580, ad 4, et du 28 mai 1898, n. 3993, ad 4, il n'y a plus d'hésitation possible [1]: la répétition de chacune de ces invocations est alors obligatoire [2].

III. Comment un curé n'ayant ni ecclésiastiques ni chantres pour le seconder, pourra-t-il accomplir conformément aux prescriptions liturgiques les processions des grandes et des petites litanies?

Il serait tout à fait inadmissible que le prêtre entreprît d'exécuter seul, tout d'un trait et avec les répétitions nécessaires, le chant de ces litanies. Mais pourquoi ne pas faire appel, en pareil cas, au concours des fidèles? Le plus souvent, ils le prêteront volontiers : tout deviendra ainsi normal, et il en résultera plus d'un avantage appréciable.

Là où il serait vraiment impossible d'amener les fidèles à chanter, il suffirait, — comme l'*Ami* le disait naguère, p. 239, — de réciter à ces processions ce qui est marqué dans le Rituel, en laissant à l'assistance le soin de répéter à mesure et en entier chacune des acclamations ou invocations.

Q. — Auriez-vous la bonté de traiter de l'emploi des fleurs artificielles à l'autel, pendant la messe, pendant l'exposition du Saint-Sacrement, etc.? Il me semble que ce qui se fait à peu près partout ne devrait se faire à peu près nulle part.

R. — Pour l'ornementation de l'autel aux solennités liturgiques, le Cérémonial des Evêques (l. I, c. XII, n. 12) permet des vases de fleurs, soit naturelles, soit artificielles : « Sed et vascula cum floribus frondibusque odoriferis, seu serico contextis, studiose ornata adhiberi poterunt. » On ne saurait donc blâmer en principe l'emploi des fleurs artificielles à l'autel [3]. Ce qu'il faut proscrire, ce sont les abus qui se sont glissés dans cet emploi.

1° Substituées aux fleurs naturelles, les fleurs artificielles [4] doivent imiter la nature le plus parfaitement possible. Le Cérémonial des Evêques *(loc. cit.)* voudrait qu'elles fussent en soie. On peut, semble-t-il, tolérer qu'elles soient en mousseline fine ou en quelque autre matière convenable. Mais la dignité de l'autel et le bon goût exigent que l'on bannisse impitoyablement les fleurs en papier colorié (cf. *Visit. apostol. Urbis,* 1904) et celles en papier doré ou argenté *(Ephem. liturg.,* 1917, p. 103).

2° Trop souvent en France, surtout dans les églises de campagne, on voit se dresser sur l'autel des bouquets plats et inélégants. Ce ne sont pas là précisément les « vascula cum floribus... *studiose* ornata » dont parle le Cérémonial des Evêques.

Trop souvent aussi ces bouquets atteignent une hauteur démesurée. « Il conviendrait, dit Barbier

[1] Sur le chant responsorial, voir : Mgr Batiffol, *Histoire du Bréviaire romain,* p. 6; — Dom Bäumer, *Histoire du Bréviaire,* t. I, p. 172; — Dom Cabrol, *Le livre de la prière antique,* p. 45; — *Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* art. *Antienne,* passim; art. *Chant romain et grégorien,* col. 271 et 272.

[2] Cf. Dom Cabrol, *loc. cit.*

[3] Cf. Baruffaldi, *Ad Rit. Rom. commentar.,* tit. LXXIX, § III, n. 32; — De Herdt, *S. Liturg. præxis,* t. III, n. 74-4.

[1] Cf. *Ami* 1923, p. 592.

[2] Nous n'avons pas à examiner ici de quelle nature est cette obligation. (Cf. *Ami* 1924, p. 62, 364 et 384).

[3] Les fleurs naturelles seraient préférables aux autres; mais, en raison de certains inconvénients que présente leur usage, on est parfois obligé d'y renoncer. (Cf. Catalani, *Cær. Ep.,* l. I, c. XII, § XII, n. 6; Barbier de Montault, *op. cit.,* t. I, p. 370; *Ephem. liturg.,* 1917, p. 102).

[4] Des *fleurs,* disons-nous, et non des gerbes d'épis. (Voir *Ami* 1924, p. 510).

de Montault, que vases et fleurs ne dépassassent pas le niveau de la bobèche des chandeliers. Qu'on se souvienne des expressions du Cérémonial : *vascula, flosculi,* qui sont des diminutifs [1]. »

3° « On évitera avec soin de coiffer d'une enveloppe de verre les fleurs artificielles, pour les préserver de la poussière. Les *globes* sont faits pour les salons et n'ont pas la dignité voulue pour les églises. » (Barbier de Montault, *ibid.).*

4° En aucun cas les bouquets de l'autel ne peuvent porter des ampoules électriques. (S. R. C., 17 janvier 1908, n. 4210, ad 1).

5° A l'autel, la place normale des fleurs est entre les chandeliers. (Voir *Ami* 1911, p. 672 ; 1923, p. 768 ; 1924, p. 509).

6° Les fleurs sont prohibées à l'autel aux offices et aux messes des temps de pénitence, excepté le troisième dimanche de l'Avent et le quatrième dimanche de Carême [2] (cf. Cér. des Ev., l. II, c. XIII, n. 2 et 11 ; c. XX, n. 1 et 2 ; *Mem. Rit.*, tit. II, c. I, § I, n. 1), et à toutes les fonctions funèbres (Cér. des Ev., l. II, c. XI, n. 1).

Q. — Professeur dans un Petit Séminaire, je suis aussi en ce moment, par intérim, aumônier d'un pensionnat tenu par des Ursulines ; je vois donc un peu ce qui se passe dans les deux établissements. Tous les deux ont une chapelle, laquelle, d'après le droit, est semi-publique. Pourquoi dans l'une (celle des Ursulines) y a-t-il une liste indiquant les jours où la bénédiction du Saint-Sacrement est autorisée par l'évêque, tandis que dans l'autre il n'y a rien de semblable ? Sommes-nous en faute sur ce point au Petit Séminaire ?

D'après nos statuts diocésains, les exercices publics du culte sont permis dans les chapelles semi-publiques. Or, voici la question qui se pose pour celle des Ursulines : Dois-je m'en tenir uniquement au tableau, et refuser de donner la bénédiction du Saint-Sacrement les jours non marqués sur ledit tableau, même si les statuts le permettent pour quelques-uns de ces jours, v. g. pour l'ouverture du mois de Marie ? Puis-je au contraire, en pareil cas, donner la bénédiction ? Je l'ai fait, en m'appuyant sur les statuts : ai-je eu tort ? Ce qui me rend perplexe, c'est qu'à côté des jours pour lesquels une autorisation spéciale était nécessaire (v. g. pour tous les vendredis de l'année, pour les mercredis de mars), le même tableau renferme des jours (v. g. les dimanches, les lundis de Pâques et de la Pentecôte) où la bénédiction est permise pour tout le diocèse.

Faut-il donner la bénédiction avec l'ostensoir chacun des jours inscrits sur le tableau des Ursulines ? Oui, me semble-t-il ; pourtant je ne le fais pas, voulant suivre la pratique de celui que je remplace.

L'année dernière, s'autorisant de ce que notre évêque avait ordonné des cérémonies en l'honneur de la sainte Eucharistie, les Ursulines avaient organisé une procession du Saint-Sacrement à l'intérieur de leur maison. Elles m'ont demandé si elles ne pourraient pas en avoir une cette année le jour du Sacré-Cœur ou l'un des jours dans l'octave de la Fête-Dieu. J'ai cru pouvoir acquiescer à leur désir sans avoir à me munir d'une permission spéciale de l'évêché : ai-je eu raison ?

R. — I. C'est uniquement pour l'exposition et la bénédiction du Saint-Sacrement *dans l'ostensoir,* en dehors de la Fête-Dieu et de son octave, qu'il faut de toute nécessité l'autorisation préalable de l'Ordinaire du lieu. (Voir *Ami* 1923, p. 400).

Si un tableau a été dressé et approuvé à cet effet, il n'y a, — sauf prescription particulière, — aucune obligation de le tenir affiché dans chaque église ou chapelle du diocèse. Toutefois, dans les chapelles des religieuses et des confréries, il serait bon que ce tableau se trouvât à la sacristie, afin que l'aumônier ou le chapelain pût être fixé très exactement sur l'étendue des concessions accordées.

II. Ces concessions dépendent de la seule volonté de l'Ordinaire : c'est donc à celui-ci qu'il faut s'adresser pour avoir au besoin toutes les précisions désirables.

Si, dans un cas douteux, l'aumônier n'avait pas le loisir de recourir à l'autorité compétente, il aurait la ressource de donner alors la bénédiction avec le ciboire, pour laquelle aucune permission n'est requise dans les églises et chapelles où l'on conserve la sainte Eucharistie. (Cf. *Codex,* can. 1274, § 1 ; Benoît XIV, *Instit.* XXX, § 11 et 16 ; Gardellini, *in Instr. Clem.*, § XXXVI, n. 10).

III. Sauf indication contraire, c'est une simple faculté et non une obligation que l'on a de faire dans les églises ou chapelles, à des jours déterminés, l'exposition *publique* du Saint-Sacrement et de donner la bénédiction avec l'ostensoir. Cela étant, un aumônier intérimaire agit sagement en suivant, sur ce point, la pratique de celui qu'il remplace momentanément.

IV. Supposé que la procession du Saint-Sacrement ait eu lieu l'an passé dans la maison des Ursulines avec l'autorisation nécessaire, c'était assurément, pour cette maison du moins, une procession *extraordinaire.* Elle ne pouvait donc s'y renouveler licitement cette année sans que ce renouvellement eût été expressément prévu dans la concession initiale ou que, depuis, il eût été l'objet d'une permission particulière. (Cf. *Codex,* can. 1292 ; S. R. C., 17 juin 1606, n. 217 ; 14 février 1626, n. 394 ; 14 mai 1672, n. 1444 ; 16 juillet 1672, n. 1450).

Q. — La messe votive chantée de l'Adoration perpétuelle, assimilée par indult à la messe chantée de l'exposition des Quarante-Heures, n'admet aucune commémoraison. Cependant, si l'Adoration tombe un dimanche, ne faut-il pas faire mémoire de ce dimanche et en lire le dernier évangile ?

R. — Autrefois, en effet, la messe votive solennelle du Saint-Sacrement pour les prières des Quarante-Heures, — absolument comme les autres messes votives *pro re gravi,* dont, sur plus d'un point, elle a les privilèges (cf. *Instr. Clem.*, § XII), — excluait, même lorsqu'elle était la seule messe chantée ce jour-là, toute sorte de commémoraisons. (S. R. C., 13 févr. 1666, n. 1332, 8 ; 18 mai 1883, n. 3574, ad 5. Cf. Rubr. gén. du Missel, tit. IX, n. 14 ; S. R. C., 30 juin 1896, § II, 3).

Or, il n'en est plus ainsi maintenant pour les messes votives *pro re gravi ;* elles comportent

[1] *Traité pratique de la construction ... des églises,* t. I, p. 371.

[2] On tolère aussi les fleurs à l'autel de S. Joseph durant le mois de mars. (S. R. C., 11 mars 1878, n. 3448, ad 11 ; cf. *Ami* 1923, p. 768).

certaines commémoraisons occurrentes. (Nouv. rubr. du Missel, tit. v, n. 3). Donc, bien qu'elle ne soit pas mentionnée explicitement dans les nouvelles rubriques, la messe votive solennelle du Saint-Sacrement à l'occasion des Quarante-Heures admet *a pari* désormais celles de ces commémoraisons qui peuvent se rencontrer pour elle : v. g. celle d'un dimanche ordinaire, de la vigile de l'Epiphanie, d'une férie majeure, etc. [1]. Ce qui a lieu, malgré le silence des nouvelles rubriques du Missel, pour la messe votive privilégiée du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois [2], confirmerait au besoin notre dire.

Par conséquent, à la messe votive du Saint-Sacrement chantée chez vous un dimanche mineur à l'occasion de l'Adoration perpétuelle, vous devez faire mémoire de ce dimanche et en lire à la fin l'évangile.

Q. — Je célébrais la messe, non au maître-autel de l'église, mais à un petit autel, où il n'y avait pas la sainte Réserve. Avant l'offertoire, le vicaire m'apporte vingt-cinq hosties à consacrer : ce que je fais. Or, il n'y a que cinq communions. Je laisse donc sur le corporal les vingt hosties restantes. Après la messe, je vais prendre le ciboire au maître-autel, j'y mets les vingt hosties, puis je le reporte à sa place.

Le vicaire me dit que j'aurais pu consommer les vingt hosties. Je lui réponds que cela me paraît aussi inconvenant que d'en donner quatre ou cinq à chacun des communiants. Il me demande des textes. Je n'en ai pas ; mais je persiste à croire qu'on ne doit consommer les hosties restantes, surtout en si grand nombre, que quand on ne peut pas faire autrement.

Il serait si facile de porter le ciboire au petit autel avant la messe !

R. — I. Il est parfaitement permis au célébrant de consommer à la messe, immédiatement avant la purification du calice, les saintes Hosties qui restent après la distribution de la communion aux fidèles, et qui, pour un motif quelconque, n'ont pas à être réservées.

Il doit même le faire toutes les fois que ces saintes Hosties se trouvent alors sur la patène, et qu'il n'a pas sous la main un ciboire pour les y déposer. Il serait inconvenant, en effet, de les laisser à découvert sur le corporal ou sur la patène jusqu'à la fin de la messe. D'ailleurs cela empêcherait de purifier, au moment prévu par les rubriques du Missel (*Ritus celebr. miss.*, tit. x, n. 6), le corporal et la patène.

Aussi l'enseignement commun des liturgistes est-il très net sur ce point. Qu'il nous suffise de citer ici S. Alphonse de Liguori : « Si particulæ supersunt, et pyxis in altari est, sacerdos illas in pyxide reponat ; si vero non adest pyxis, illas sumat, antequam calicem purificet. » (*Liber de cærem. missæ*, c. XI, § 4, I) [3].

II. Pour obvier en pareil cas à l'inconvénient réel d'avoir une trop grande quantité de saintes Hosties à consommer ainsi, l'on pourrait, pour le temps de la messe, avoir la sainte Réserve au petit autel, dans un tabernacle amovible.

A défaut de tabernacle et dans l'impossibilité de prévoir approximativement le nombre des communiants, le mieux serait de consacrer les petites hosties dans un ciboire. Si, la communion donnée, il en restait quelques-unes, on laisserait sur le corporal le ciboire dûment couvert, et la messe s'achèverait avec les rites prescrits devant le Saint-Sacrement exposé. (Missel, *ibid.*, n. 7).

[1] Tel est aussi l'avis des *Ephémérides* (cf. 1921, p. 239 ; 1922, p. 119 ; 1923, p. 67).

[2] Voir *Ami* 1923, p. 255.

[3] Cf. Cavalieri, de Conny, de Herdt, Martinucci, Cesari, de Carpo, P. Hægy, etc.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Une personne est assez malade pour communier chez elle après avoir pris quelque chose *per modum potus*. Peut-elle communier dans les mêmes conditions à l'église où elle se rend, au moins pour accomplir son devoir pascal ?

R. — Pour la troisième fois : *Non*. Voyez *Ami*, 1923, p. 413, col. 2 ; 1924, p. 12 et 409. Nous n'avons rien à ajouter aux explications que nous avons données à ces références. Le texte du Rituel, le sentiment commun des auteurs, l'importance de la loi du jeûne eucharistique, la pratique de l'Eglise, les termes du can. 858 § 2, la facilité qu'a le législateur de désigner ces sortes de malades par d'autres mots que *infirmi qui* DECUMBUNT, tout demande que nous répondions : *Non*.

Q. — Dans la psalmodie de la dernière strophe du *Veni Creator*, où doit-on faire la pause : après *qui a mortuis*, la métrique primant le sens, ou bien seulement après *surrexit* ?

Et si cette dernière façon est la bonne, comment se fait-il que dans le chant, la grande barre se trouve invariablement après le deuxième vers ?

R. — La métrique et la mélodie musicale prime le sens ; il faut donc faire la *mora vocis* immédiatement après *qui a mortuis*. Ainsi interprètent toutes les éditions, conformément à l'édition typique Vaticane (in-8°, 1922, p. 421) qui place une grande barre *(divisio major)* après *mortuis*, laquelle, d'après la rubrique officielle de l'édition Vaticane du Graduel (in-8°, 1908, p. XIII), « *flt... cursum moderate tardando, et spiritum plene reficiendo.* »

TABLES GÉNÉRALES

Il nous reste encore quelques exemplaires des **Tables Générales de la 2e Série.** Elles forment un volume de 592 pages sur 2 colonnes, du même format que la Revue. Elles coûtent en fascicules et *franco* pour la France 7 f. 50, pour l'Etranger 9 f.

Celles de la 1re et de la 3e Série sont épuisées. Celles de la 4e Série ne paraîtront qu'en 1925.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 20 augusti 1924.

EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNEE (5e SÉRIE) — N° 35 — 28 AOUT 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

SOMMAIRE

I. Amour et politique ; politique et religion : Henri IV. — II. Henri IV la veille et le jour de sa mort. Deuil universel. Deuil surtout du Pape et des Jésuites. — III. D'Epernon à Bordeaux : gouverneur contre archevêque. — IV. Ancien Régime et absolutisme ; gallicanisme et Révolution. — V. Les Huguenots en France à la veille des guerres de religion : la Conjuration d'Amboise. — VI. Normands ; comment on peut perdre la foi ; théosophie et démocratie ; M. Izoulet.

I. — Le vicomte de Noailles nous a raconté, à grand renfort de documents inédits *(Revue hebdom.*, 19 et 26 janvier 1924), « la dernière passion » de notre roi Henri IV. Ce fut l'année qui précéda l'assassinat du roi ; et l'objet en fut Charlotte de Montmorency, princesse de Condé. Entre le prince (Henri II de Condé, père du grand Condé) et Charlotte, le contrat de mariage fut signé en grande pompe, au Louvre, le 2 mars 1609 : il avait vingt ans ; la fiancée, quatorze. Comme ils étaient parents « du second au tiers et du tiers au quart degré de consanguinité, » on attendit la dispense papale avant de procéder à la célébration du mariage, qui fut accomplie à Chantilly le 17 mai. Mais déjà la passion du roi s'était déclarée ; et toute la Cour s'en gaussait. Il prétendait bien ne vouloir trouver auprès de Charlotte qu'une affection susceptible d'atténuer les rigueurs d'une prochaine vieillesse ; mais son cœur lui faisait outrepasser les limites des convenances. Il était du dernier grotesque ; et c'est une pitié que de voir la majesté royale s'avilir en pareilles niaiseries. Le pis, c'est que la jeune princesse ne prenait pas le péril au sérieux et n'était pas loin de se prêter aux enfantillages du roi. Elle s'en amusait. Un soir qu'il lui demanda de paraître à son balcon entre deux flambeaux, les cheveux flottants, elle le fit, puis, le voyant extasié d'émotion, elle éclata de rire : « Jésus ! qu'il est fou ! »

Le prince de Condé ne prenait pas l'affaire aussi gaiement. Il s'enfuit, dans le plus grand secret évidemment, une nuit de novembre, et s'en fut avec la princesse à Bruxelles quérir asile chez l'archiduc espagnol Albert.

Le mobile de sa fugue était-il vraiment ou seulement la nécessité de soustraire sa femme aux assiduités royales ? On en put douter ; c'était un des pires intrigants du royaume. Rentré en France après l'assassinat du roi, c'est lui qui par deux fois, sous la régence de Marie de Médicis, donnera le signal de la révolte et imposera à la reine-mère les onéreux et brutalement égoïstes traités de Sainte-Menehould (1614) et de Loudun (1616). Ecroué trois ans à Vincennes (1617-1620), il servira ensuite Richelieu et Mazarin. Mais en 1609, il n'en était pas encore au service ; et même toute question passionnelle mise à part, sa présence sur territoire espagnol en un moment où toute l'Europe savait que le roi de France se préparait à entrer en guerre contre la maison de Habsbourg, ne fut pas étrangère au redoublement d'activité belliqueuse qui a marqué les derniers mois d'Henri IV.

C'est par là que cette « dernière passion » du roi se soude à la grande histoire. Le P. Coton, confesseur du roi, fit faire une démarche auprès de l'archiduc Albert pour obtenir qu'on laissât à la princesse la liberté tout au moins de rentrer dans sa famille. Il répondait en cela aux vœux du pape Paul V, vivement pressé de hâter le retour en France de Condé et de sa femme, s'il voulait maintenir la paix du monde.

L'archiduc Albert demeura intraitable. Dès lors il ne reste plus au P. Coton qu'à gémir sur les conséquences d'une guerre prochaine. — « Hélas ! écrit-il au Général des Jésuites (20 janvier 1610), nous sommes menacés d'une horrible tempête. Toute l'Europe va être divisée en deux camps et la France déchirée par les factions... A la vérité, le roi toujours généreux, toujours très chrétien et très catholique, affirme qu'il n'entreprendra rien de contraire aux intérêts de l'Eglise. Mais n'est-il pas à craindre que ce qui semble seulement une étincelle (l'affaire de la succession de Clèves et Juliers [1]) ne cause en Europe, vu l'état des esprits, un embrasement inextinguible ? » — On sentait dans l'air les prodromes de la Guerre de Trente ans, qui éclatera à huit ans de là.

[1] Succession ouverte par la mort, le 25 mars 1609, de Jean-Guillaume, duc de Clèves, Juliers, Berg (Rhénanie), comte de La Mark et de Ravensberg (Westphalie). Une foule de prétendants se présentent, notamment deux des beaux-frères du défunt, l'électeur de Brandebourg (Hohenzollern) et le comte palatin de Neubourg. Tous deux étaient protestants : leur laisser passer cet héritage était couper la communication entre les Pays-Bas espagnols et la haute Allemagne, entre les deux branches de la Maison d'Autriche. Aussi l'empereur Rodolphe ordonne le séquestre des duchés et les fait occuper par l'archiduc Léopold, évêque de Strasbourg, avec les forces espagnoles. Les deux candidats évincés se font appuyer par Henri IV, qui y voit une occasion de réaliser son « grand dessein » d'abaisser la Maison d'Autriche. Henri IV assemble une armée à Châlons, et la guerre allait éclater sans le crime de Ravaillac. Les deux prétendants alors concluent une trêve, puis se brouillent : Neubourg se fait catholique pour obtenir l'appui de l'Espagne, et Brandebourg calviniste pour avoir l'appui de la Hollande (1613). Les pays contestés sont partagés en 1614 au traité de Xanten : Juliers et Berg passent aux Neubourg ; Clèves, La Mark et Ravensberg à l'électeur de Brandebourg (c'est la première installation des Hohenzollern sur le Rhin).

Les événements se précipitent en effet. Le 11 février 1610, M. de Boissise signe au nom d'Henri IV, à Hall de Souabe (Württemberg), un traité d'alliance avec les princes de l'Union évangélique. Inquiétudes de la Cour romaine. Le P. Richeome cependant, jésuite, assistant de France, ne doute point des sentiments chrétiens du roi et lui écrit cette lettre touchante (30 mars 1610) :

Sire, la fidèle et sincère affection que tout notre Ordre doit à Votre Majesté, me fait l'aviser que, ces jours passés, a été semé un bruit préjudiciable à sa réputation, fondé sur une prétendue harangue prononcée par votre ambassadeur envoyé à Clèves, laquelle on a fait courir à Rome avec des gloses de même sens que le texte, et le tout afin de rendre le nom de Votre Majesté odieux, comme favorisant les hérétiques, et leur offrant aide et secours.

Nous nous sommes tenus à la négative, disant que cet écrit était supposé, et qu'encore que Votre Majesté eût envoyé un ambassadeur en Allemagne, nous étions assurés de sa royale et très chrétienne volonté de ne faire rien contre l'Eglise en faveur de l'hérésie. Nous tiendrons bon en cette croyance et en ce témoignage, et aviserons ceux qui sont trop faciles à mal interpréter les intentions des Grands, de considérer que les cabinets et conseils des Rois et des Princes ont souvent des ressorts qui ne peuvent ni doivent être connus du vulgaire.

Je supplie cependant Votre Majesté, avec l'humilité de l'un de ses très humbles serviteurs et sujets, de continuer en sa bonne volonté à ne rien faire qui préjudicie sa conscience et son âme... Je la supplie aussi de croire qu'Elle n'a pires ennemis de son Etat que ceux qui sont ennemis de Dieu et de l'Eglise.

Le roi lui répond par cette lettre où il précise ses intentions (3 mai 1610) :

J'ai reconnu par votre lettre du 30 mars l'affection que vous me portez... J'ai eu pour agréable ce que vous m'y disiez. Elle m'a appris que là-bas on n'est pas bien instruit du service que j'ai rendu à la religion catholique par l'intermédiaire de M. de Boissise, mon ambassadeur auprès des princes protestants d'Allemagne, rassemblés à Hall. Non seulement je ne leur ai point offert de secours contre les Electeurs, ni contre les autres princes catholiques et ecclésiastiques de ce pays ; mais, au contraire, je leur ai fait promettre et contracter l'obligation générale et particulière *de ne pas se prévaloir de la ligue* conclue entre eux pour la conservation de leurs Etats, *au détriment de notre religion*... Vous pouvez l'assurer de ma part contre ceux qui blâment l'ambassade de M. de Boissise, lesquels ne tendent par leurs artifices qu'à noircir mes intentions et ma réputation ; mais j'espère que, par la grâce de Dieu, la pureté et la loyauté de mes actions les feront reconnaître pour menteurs [1].

Sur ces entrefaites, Condé, ne se croyant plus en sûreté à Bruxelles, s'était réfugié à Milan, territoire espagnol toujours, où le gouverneur espagnol lui offre une pompeuse hospitalité. Il fait dès lors sonner bien haut ses menaces de vengeance et son prétendu droit de primogéniture (confirmé par les prophéties d'un astrologue qui lui a prédit la couronne) : bravades qui ne peuvent que pousser Henri IV à presser l'ouverture des hostilités. Déjà les troupes marchaient vers la frontière quand on apprend que le Pape envoie à Paris un nonce spécial pour tenter encore un dénouement pacifique. Le roi lui fait dire de le rejoindre à Monzie, en Champagne, où il comptait se trouver le 20 mai. — Le 20 mai, il ne sera plus de ce monde.

[1] Il s'est trouvé alors des revenants de la Ligue pour reprendre les vieux thèmes d'antan, pour aller clamant que le pape avait menacé le roi d'excommunication, que le roi y avait répondu par une menace de déposition, que les huguenots préparaient une Saint-Barthélemy contre les catholiques avec la connivence du roi, etc., etc. Ni le pape ni le roi n'ont jamais songé à rien de pareil. Le roi était sincèrement dévoué à l'Eglise et, d'ailleurs politique trop avisé. On a, dans cette correspondance avec les Jésuites, les vrais sentiments, loyalement exprimés, du prince et de ses fidèles sujets.

Je prends ces documents du tome III de l'**Histoire de la Compagnie de Jésus en France** (gr. in-8 de 648 p., 30 f., Paris, Bureaux des *Etudes*, place Président-Mithouard, 5). Sur les tomes I et II, voir *Ami* 1911, p. 183-4, et 1913, p. 1078-9. C'est une des grandioses publications historiques d'aujourd'hui, qui dès le premier jour a conquis tous les suffrages de la critique. Ce tome III, qui s'est fait attendre si longtemps, embrasse vingt années de l'histoire de la Compagnie, de 1604, date de son rétablissement par Henri IV, à 1623, à la veille du ministère de Richelieu (Chef du Conseil en 1624). *Epoque de progrès,* lit-on en sous-titre. Ce furent, en effet, pour les Jésuites vingt années d'incomparable épanouissement. Les attaques ne leur ont pas manqué, venues de partout, des réformés, des universitaires, des parlementaires, des gallicans. Mais ce ne sont pas les attaques qui ont jamais empêché les Jésuites, ni personne dans l'Eglise, de vivre et de grandir. Ils ont été, en France, aux premiers rangs parmi les agents de la merveilleuse Renaissance catholique de ce début du XVII[e] siècle ; ils missionnent partout ; ils multiplient surtout les collèges (une quarantaine de collèges fondés en ces vingt ans : réouverture du collège de Clermont à Paris ; La Flèche, Embrun, Moulins, Vienne, Cahors, Nevers, Carpentras, Amiens, Reims, Poitiers, Caen, Vesoul, Roanne, Saintes, Charleville, Nancy, Bar-le-Duc, Châlons, Chaumont, Autun, Quimper, Tulle, Aurillac, Aubenas, Aix-en-Provence, Metz, Pau, Auxerre, Sens, Blois, Alençon, etc.). C'est aussi le temps où ils entreprennent ces magnifiques et terribles missions du Canada, évoquées naguère par M. Goyau (cf. *Ami,* p. 392-5), où ils reprennent la mission de Constantinople, un instant interrompue. Ils ont toujours pour eux le Saint-Siège évidemment, puis le haut clergé, et surtout le gouvernement royal.

Henri IV s'est montré « pour la Compagnie plus qu'un protecteur, — un père, » dit avec émotion le P. Fouqueray. L'arrêt du 29 décembre 1594, qui les a bannis de France, fut l'œuvre du Parlement, du Parlement tout seul : Henri IV n'y a pas donné les mains ; et dix ans plus tard, le premier président de Harlay, dans sa remontrance à propos de l'édit royal de rétablissement des Jésuites, devra reconnaître que le Parlement a porté l'arrêt de bannissement sans observer aucune formalité de droit. Henri IV aussi bien, à cette date, était si peu roi encore : ce n'est que le 17 septembre 1595 que l'absolution lui sera donnée de Rome. Roi sans conteste ensuite, et débarrassé de la guerre étrangère comme de la guerre civile, il étudie la question des Jésuites par lui-même, s'éclaire des lumières d'une Commission spéciale nommée *ad hoc,* et rend le 1[er] sept. 1603 l'édit de rétablissement de la Compagnie de Jésus, connu sous le nom d'Edit de Rouen, qui ne sera enregistré (le 2 janvier 1604) qu'après une très vive opposition du Parlement. Et dès lors, il prit constamment à tâche de protéger la Compagnie partout, non seulement en France, mais à l'étranger, de la protéger dans ses œuvres et de faire respecter, hors de France même, ses

Constitutions. Si dans tel pays ou dans telle conjoncture particulière il n'a pas revendiqué jusqu'à satisfaction complète le droit de la Compagnie à l'existence ou au libre apostolat, c'est, dit le P. Fouqueray, qu'il ne le pouvait sans compromettre des alliances jugées par lui nécessaires. Dans l'Angleterre de Jacques Ier par exemple, il intervint à plusieurs reprises pour recommander au roi la tolérance et la douceur, mais dut s'arrêter là.

C'est au P. Fouqueray encore que nous allons demander les détails qui vont suivre sur la fin d'Henri IV.

II. — Avant de partir pour la guerre, Henri IV avait voulu faire sacrer Marie de Médicis : elle aurait ainsi plus d'autorité pour exercer la régence dont il allait l'investir. La cérémonie eut lieu le 13 mai 1610 à St-Denis. Le roi y assista dans une tribune vitrée, écoutant avec beaucoup d'intérêt les explications que le P. Coton donnait du symbolisme catholique au maréchal de La Force. L'ambassadeur d'Espagne ne s'étant découvert, selon l'usage de sa cour [1], qu'au moment de l'Elévation, « ôtant son chapeau et le remettant incontinent, comme s'il eût salué un gentilhomme de 500 livres de rente, » notre Henri IV en fut scandalisé : — « Car il faut croire, disait-il, que depuis les paroles de la consécration prononcées jusques à la communion, Jésus-Christ est toujours présent sur l'autel. » Tout le monde remarqua la piété du roi, et comment, au chant de la Préface, il mêla sa voix à celle du cardinal de Joyeuse, prélat consécrateur. Un contemporain, l'historien Pierre Mathieu, note que « le nonce du Pape, considérant cette ferveur et ces élancements d'esprit si purs et si francs, s'en réjouit avec les prélats et leur dit que le Pape en recevrait beaucoup de contentement. »

La cérémonie terminée, le roi s'approcha du P. Coton et lui dit : — « Vous ne savez pas à quoi je pensais tout à l'heure, en voyant cette grande assemblée ? Je pensais au jugement dernier et au compte que nous y devons rendre à Dieu. »

Etait-ce un pressentiment de sa fin prochaine ? un appel de la miséricorde divine ? Qui nous empêche de le croire ?... Voyez encore ce qui arriva le lendemain, qui devait être le jour de sa mort. Ce lendemain donc, écrit le mémorialiste Pierre de l'Etoile († 1611),

> fut remarqué que le roi, avec plus grande dévotion beaucoup que de coutume, et plus longuement, se recommanda ce jour à Dieu. Même la nuit qu'on pensait qu'il dormît, on le vit sur son lit à deux genoux, qui priait Dieu ; et dès qu'il fut levé, s'étant retiré pour cet effet en son cabinet, pour ce qu'on voyait qu'il y demeurait plus longtemps qu'il n'avait accoutumé, fut interrompu. De quoi il se fâcha et dit ces mots : « Ces gens-ci empêcheront-ils toujours mon bien ? » Grâce singulière et particulière de Dieu qui semblait comme avertir son oint de sa fin fort proche, chose qui n'advient guère qu'à ceux que Notre-Seigneur aime.

Il entend la messe ensuite aux Feuillants (aujourd'hui rue de Castiglione). Au sortir de l'église, rencontrant le duc de Guise et Bassompierre, il leur dit qu'il mourra un de ces jours :

> — Mon Dieu, reprend Bassompierre, ne cesserez-vous jamais, Sire, de nous troubler en nous disant que vous mourrez bientôt ? Ces paroles ne sont point bonnes à dire. Vous vivrez, s'il plaît à Dieu, bonnes et longues années. Vous n'êtes qu'en la fleur de votre âge (il avait cinquante-six ans) et en une parfaite santé, plein d'honneur plus qu'aucun des mortels, jouissant du plus florissant royaume, aimé et adoré de ses sujets.
> — Mon ami, reprit le roi en soupirant, il faut quitter tout cela. (*Mémoires* de Bassompierre).

De retour au Louvre, il s'entretient longtemps, avec divers personnages de la Cour, des bons desseins qu'il a conçus, « leur disant qu'il était résolu de travailler à bon escient à la réformation de son Etat en toutes ses parties, soulager les misères et oppressions de son peuple, et de ne souffrir plus que ci-après l'or eût plus de pouvoir en son royaume que la vertu et le mérite. »

A son dîner, il parle avec un maître des requêtes de son projet en faveur de la religion, « témoignant le désir qu'il avait, à son retour, de travailler à l'union de ses sujets. » Il s'étend longuement sur les moyens de promouvoir la conversion d'un gouverneur de province, son serviteur très fidèle. Et comme son interlocuteur s'étonne de le voir préoccupé de telles pensées « dedans les grands desseins de ses armes, » il proteste par deux fois que « son esprit était toujours prêt et disposé à cela. » — Mathieu (*Histoire de la mort déplorable du roi Henri le Grand,* Paris 1611) continue :

> Après que sa Majesté eut dîné (mais non si bien ni si gaiement que de coutume), il dit qu'il était tout étourdi de n'avoir point dormi, et qu'il voulait essayer de reposer. Et de fait, s'étant mis au lit, après qu'en vain il eut tâché de dormir, se remit à prier Dieu ; et incontinent après, se leva fort gaiement et commanda son carrosse.

M. de Vendôme (son fils, né de Gabrielle d'Estrées) le supplie de ne pas s'éloigner du palais, parce que quelqu'un a prédit que ce jour lui sera fatal. Mais le roi se contente de sourire, et ne veut tenir nul compte de l'avertissement :

> Qui craindra la mort, dit-il, n'entreprendra rien contre moi ; qui méprisera sa vie fera des desseins sur la mienne sans que je les puisse empêcher. C'est à vous d'y prendre garde. Une vie qui est toujours en cette crainte est pire que la mort. Je me recommande à Dieu, quand je me couche ; je le prie de me conduire, quand je me lève ; tout le reste est entre ses mains : ce qu'il garde est bien gardé. Il me garantira des fols et je ne crains point les sages.

Vitry, capitaine des gardes, réclame la faveur de l'accompagner : — « Non, répond le roi ; allez

[1] Ces vieilles cours habsbourgeoises avaient de singuliers préjugés en matière d'étiquette religieuse, qui se sont conservés obstinément jusque dans l'Autriche d'hier. On en eut un curieux spécimen au Congrès eucharistique de Vienne en septembre 1912, quand il s'agit d'ordonner le cortège. Le carrosse de gala aux panneaux décorés par Rubens, réservé au Saint-Sacrement, sous la garde du Légat pontifical, devait être traîné par 6 paires de chevaux, tandis que celui de l'Empereur, à la suite, n'en aurait comporté que 4. Mais au dernier moment, il parut impossible au loyalisme dynastique qu'un si considérable droit de préséance fût conféré au Tout-Puissant ; et les deux carrosses, finalement, défilèrent attelés chacun de 4 paires de chevaux. Et celui de l'empereur fut de beaucoup le plus enthousiastement acclamé (*Correspondant* du 10 déc. 1916, article sur *l'Empereur François-Joseph*).

seulement là où je vous ai commandé, et m'en rapportez réponse. — Pour le moins, Sire, que je vous laisse mes gardes. — Non, je ne veux ni de vous ni de vos gardes ; je ne veux personne autour de moi. »

En montant dans le carrosse vers quatre heures de l'après-midi, il fait un grand signe de croix, « comme s'il se fût armé contre le péril, » écrit le P. Richeome *(Consolation à la reine)*. Et il ordonne qu'on le conduise à l'Arsenal, où demeure Sully.

Il avait fait ouvrir le carrosse de tous les côtés, afin de voir les décorations que l'on préparait pour l'entrée solennelle de la reine. Il était sans escorte et n'avait avec lui que quelques gentilshommes et des valets. Dans la rue de la Ferronnerie (très étroite et qu'Henri II déjà avait donné ordre d'élargir), un embarras de voitures force le carrosse à ralentir, tandis que les gens qui l'accompagnaient passent par le cimetière des Innocents pour rejoindre au bout de la rue. A ce moment, un homme à figure sinistre, Ravaillac (qui a suivi le carrosse depuis la porte du Louvre), profitant de la confusion, s'élance un pied sur une borne et l'autre sur l'essieu de la roue d'arrière et frappe le roi de deux coups de couteau. — « Je suis blessé », s'écrie Henri, qui se met à vomir un flot de sang : la veine cave est tranchée, l'aorte entamée. Le duc d'Epernon le soutient dans ses bras et lui recommande de penser à Dieu. Le roi joint les mains et lève les yeux vers le ciel. Le carrosse est aussitôt fermé, puis ramené au Louvre en toute hâte, pendant qu'on arrête l'assassin [1].

Les témoignages initiaux donnent l'impression que le roi mourut presque sur le coup. Selon Pierre Mathieu, il respirait encore lorsqu'il fut déposé sur un lit dans son cabinet : là, le cardinal de Sourdis (archevêque de Bordeaux) lui donna l'absolution sous condition, et l'archevêque d'Embrun récita les prières des agonisants.

Ce fut une consternation générale. Jamais on ne vit deuil plus unanime. Et non pas seulement en France : — « Plusieurs rois de la Chrétienté, dit Mathieu, reçurent cette nouvelle avec douleur, tous avec étonnement (entendre ce mot au sens très énergique de stupeur qu'il tenait alors encore de son étymologie, *attonitus)*, n'ayant que trop sujet à déplorer la misère de ceux que l'on estime si heureux. » Le Pape Paul V, à la première nouvelle du meurtre, envoie chercher M. de Brèves, et se jetant à son cou : — « Ha, vous avez perdu votre bon maître, et moi mon bon fils aîné ; prince magnanime, sage et incomparable, vrai fils de l'Eglise, affectionné à ce Saint-Siège. Il n'y aura coin de la terre qui ne pleure ce grand monarque. Quant à moi, je veux en honorer la mémoire au-dessus de tous les rois qui l'ont précédé. » Paul V célébra solennellement la messe pour le repos de l'âme du roi, et, « ce qui ne s'était jamais remarqué en Pape quelconque, » assista en personne aux magnifiques obsèques qui eurent lieu dans sa chapelle.

Le Général des Jésuites, Aquaviva, voulut que la Compagnie entière partageât le deuil des Jésuites français, et manda à tous les Provinciaux de prescrire à leurs subordonnés les suffrages réservés aux fondateurs de nos collèges : — « C'est le moment, écrivait-il, de justifier la confiance que nous accordait ce généreux prince, et de conjurer le Seigneur de le récompenser des immenses services qu'il nous a rendus. »

Marie de Médicis demanda au P. Coton d'être le confesseur du jeune roi Louis XIII (alors dans sa neuvième année), comme il l'avait été du roi défunt, et de veiller à son éducation et à son instruction religieuse. Henri IV avait voulu que les Jésuites fussent « les dépositaires et les gardiens de son cœur » : Marie de Médicis le fit transporter processionnellement à la maison professe de St-Louis, où il fut exposé à la vue du peuple, au côté droit du grand autel, pour être enfin transféré à la maison de La Flèche.

Le P. Richeome, assistant de France, publia, à l'adresse de la reine, une longue *Consolation* en cinq points : il y dit 1° les belles qualités du feu roi ; 2° les circonstances de sa conversion ; 3° les preuves de sa vocation divine à accomplir de si grandes choses ; 4° l'espoir, malgré une mort imprévue, que Dieu n'a pas laissé sans récompense tant de vertus chrétiennes, tant de services rendus à l'Eglise ; 5° l'espoir enfin que Louis XIII fera revivre les vertus de son père et de son aïeul S. Louis. — Et il termine par un éloquent appel au zèle de la Compagnie :

Respire donc, respire encore, toi, ô petite Compagnie ; sers Dieu et ton roi avec toute fidélité ; sers le public sans épargne ; fais bien sans cesse, et laisse mal dire aux médisants ; vis et travaille de telle sorte que ceux qui voudront médire de toi n'aient moyen de dire vérité ; et comporte-toi de telle sorte que leurs médisances ne soient que calomnies : ce sont autant de pierres précieuses pour la couronne de ta patience.

Les Jésuites vont avoir à pratiquer la patience en effet. Tant que vécut Henri IV, de l'édit de Rouen (1603) à 1610, on avait dû renoncer à leur livrer de sérieuses batailles. Maintenant, à la faveur de la faiblesse de la régence, ils vont se voir en butte à une furieuse levée de boucliers, au Parlement (résurrection de l'affaire Mariana, condamnation du *De Potestate Summi Pontificis* de Bellarmin, etc.), dans l'Université, aux Etats Généraux

[1] Sur le crime et la psychologie de Ravaillac, voir *Ami* 1913, p. 49-52. On pourra lire aussi un nouveau récit de cette journée dans *Revue des Deux Mondes* du 1er juillet dernier, *Le maréchal de la Force*, par le duc de la Force. C'est d'Epernon qui empêcha qu'on lynchât Ravaillac sur place : « Ne frappez pas, commanda-t-il, il y va de votre tête ! » Il avait été présent déjà à l'assassinat d'Henri III et se souvenait que l'exécution sommaire de Jacques Clément séance tenante avait fâcheusement coupé court à toute information et à toute chance de découvrir des complicités.

Le couteau de Ravaillac, remis plus tard à la Force, est aujourd'hui entre les mains de son arrière-petit-fils. Ravaillac l'avait volé près des Quinze-Vingts (rue St-Honoré), sur la table d'une hôtellerie d'où on le chassa sous prétexte que la maison était pleine. Il appartenait certainement à quelque riche voyageur, car ce n'est pas une arme vulgaire. C'est un poignard « tranchant des deux côtés par la pointe, » lit-on au *Procès ;* longueur totale 0 m. 36 ; longueur de la lame 0 m. 26 ; largeur de la lame au talon 0 m. 025 ; lame gravée et dorée à arête médiane, avec une marque incrustée en cuivre, un chiffre gravé et la devise :

Hæc dextera vindex
Principis et Patriæ.

de 1614, où d'ailleurs ils seront vaillamment défendus par les deux premiers ordres du royaume, le clergé et la noblesse.

III. — Sur cette fin d'Henri IV et d'ailleurs sur tout le demi-siècle qu'embrassent les deux règnes de ce prince et de son fils, voir le nouvel ouvrage que vient de publier M. Léo Mouton, un de nos érudits Conservateurs de la Bibliothèque Nationale : **Le Duc et le Roi : d'Epernon, Henri IV, Louis XIII** (in-8 écu de 306 p., 4 photogravures hors texte, 12 f., Paris, Perrin). Dans un précédent volume, *Un demi-roi,* M. Mouton nous avait retracé la carrière de d'Epernon (né 1554) jusqu'à l'assassinat d'Henri III (1er août 1589) : voir *Ami* 1922, p. 604-5. Son volume d'aujourd'hui suit d'Epernon jusqu'à sa mort à quatre-vingt-huit ans, en 1642, quelques mois avant Richelieu. Type de carrière intrigante, active et mouvementée s'il en fut. C'est palpitant de vie et d'intérêt. C'est de la grande histoire, mais pittoresque à l'envi de ce que M. Lenôtre appelle « la petite histoire. » La brusque disparition d'Henri III ruinait la faveur de d'Epernon, ennemi déclaré du Béarnais huguenot. Mais un d'Epernon n'est jamais à court. On verra, dans les pages de M. Mouton, avec quel art consommé, avec quel loyalisme en somme et quelle dignité il a effectué son ralliement à Henri IV. Ces deux hommes étaient faits pour s'entendre et travailler ensemble à la résurrection de la France. Il y eut des conflits ; mais l'un comme l'autre se gardait de pousser ses avantages au-delà des limites où un éclat fût devenu irrémédiable. Lisez ce billet du roi en réponse à une lettre violente du duc :

> Mon cousin, je vous ai mandé ma volonté par Escure. Vous désirez parler à moi, devant que j'achève cet office. Je le veux ; venez donc me trouver, bien résolu de suivre mes volontés, car le serviteur qui veut être aimé de son maître lui témoigne toute obéissance. Votre lettre est d'homme en colère ; je n'y suis pas encore : je vous prie, ne m'y mettez pas. Escure vous dira le surplus, croyez-le. Ce XXIe mai à Fontainebleau. HENRY. (Mouton, p. 74).

D'Epernon comprit, et mit les pouces : si bien que, deux semaines après, le 6 juin, le roi lui écrivait une lettre pleine de caresses pour panser les blessures faites par le billet du 21 mai.

Le soir même de la mort du roi, et sous menace de faire tirer l'épée aux troupes, il requiert le Parlement d'attribuer la régence à Marie de Médicis. Il jugeait cette hâte nécessaire, avant que les princes du sang fussent arrivés à Paris pour contester la régence à la reine et la revendiquer pour eux-mêmes. Très en cour dès lors, parmi le fourmillement d'intrigues qui essaient de nouveau de se donner libre carrière, il reprend vite le ton d'un homme qui dirige et décide tout. Il se sait en butte à l'hostilité violente des huguenots, qui lui prêtent le dessein de faire prévaloir une interprétation restrictive de l'Edit de Nantes. Il s'affirme de plus en plus, dit le brave L'Estoile, comme l'homme des Jésuites. Il se brouille avec Concini, s'en va bouder dans ses gouvernements de Metz ou d'Angoumois, rentre à Paris à la nouvelle de l'assassinat de Concini (24 avril 1617), demeure fidèle à Marie de Médicis prisonnière à Blois (1618-1619), la fait évader du château dont on a fait pour elle une Bastille. Le roi ne lui tient pas rigueur, officiellement ; mais il n'oublie pas. Le rôle de d'Epernon à la Cour est désormais terminé. On le nomme en 1622 gouverneur de Guyenne, poste qui l'éloigne de Paris et qui par ailleurs lui agrée fort. Il est dans sa soixante-dixième année.

Gouverneur à poigne, et d'un zèle qui ne sera pas toujours du goût de Richelieu, il prétendra faire sentir sa poigne à l'archevêque même de Bordeaux, Henri de Sourdis (qui a succédé à son frère le cardinal en 1628, à trente-quatre ans), prélat lui-même fort belliqueux, voire militaire et qui, tout archevêque qu'il est, se distinguera par des actions d'éclat sur terre et sur mer. Le conflit entre Sourdis et d'Epernon (1633-1634) débute en vrai roman héroï-comique pour tourner bientôt au tragique et finir en drame solennel. (Mouton, p. 191-255).

Entre le gouverneur et l'archevêque cela put marcher tant que Sourdis fut aux armées, à guerroyer aux ordres de Richelieu. Mais le voici qui rentre à Bordeaux en octobre 1633. Après quelques escarmouches motivées par des questions d'étiquette, la guerre éclate sur une question de poisson.

Le jeudi 27 octobre, le maître d'hôtel de l'archevêque se présente à la Clye pour faire ses provisions de poisson pour le lendemain vendredi. La Clye était la partie du marché réservée à la vente du poisson, sise sur le fief urbain de d'Epernon ; elle était entourée d'une grille ; le public n'y entrait pas, les emplettes se faisaient au travers des barreaux. Le contrôleur du marché interdit au maître d'hôtel de l'archevêché l'entrée du marché et même toute espèce d'achat, sous prétexte que les gens du duc ne sont pas servis. Le maître d'hôtel rebrousse chemin. En même temps, d'Epernon fait investir par ses gardes l'archevêché et la cathédrale : tous les passants sont fouillés, à l'effet de s'assurer qu'ils ne portent pas de poisson à l'archevêché.

Le lendemain vendredi 28, même manège : le maître d'hôtel est de nouveau repoussé de la Clye, et les passants de nouveau fouillés. Les Bordelais assistent à ce scandale d'un archevêque privé de poisson un jour maigre.

Sourdis écrit aux jurats et menace la ville d'interdit. Les jurats répliquent qu'en ce cas ils en appelleront comme d'abus.

Le samedi 29, le maître d'hôtel, au moment de se mettre en route pour la Clye, reçoit avis qu'une bastonnade l'y attend : il reste chez lui.

Sourdis alors fait prendre la mer à sa galiote, qui revient à Bordeaux bondée de poisson, dont l'archevêque distribue tant à ses partisans que les marchands de la Clye voient les prix baisser rapidement. Ce qu'entendant, d'Epernon se disposait à armer de son côté pour courir sus à la galiote de

l'archevêque ; mais les événements se précipitent dans un autre sens.

Sourdis, apprenant que le bruit court qu'on songe à l'expulser de chez lui, ne laissera pas croire qu'il a peur. Il sort en carrosse, accompagné d'un vicaire général et précédé de son aumônier qui porte la croix. Soudain le cortège se trouve en présence de 25 gardes du duc, commandés par le lieutenant Naugas. Naugas se découvre devant la croix, fait signe au cocher d'arrêter, puis, toujours chapeau bas, s'avance jusqu'à la portière : il a mission de parlementer, au nom du duc. L'archevêque comprend que le duc veut simplement le ridiculiser en lui imposant une discussion en pleine rue à la vue des passants ; et il donne au cocher ordre de reprendre sa marche. Quatre gardes alors se portent à la tête des chevaux et les arrêtent : Sourdis, rouge de colère, saute à terre, prend le peuple à témoin de tel procédé. Naugas s'épuise en protestations de déférence ; il n'a, dit-il, rien de désagréable à dire à l'archevêque. Mais celui-ci ne veut rien entendre, et, d'un pas rapide et nerveux, se dirige vers l'archevêché. Naugas, toujours le chapeau à la main, le suit avec force saluts et soumissions, mais Sourdis ne lui laisse pas le temps d'achever une seule phrase : — « Si vous voulez me parler, venez me trouver chez moi ou à l'église ; je ne reçois pas dans la rue. »

Il convoque à l'archevêché tous les chanoines, curés et Supérieurs des maisons religieuses, Récollets, Minimes, Jésuites, Feuillants, Chartreux, etc. On décide que le lendemain matin, dimanche 30 octobre, une députation ira trouver d'Epernon et lui demander s'il désavoue ou non Naugas.

D'Epernon les reçoit d'abord à coups de boutades, et ajoute : — « Pour l'honneur que j'ai toujours porté aux personnes ecclésiastiques, je vous donnerai audience, mais non pour le respect de M. l'Archevêque. » Le Théologal expose longuement les doléances du prélat. D'Epernon couvre complètement Naugas et déclare que, pour ce qui est de la Clye, jamais l'archevêque n'y a eu droit, pas plus que personne autre : la Clye fait partie du fief de Puypaulin que le gouverneur tient de la famille de Foix-Candale par sa femme.

Nouvelle convocation du clergé à l'archevêché pour le lundi 31 octobre : Naugas et les gardes qui ont participé à l'attentat sont excommuniés ; Sourdis épargne cette censure à d'Epernon, parce que sa situation de gouverneur l'oblige à communiquer avec trop de gens pour le bien de la province. De plus, est ordonné qu'on fera à l'église St-Michel les prières des Quarante-Heures pour la conversion des pécheurs, ce qui est d'autant plus désagréable à d'Epernon qu'il se sent là-contre désarmé.

Le lendemain mardi 1er novembre, l'excommunication contre les coupables est fulminée du haut de la chaire dans toutes les églises de la ville. L'impression fut énorme : il y avait longtemps que pareille sentence n'avait été portée à Bordeaux.

Colère de d'Epernon. Il pousse d'abord Naugas à faire appel comme d'abus, et la chose est notifiée à Sourdis. D'Epernon espérait par là suspendre l'effet de la sentence. Il fut vite détrompé. Le lendemain, c'était Confirmation à la cathédrale. L'archevêque s'y rend processionnellement. On l'avertit que six des gardes excommuniés sont dans l'église : il les somme de sortir, et comme l'un d'eux lui répond que l'église est à tout le monde, le prélat ôte les vêtements pontificaux, descend dans la nef et marche droit aux coupables. Mais, devant l'attitude de l'assistance, tout entière debout, menaçante et houleuse, ceux-ci disparaissent prestement.

D'Epernon, avant de riposter, se plonge dans l'étude du droit canonique ; il veut avoir, lui aussi, son petit synode. Le dimanche suivant, 6 novembre, à la première heure, avant qu'il fasse jour, tous les curés de Bordeaux reçoivent une convocation à l'hôtel du gouverneur, pour le matin même. Ce n'était guère possible : l'heure des messes approchait. On avise l'archevêque, qui intime défense de se rendre à l'appel du gouverneur. Celui-ci voit arriver chez lui, au lieu des curés, un vicaire général qui lui mande que, s'il a quelque chose à dire au clergé, c'est à Sourdis lui-même qu'il doit s'adresser. D'Epernon répond qu'il n'a de compte à rendre à personne, qu'il saura bien faire venir son monde de gré ou de force, congédie le vicaire général, monte en carrosse avec son aumônier et Naugas, et se fait conduire aux Récollets. Là, ses carabins l'attendaient, qui se saisissent de l'autel où les Récollets officiaient, les chassent. L'aumônier du duc monte aussitôt à l'autel, et célèbre la messe devant son maître, Naugas et les carabins excommuniés. L'archevêque mande l'aumônier, qui ne comparaît pas, le duc le lui ayant interdit, et qui pour ce est frappé de suspense.

D'Epernon lance une nouvelle convocation du clergé pour le surlendemain 8. Sourdis interdit d'y obtempérer, sous peine d'excommunication. Quelques-uns se rendent tout de même ; d'autres sont appréhendés par les carabins, qui ne les lâchent qu'à la porte du palais du duc. Le duc les emmitoufle si copieusement de textes juridiques qu'ils finissent par entrer dans ses vues et déclarer injuste et abusive la sentence d'excommunication [1] : décision qui est publiée à tous les carrefours à grand son des trompettes d'argent de la municipalité. Naugas et les carabins forment appel au Pape.

L'archevêque riposte en convoquant, pour le 10, une nouvelle assemblée du clergé. D'Epernon interdit les assemblées sans sa permission, n'autorise à se rendre chez l'archevêque que le clergé paroissial et quelques religieux désignés ; défense à tous

[1] Qu'ont-ils dit au juste ? Il est difficile de le savoir. Il est probable que le duc a « sollicité » le texte de leurs réponses. En tous cas, quand l'archevêque, la semaine suivante, voulut enquêter et tirer au clair cette histoire, ce fut un concert de protestations : personne n'avait opiné contre l'archevêque ! Mais tout de même, l'enquête, menée avec sévérité et précision, révéla cinq ou six coupables qui furent interdits et chassés de leurs couvents ; et ladite assemblée fut déclarée « acéphale, illicite et schismatique, poussée et animée de l'esprit de vertige et d'erreur. »

autres de bouger. L'assemblée devait avoir lieu à 2 heures de l'après-midi. Puisqu'on ne permet pas aux religieux de venir, l'archevêque ira lui-même les chercher chez eux : à une heure, il sort processionnellement, accompagné de l'évêque d'Agen et d'une suite assez nombreuse. D'Epernon, de son côté, se met en campagne, manque l'archevêque chez les Capucins, le manque chez les Jésuites, et, pour ne pas s'exposer à courir ainsi en vain de couvent en couvent derrière la procession archiépiscopale, il s'en va attendre le prélat sur la place St-André même, devant l'archevêché. Là il trouve les archers du guet à leur poste et se met à faire les cent pas, à la stupeur des gens du quartier et des passants qui n'avaient pas coutume de voir ainsi le gouverneur à pied dans la rue et semblant monter la garde comme un simple archer. Que va-t-il se passer ?

Voici l'archevêque qui rentre, toujours processionnellement, précédé de la croix, escorté d'un populaire de plusieurs centaines certainement de personnes.

D'Epernon laisse passer la croix, laisse passer les religieux ; mais, quand il se trouve à la hauteur de l'archevêque, il coupe résolument le cortège, et, le visage frémissant, le feutre sur la tête, lui barre le chemin, la canne levée, comme prêt à frapper : — « Vous voici, impudent, qui faites toujours des désordres !... Vous êtes un insolent et un méchant ! Je ne sais qui me tient que je ne vous mette sur le carreau ! » Et, passant sa canne dans la main gauche, il applique deux ou trois coups de poing dans l'estomac à l'archevêque et deux autres au visage, l'un sur le nez et l'autre sur les lèvres : — « Tu ne me salues pas ! » ajoute-t-il, et d'un revers de main il lui fait sauter son chapeau et sa calotte, qui tombent dans la boue.

— « Vous êtes excommunié ! » s'écrie Sourdis hors de lui.

— « Vous en avez menti ! Je ne sais ce qui m'empêche de vous bâtonner !

— « Frappe, tyran ! s'écrie l'archevêque. Tes coups seront autant de roses et de fleurs que tu répandras sur moi ! Tu as puissance sur mon corps, tant que tu auras les armes du roi en la main, mais sur mon âme, mon esprit, mon cœur, tu n'en as point, car ils me sont donnés pour conduire mon peuple et te dire encore une fois de la part du Dieu vivant que tu es excommunié ! »

D'Epernon, pendant que le prélat parlait, avait levé sur lui la canne à pomme d'argent, puis, se ravisant, il songe que tout de même on ne bâtonne point un archevêque, et il se met à lui pousser des estocades dans l'estomac et dans la poitrine avec la pointe de sa canne, ce qui lui semblait plus noble que de simples coups de bâton.

La confusion dans le public était inexprimable. Les religieux du commencement du cortège avaient fait demi-tour pour entourer leur archevêque ; le populaire aussi se précipitait, n'en pouvant croire ses yeux. Mais les gardes intervenaient ; les coups pleuvaient ; plusieurs prêtres furent blessés. Deux gentilshommes du duc se précipitent pour arrêter leur maître, qui d'une secousse se dégage, se précipitent pour supplier Sourdis de rentrer à l'archevêché. A la grande colère de d'Epernon, l'un d'eux prend l'archevêque à bras le corps, l'emporte presque en le tirant en arrière, et l'emmène vivement dans la direction de la porte de la cathédrale. Le duc finit par rejoindre son carrosse, non sans essayer encore d'ameuter la foule contre l'archevêque et les siens, criant que s'ils bougeaient, il fallait tout tuer.

Rentrés à la cathédrale, Sourdis et le clergé tombent d'accord pour maintenir l'excommunication contre le duc, l'étendre à tous ses complices, et jeter l'interdit sur la ville. L'archevêque prend le Saint-Sacrement, et l'emporte à la chapelle de l'archevêché.

Le Parlement de Bordeaux était encore en vacances. Le président Daffis réunit tout ce qu'il peut de conseillers et ouvre l'enquête. Sourdis voulait quitter Bordeaux avec tout son clergé : Daffis obtient qu'il reste, mais implore en vain pour la levée de l'interdit jeté sur la ville. De son côté, d'Epernon, revenu à la notion des réalités, vient lui-même trouver Daffis et essaie d'arrêter l'enquête, mais n'obtient rien.

La nouvelle de tous ces événements arrive vite à Paris. Le roi immédiatement enjoint au duc de quitter son gouvernement et de se retirer en son château de Plassac en Saintonge, d'où il ne devra bouger jusqu'à nouvel ordre ; et par le même courrier il mande Sourdis à Paris, lui faisant entendre en même temps sa volonté de voir lever l'interdit : ce que fit Sourdis le dimanche 20 novembre.

Le diocèse était assez partagé : Libourne était Epernoniste ; St-Emilion, Sourdiste, etc. A Bordeaux même, le peuple était Sourdiste ; mais la noblesse et le Parlement étaient divisés ; les moines aussi. D'Epernon avait traité Sourdis de « gabeleur, » l'accusant de n'avoir pas été étranger à certaines aggravations fiscales récentes. L'archevêque, les lendemains de l'échauffourée, faisait de la popularité qui n'était pas toujours de bon aloi : les bouchers vinrent lui offrir une petite course de taureaux dans la cour même de l'archevêché, où l'on mit aux prises ces animaux avec de gros chiens féroces ; on prétendit qu'il y eut quelques personnes blessées, ce qui fut exploité par les Epernonistes.

Sourdis enfin, le 17 décembre, quitte Bordeaux pour Paris, où le roi l'a mandé et où l'affaire doit se débattre à l'Assemblée générale du clergé.

Le 31 mars 1634, après une longue enquête, le Conseil d'Etat, réuni auprès du roi à Chantilly, rend son arrêt : les jurats sont cassés de leurs fonctions ; de nouvelles élections devront avoir lieu ; Naugas et son capitaine sont suspendus de leurs charges ; d'Epernon également demeure suspendu jusqu'à nouvel ordre ; pour ce qui est des censures ecclésiastiques, les excommuniés auront à se pourvoir devant le Pape qui fixera les réparations à faire.

Le Pape était, pour l'affaire, représenté à Paris par le cardinal Bichi, délégué apostolique. L'affaire, ouverte en mars, traîne en longueur plus de cinq mois ; mais dès le premier moment, Bichi a offert à d'Epernon et à ses complices une absolution *cum reincidentia*, suspensive pour six mois des censures ecclésiastiques encourues : le vieillard, qui dès décembre l'avait implorée très humblement, l'accueille avec la plus profonde reconnaissance, parce qu'elle lui permet de faire ses Pâques. La sentence définitive est rendue fin août : d'Epernon devra faire dresser par acte notarié une déclaration de repentir, visiter quelques églises désignées, réciter trois fois le Rosaire et trois fois le Petit Office de la Vierge, ériger une chapelle expiatoire dans la cathédrale de Bordeaux ; et, ce qu'il y eut de plus dur, c'est que le prélat délégué pour procéder à la cérémonie de l'absolution fut Sourdis lui-même.

Bruillard, abbé de Coursan, de la maison du cardinal de Richelieu, part le 1er septembre pour Bordeaux mander la chose à Sourdis. Sourdis triomphe ; mais la Cour, comme si elle n'eût pas fait grand fonds sur sa mansuétude, n'a rien laissé à son initiative : le lieu, la date, les paroles, les démarches de chacun sont réglés dans les moindres détails.

La rencontre devra avoir lieu à Coutras, le mercredi 20 septembre, « dans l'église ou chapelle du château. » L'archevêque sera accompagné d'une délégation de son clergé et du Parlement de Bordeaux. Le duc n'aura pas de gardes, mais se fera escorter d'autant de noblesse qu'il voudra. Après l'absolution, le duc devra faire visite à l'archevêque, le remercier, protester de son désir de vivre désormais avec lui en bonne intelligence et lui donner la main. L'archevêque rendra la visite. Le duc retournera alors à Plassac pour y attendre les ordres du roi. Enfin, l'abbé de Coursan rendra au roi un compte exact de ce qui se sera passé, en suite de quoi Sa Majesté décidera s'il y a lieu de remettre d'Epernon en possession de ses charges, honneurs et prérogatives.

Le 15 septembre, le clergé de Bordeaux s'assemble à l'archevêché, nomme les douze délégués qui devront accompagner l'archevêque, discute la question de savoir si l'on soumettra le gouverneur aux formalités du Pontifical. Le coupable, aux termes du Pontifical, doit se présenter en chemise[1], pieds nus, tête découverte, recevoir du prélat deux ou trois coups de baguette entre les deux épaules[2]. On décide que, vu son âge (il a quatre-vingts ans) et sa situation, on supprimera la tenue en chemise, les pieds nus et les coups de baguette.

Le mardi 19 septembre, l'archevêque va coucher à Coutras, et, le lendemain, dit la messe à l'église paroissiale, où il a tout fait disposer pour la cérémonie, devant la grande porte.

Or, ce n'est pas l'église paroissiale qui a été désignée par le roi, mais la chapelle du château : là doit se passer la scène de l'absolution, à huis clos, en présence des seuls témoins désignés. Il est inadmissible que l'archevêque contrevienne à des ordres aussi formels et donne à l'amende honorable un caractère de publicité qui en aggrave fort la rigueur : le temps est superbe, le populaire envahit déjà de toutes parts le petit cimetière qui entoure l'église, et des fenêtres des maisons d'en face tout le monde peut suivre la cérémonie.

L'abbé de Coursan représente tout cela à l'archevêque. En vain : Sourdis est intraitable. Ennui de l'abbé. Le duc évidemment voudra s'en tenir, comme c'est son droit, aux ordres du roi.

Le duc a passé la nuit à Guitres, village à une lieue de Coutras. L'abbé de Coursan l'y va trouver, et après un court entretien reprend à vive allure la route de Coutras. Nouvelle conférence avec Sourdis, toujours sans fruit : l'abbé a eu beau raisonner, prier, menacer : Sourdis ne cède rien. L'abbé prend à témoin les assistants, et repart pour Guitres. A Guitres il trouve cette fois un d'Epernon tout calme, doux et soumis.

« Monsieur, lui dit le duc, quand Monsieur l'archevêque me voudrait donner l'absolution dans un champ, je suis tellement disposé à la recevoir que j'irais d'aussi bon cœur la prendre là qu'au lieu où Sa Majesté vous l'avait prescrit ; mais, puisqu'il ne se peut autrement, retournez-vous en, je vous en prie, vers Monsieur l'archevêque pour l'assurer que je m'en vais le trouver. »

L'abbé de Coursan était arrivé de Paris prêt à tenir bon contre l'obstination qu'il croyait trouver chez le duc. Du coup il fut retourné : l'obstiné, ce n'était pas d'Epernon, mais Sourdis. Il vient une troisième fois adjurer Sourdis de se conformer aux ordres du roi, mettant en avant l'humilité et l'obéissance d'un vieillard comme d'Epernon. Devant l'entêtement de Sourdis, il appelle les conseillers au Parlement qui viennent d'arriver pour assister à la cérémonie, les prend à témoins, fait réitérer à l'archevêque son refus en leur présence : — « Où voulez-vous donc que cela se passe ? dit Sourdis. — Monsieur, je vous l'ai assez dit, c'est à vous meshuy à y aviser ! »

On disputait encore quand quelqu'un vient annoncer que le duc va arriver. Sourdis immédiatement se rend à la sacristie, revêt le pluvial violet (un magnifique pluvial tout brodé d'argent sur un gros de Naples, que feu le cardinal de Sourdis a rapporté de la sacristie du pape Clément VIII), traverse processionnellement l'église, monte les trois degrés du trône préparé en plein air, devant la grande porte. A sa droite se range le clergé ; à sa gauche Messieurs du Parlement. Puis la grande porte se referme, et on attend.

On attendit un grand quart d'heure. Enfin on annonce que le duc arrive à hauteur du cimetière. Il arrivait à pied, ayant laissé son carrosse à l'entrée de Coutras. Il marche droit à l'archevêque, se

[1] *Exuius usque ad camisiam.* Le *Pontifical* ajoute entre parenthèses : *ubi sic fieri solitum est.*

[2] *Pontifex sedens cum mitra, dicit cum ministris septem Psalmos pœnitentiales, Pontifice quandoque illam leviter inter scapulas verberante.*

découvre, s'agenouille, et demande l'absolution [1]. L'archevêque alors se lève, et tout le monde avec lui, excepté le duc et les siens, qui demeurent à genoux. L'archevêque entonne le *Miserere ;* et tandis que, soutenu par le chœur des prêtres et des chanoines, il lance à pleine voix les versets du psaume de pénitence, on entendait la voix faible et cassée de l'octogénaire qui psalmodiait à l'unisson, tenant à deux mains sa canne devant lui, le front appuyé sur ses mains.

Le chant terminé, l'archevêque se rassied, demande au duc s'il est prêt à se soumettre aux pénitences prescrites par le cardinal Bichi et par lui-même, se lève de nouveau, fait ouvrir le Pontifical, lit la longue formule d'absolution, et, arrivé à la fin, ajoute une longue phrase d'une dizaine de lignes qui n'est pas dans le texte liturgique, qui constitue un vrai réquisitoire, qui donne à la formule de pardon figure de formule d'accusation... D'Epernon, à ces mots, relève le front, regarde l'archevêque. Mais il était décidé à tout supporter, et s'abstient de relever ce subterfuge et les traits personnels lancés par le prélat.

Alors l'archevêque descend de son trône, tend la main au pénitent pour le relever ; on ouvre derrière eux la grande porte, et l'archevêque, menant le duc par la main, le conduit jusqu'au pied de l'autel, et, après quelques oraisons, l'asperge d'eau bénite et lui donne le baiser de paix.

On se sépare. Le duc mande Messieurs du Parlement et leur dit : — « Depuis soixante ans que je sers les rois, je n'ai fait une action qui me laisse plus de satisfaction que celle que je viens de faire, puisque le Pape me l'a *ordonnée*, le roi *commandée*, et le cardinal *conseillée*. »

Puis il fait à l'archevêque la visite due. En montant l'escalier, il marchait lentement, afin de laisser à Sourdis le temps de faire une partie du chemin. Mais Sourdis qui se tenait sur le palier, ne bougeait pas. Ce n'est que quand il vit les premières personnes de l'entourage du duc arriver, qu'il se décida et descendit jusqu'au second repos, où il rencontra son pénitent. Ils échangèrent des formules cérémonieuses de politesse, de bénédictions, de remerciements, puis des propos plus abandonnés, parlant du temps qui est superbe, des melons de Plassac, particulièrement bons cette année.

Le duc rentré chez lui, l'archevêque lui rend sa visite. Tout s'est très bien passé. Il est une heure : tout le monde a faim, mais le duc est pressé de quitter Coutras, et s'en va avec sa suite à deux lieues de là, au village de Chalaure, où l'on peut enfin dîner à deux heures passées.

Quelques semaines après, vers la mi-octobre, le prélat partait pour la Saintonge courre le cerf, tandis que le duc, rétabli par le roi dans toutes ses charges et prérogatives, rentrait à Bordeaux et reprenait en mains la direction de sa province. L'entrée de la France dans la Guerre de Trente ans l'année suivante allait supprimer toutes occasions de difficultés avec l'archevêque, car celui-ci s'en fut à la guerre, où, mis à la tête d'une flotte, il se distingua (1636-1641) par diverses actions d'éclat (prise des îles de Lérins sur l'Espagne, victoire de Gattari ou Guétarie, etc.). Le duc, pendant ce temps-là, tout malade, se dévouait à son gouvernement avec un zèle que plus d'un jeune gouverneur aurait pu prendre pour modèle ; il plaidait auprès de la Cour, mais sans succès, la cause du peuple écrasé d'impôts ; il parvenait à réprimer une Jacquerie qu'un parlementaire jaloux l'accusa ensuite d'avoir fomentée lui-même : le parlementaire essaya de soudoyer de faux témoins, et n'y réussissant pas, remit l'accusation à Sourdis, qui la transmit à Richelieu. Le duc se justifia, mais ne put obtenir la moindre sanction contre le conseiller qui avait ourdi la calomnie. Il n'était pas en cour auprès de Richelieu. L'échec du siège de Fontarabie (septembre 1638) lui porta le coup suprême : un de ses fils, le duc Bernard de La Valette, en fut rendu responsable et dut fuir en Angleterre pour échapper à l'échafaud. Condé fut installé au gouvernement de Guyenne (décembre 1638). D'Epernon se retira en son château de Plassac ; mais deux ans après, de nouvelles calomnies l'assaillaient auprès de Richelieu ; et il reçut du roi (13 juin 1641) avis d'avoir à quitter Plassac et de s'établir à Loches. Richelieu ne tarda pas à reconnaître qu'on l'avait trompé ; mais il n'était plus temps de rien réparer. Le vieillard, épuisé par tant d'émois, de disgrâces, par des deuils de famille, par la mort surtout de son fils le cardinal, mourut pieusement, dans sa quatre-vingt-huitième année, le 13 janvier 1642, laissant par testament divers legs pies, aux Capucins, aux pauvres honteux, aux filles pauvres à marier. Richelieu lui survécut peu, † 4 décembre 1642 (Louis XIII, † 14 mai 1643 ; l'archevêque Sourdis, † 1645, à cinquante ans). Son fils Bernard de La Valette, le condamné de l'affaire de Fontarabie, fut le 16 juillet 1643 absous par le Parlement de Paris, faute de charges suffisantes, et remis en possession de toutes ses charges et prérogatives, y compris le titre de duc d'Epernon, auquel il fit peu d'honneur : il avait les défauts de son père, sans ses qualités. Il eut la survivance du gouvernement de Guyenne ; mais, là où son père avait mérité une solide popularité, il ne sut que se rendre odieux, au point qu'il fut une des principales causes du soulèvement de Bordeaux lors de la seconde Fronde. Avec lui s'éteignit la famille : un de ses frères était mort sans postérité, un autre était le cardinal de

[1] C'était au duc à parler le premier, à formuler sa demande d'absolution. L'archevêque ne l'entendant pas, lui dit : — « Monsieur, demandez-vous pas l'absolution de l'excommunication qu'avez encourue ? — Je vous l'ai demandée par écrit et vous la demande encore. — Ce n'est pas assez, il faut que vous déclariez maintenant que vous la demandez de bon cœur. » Le duc répondit simplement : — « Oui, monsieur. »

Or, le duc avait parfaitement prononcé, quoique à voix un peu basse, la demande d'absolution. Son entourage, après la cérémonie, voulut prétendre que le prélat avait fait semblant de ne pas l'entendre afin d'avoir l'occasion de poser lui-même la question sur un ton d'autorité. L'abbé de Coursan aussi et deux conseillers soutinrent avoir entendu ; mais les tenants de l'archevêque disaient non. Le duc confirma avoir prononcé la formule, mais coupa court à ces récriminations et à d'autres. — L'auteur de la lettre où M. Mouton puise ces détails conclut en disant que l'archevêque et le gouverneur étaient si émus qu'ils ne s'entendaient point l'un l'autre.

La Valette, et de ses deux enfants, son fils mourut avant lui sans postérité, sa fille fut carmélite.

IV. — Sur cette période de notre histoire, relire Le Grand Siècle, de Jacques Boulenger (in-8 de 426 p., 15 f., Hachette). Le grand siècle, ce n'est pas le siècle seulement de Louis XIV, lequel, quand il succéda à son père en 1643, n'avait que cinq ans et n'inaugura vraiment son règne personnel qu'à la mort de Mazarin, en 1661. Mais c'est le siècle aussi de Richelieu, — aussi et peut-être surtout, devrais-je dire, car les conceptions politiques et administratives de Richelieu étaient d'une grandeur autrement authentique et promettaient des résultats autrement féconds que celles qui prévalurent au temps de Mazarin ; elles étaient autrement pénétrées de sens chrétien, de souci de justice sociale et de charité. Même au point de vue purement littéraire, il ne manque pas de gens pour donner la préférence au goût français tel qu'il se constituait au temps de Richelieu.

La Ire édition du livre de M. Boulenger remonte à 1911. Celle qui paraît aujourd'hui est la VIe, corrigée, et très accrue ; deux chapitres notamment ont été presque entièrement refondus. L'ouvrage fait partie de la Collection publiée sous la direction de M. Funck-Brentano sous ce titre : *L'Histoire de France racontée à tous,* et qui n'a d'autre tort que la lenteur extrême de ses collaborateurs (cinq volumes seulement encore parus : il est vrai qu'il y a eu la guerre). C'est tout le grand siècle, militaire, administratif, artistique, religieux, que M. Boulenger nous présente ici, avec un charme, un éclat, une vivacité, un don d'évocation qui font de son livre la plus entraînante des lectures. Il n'a pas toujours une intelligence très complète du fond doctrinal des querelles religieuses : il croit que le jansénisme existait bien avant Jansenius, que « le quiétisme est de tous les temps » (p. 283, 294), ce qui appellerait tout au moins des explications ; mais l'exposé qu'il fait ensuite de l'histoire même de la querelle est fort intéressant, et sympathique, comme le reste de l'ouvrage. Et quiconque l'aura suivi prendra une nouvelle et plus chaude conscience de la vérité qu'il formule à sa dernière page :

« Le siècle où notre patrimoine national s'est enrichi de tant de gloire, de tant de beauté et de tant de provinces, il n'est que juste de l'appeler le Grand Siècle... En 1715, la France était lasse, certes, mais bien loin d'être exténuée, comme on l'a dit, puisque quelques années seulement allaient lui suffire pour se relever plus vivace, mieux portante, plus prospère et plus forte qu'elle ne l'avait jamais été. »

Dans la monumentale Histoire de la Nation française qui paraît sous la direction de M. Hanotaux, c'est à M. Madelin qu'a été confié le soin d'écrire le IIe volume de l'**Histoire politique** (in-4° de 590 p., 12 hors texte en couleurs, 4 cartes, près de 200 illustrations en noir, broché 48 f., Paris, Plon). Le tome I de cette *Histoire politique,* œuvre de M. Imbart de la Tour, allait des origines à l'avènement de François Ier ; ce tome II va de 1515 à 1804 ; un troisième volume, consacré au XIXe siècle, sera l'œuvre de M. Hanotaux lui-même.

M. Madelin poursuit son exposé jusqu'à l'avènement de Napoléon à l'Empire, en 1804. Des esprits superficiels se fussent attendus qu'il l'arrêtât en 1789. Car 1789, pour beaucoup de gens, c'est la grande coupure dans l'histoire. C'est là une illusion qu'a démasquée déjà Sorel après Tocqueville. Si l'on regarde au fond des choses, la Révolution ne coupe pas, « n'interrompt pas, mais, après avoir, de courtes années, tourbillonné, va, tout au contraire, poursuivre et précipiter les mêmes destins, parce que ceux qui l'ont faite ne sont que les arrière-neveux de ceux qui conseillaient les rois. » Et quand nos arrière-neveux du XXXe siècle écriront l'histoire de notre âge, la Révolution, à un certain point de vue, leur apparaîtra, non pas comme une « Révolution, » mais plutôt comme une évolution, comme la suite et le développement un peu brusque, mais logique, d'un travail commencé depuis des siècles, travail non pas certes de libération, mais d'asservissement à l'Etat, — comme un anneau, un peu plus saillant sans doute, mais anneau tout de même, de la longue chaîne forgée par l'Etat pour réduire les individus sous son bon plaisir.

Le chapitre final de M. Madelin (Napoléon sur le trône) est intitulé : *L'avènement de César,* et son dernier sous-titre : *César Auguste.* Et déjà son premier sous-titre, à la page 1 (avènement de François Ier), portait : *La marche au Césarisme :* — « Mon fils, *mon César* est roy ! » s'écriait, le 1er janvier 1515, à la nouvelle de la mort de Louis XII, Louise de Savoie, la mère du nouveau roi. Elle ne croyait pas dire si vrai ! Mon César ! Simple caresse orgueilleuse sans doute d'une mère sans mièvrerie qui, comme tous ses contemporains, va volontiers chercher ses héros dans l'Antique ! Mais en fait, ce qui monte sur le trône en la personne de François d'Angoulême, arrière-petit-fils de Charles V et successeur de son cousin Louis XII, c'est bien le premier roi du bon plaisir absolu à qui, dans ce royaume prêt à acclamer un souverain maître, rien ne fera longtemps obstacle.

L'histoire politique de la France désormais, de François Ier à Napoléon, c'est l'histoire du développement de l'absolutisme, l'histoire de la confiscation progressive, par l'Etat, de toutes les libertés, à commencer par la liberté de l'Eglise. L'Eglise, après Napoléon et grâce à un concours de circonstances dont la moins providentielle ne fut pas la révolution de 1830, l'Eglise sera la première à se libérer des survivances étatistes d'ancien régime ; et sous son aile et à sa lumière reparaîtront au jour les vieux principes sociologiques du moyen âge chrétien qui ont déjà présidé à tant de reconstructions.

Or, cet absolutisme qui a fait un pas décisif sous François Ier, n'est pas né avec lui cependant. Pas plus en histoire politique qu'en histoire littéraire, pas plus en histoire humaine qu'en histoire natu-

relle, il n'y a de génération spontanée, de *prolem sine matre creatam*. Tout s'enchaîne, tout se tient, tout a été préparé ; la continuité est une loi des choses de ce monde. Il y avait trois siècles et plus, dit M. Madelin, que quinze générations d'hommes d'Etat, de loi et de plume, s'étaient voués à rebâtir, dans la Gaule reconstituée, l'Etat romain et le principat impérial. C'est la guerre des Albigeois surtout qui a accéléré le mouvement. Par la guerre des Albigeois et par les annexions qui ensuite sous Philippe le Hardi en furent la conséquence, le royaume était presque doublé ; mais en même temps il voyait se produire chez lui un afflux de principes nouveaux qui allaient prévaloir, avec les hommes du Midi latin. Le règne des légistes, ce fut la revanche du Midi contre le Nord. Le Midi était latin dans les moelles. Il avait gardé dans le sang l'esprit de Rome, la loi de Rome. Des chaires de Montpellier à celles de Toulouse, droit privé et droit public, la loi romaine s'enseignait. Toute une génération de légistes, au milieu du XIIIe siècle, s'y était formée, nourrie de la tradition impériale. Les papes (Alexandre III, Honorius III, Grégoire IX, Innocent IV) avaient édicté des mesures sévères contre l'étude du droit romain : ils furent vite débordés. Or, de la loi romaine se détachait la formule fameuse, déjà ressuscitée au XIIe siècle par le Barberousse germanique : *Quod placuit principi, legis habet vigorem. Si veut le roy, si veut la loy,* dira-t-on plus tard chez nous. *Ce qui li plest* (au roi) *doist estre tenu pour la loi,* disait déjà, sous le fils de S. Louis, Philippe de Beaumanoir, juriste de l'école d'Orléans, fille, en cela, de l'école de Toulouse. C'est avec cette formule que l'on brisa le principe féodal. C'est avec cette formule que les légistes accourus de Languedoc ou d'Auvergne à la cour de Philippe le Bel, Plassians, Nogaret, Flotte, ont voulu briser la puissance de l'Eglise.

L'œuvre des légistes, pour autant qu'elle était dirigée contre la féodalité, fut acceptée par la nation, parce qu'elle se trouvait servir la nation autant que le roi. La féodalité tenta des réactions, dont la plus terrible, la plus longue, la plus funeste fut la guerre civile de trente ans désignée d'ordinaire sous le nom de guerres de religion, et que M. Madelin appelle « les guerres *dites* de religion, » précisément parce qu'il n'y voit « que l'effet d'une réaction politique et sociale presque fatale. » Il est fort possible (et c'est une vue développée jadis, je crois, par Imbart de la Tour) que les empiétements du pouvoir central aient contribué, pour une forte part, à jeter nombre de seigneurs et de municipalités urbaines dans les bras d'une hérésie dont plusieurs au début n'aperçurent pas toute la portée religieuse et qui leur sembla propice à une revanche des libertés locales opprimées. Mais si les meneurs étaient des politiques assez indifférents aux questions de foi, il est sûr que c'est la passion religieuse qui enflammait le gros de leurs troupes ; et c'est donc bien toujours de guerres de religion qu'il faudra parler.

Après trente années de dévastations et de déchirements sans nom, la fin de ce XVIe siècle nous donne le spectacle incomparable d'un de ces « rétablissements » quasi-miraculeux qui sont comme une des lois de notre histoire, qui font la stupeur exaspérée de nos ennemis et dont nous-mêmes sommes les premiers à nous étonner, à nous émerveiller. Puis, à la mort d'Henri IV et à la faveur de la régence, de nouveaux soubresauts de la noblesse. A la mort de Louis XIII, nouvelle régence, et nouveaux troubles, tout autrement graves : la Fronde (1648-1653), Fronde parlementaire d'abord, Fronde des princes ou jeune Fronde ensuite, mit le royaume à deux doigts de la ruine. La Fronde vit esquisser non seulement les théories politiques, mais les gestes et les manœuvres qui devaient triompher en 1789 : « Tout le scénario de nos révolutions reste le même. » Et une désolation qui rappelle les pires jours de la guerre de Cent ans : lisez ce rapport (Madelin, p. 276) du vicaire général Féret à l'archevêque de Paris, 25 octobre 1652 :

« Les lieux, villages et hameaux déserts et destitués de pasteurs ; les rues et voisinages infectés de charognes, puanteurs et corps morts exposés ; les maisons sans portes, fenêtres, cloisonnages, et plusieurs sans couverts et toutes réduites en cloaques et étables ; toutes les femmes et filles en fuite... ; les malades languissants, moribonds et mourants sans rien pour les soulager, » les paysans vivant « d'eau et d'herbes, » d'autres de « racines qui ont épuisé leurs forces ; » les églises, pillées, sans messes, les morts sans sépulture. « Il n'y a point eu de moissons ni de vendanges, tout ayant été abandonné au pillage et à la pétulance du soldat de sorte que c'est un dénuement universel. »

Ce tableau de Féret a pour fond la charmante Ile-de-France, naguère si florissante ; mais nous savons, par la Correspondance de S. Vincent de Paul et l'excellent volume de Feillet, *La misère au temps de la Fronde et S. Vincent de Paul,* qu'il vaut pour les trois quarts du royaume. Les champs ont été abandonnés, les métiers ont cessé de fonctionner, les boutiques se sont fermées. La misère était affreuse, se traduisant par la dépopulation.

De cette crise la France sortit assoiffée d'autorité, Condé à jamais suspect [1], et Mazarin converti à la manière forte. La France mit tout son espoir au jeune roi Louis, comme soixante ans plus tôt elle l'avait mis au roi Henri, comme au lendemain de la Révolution elle le mettra en Bonaparte, comme elle le mettra encore en un Bonaparte après les troubles de 1848. Le Parlement sera réduit à l'humilité, moins par l'attitude roide du roi que par la rancune du peuple ; et pour avoir voulu s'élever au-dessus de son état, il sera, pour cinquante ans, ramené au-dessous de celui même que Richelieu lui avait laissé. Les assemblées de la noblesse resteront sans lendemain, et la noblesse domestiquée se fera de cour. Comme le note un témoin, « on ne veut plus entendre parler d'aucun remuement. » C'est à l'aveugle déchaînement de 1649 que pensera Naudé quand, dans ses *Considérations politiques,*

[1] Madelin : « Rentré, un jour, dans le concert de la nation, Condé restera, en dépit des grands services plus tard rendus à son pays, atteint de cette tache indélébile, qui, Mme de Sévigné ne s'en taira pas, gênera toujours l'admiration. »

il dépeindra « la bête à plusieurs têtes, vagabonde, errante, folle, étourdie, sans conduite, sans esprit ni jugement [1]. »

Les assemblées du clergé paraîtront quelque temps encore peu soumises, mais seront bientôt ramenées aux volontés du roi. Aux Etats Généraux de 1614, les derniers de l'ancienne monarchie, le clergé était encore très ultramontain ; et un contemporain note qu'on le vit en proie à « une émotion et un abattement extraordinaires, » à la nouvelle que le Tiers (début de 1615) avait inscrit en tête de ses cahiers, pour être reçu comme « loi fondamentale de l'Etat, » un article portant « que, comme il (le Roi) est reconnu souverain en son Etat, ne tenant sa couronne que de Dieu seul, il n'y a puissance en terre, quelle qu'elle soit, spirituelle ou temporelle, qui ait aucun droit sur son royaume... Que l'opinion contraire, à savoir qu'il soit loisible de tuer ou déposer nos Rois, est impie, détestable, contre l'établissement de l'Etat de la France, qui ne dépend immédiatement que de Dieu... » Le Clergé, pour obtenir le retrait de l'article, multiplia les démarches auprès du Tiers, en douceur d'abord, « avec des paroles de soie, » puis énergiquement, sans succès. Le Tiers faisait la sourde oreille. La Cour alors, où dominaient également les ultramontains, trouva moyen de ménager à la fois le Clergé et le Tiers : elle avisa celui-ci qu'il n'était « plus besoin » d'inscrire l'article, attendu que le Roi le tenait pour « présenté et reçu ; » après quoi elle prononça (24 février 1615) la clôture de ces incommodes Etats.

Or, en 1682, l'Assemblée du Clergé de France, dans le premier des articles de sa Déclaration, reproduira en substance cet article dont s'était si fort ému le Clergé des Etats de 1614. Et cette Assemblée de 1682 fût allée beaucoup plus loin sans Bossuet et sans Louis XIV. Les passions étaient très surexcitées à l'Assemblée ; l'ambassadeur d'Angleterre allait partout répétant que « bientôt les deux pays seraient sous la même religion. » Bossuet le savait, et craignait ; c'est sur l'ordre de Louis XIV qu'il fut chargé du discours initial, et il s'en acquitta à merveille. Ce Sermon sur l'*Unité de l'Eglise* fut prodigieux de prudence, vrai « tour de force, » écrira Joseph de Maistre. Bossuet y enferme, « dès ses premiers pas, dit Madelin, l'Assemblée, traversée de passions gallicanes violentes, dans le cercle que traçait autour d'elle la doctrine catholique. » Le roi, « après avoir lu avec beaucoup d'attention le discours tout entier, » fit savoir à l'orateur qu'il en était « très content. » Bossuet ensuite se fit à l'Assemblée le champion des formules modérées, assez peu claires même et mal définies (sauf le Ier article) ; c'est grâce à lui que fut écarté du texte de la Déclaration « l'appel au futur concile, » qui eût amené une rupture avec Rome. Rome cependant, qui par deux fois (décrets de 1642 et de 1664) avait condamné le fameux livre de Pierre de Marca (mort archevêque de Paris en 1662), *De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ*, Rome fulmina, à la grande surprise de l'Assemblée, qui avait pensé être modérée. Aussi, quand l'archevêque de Reims, Le Tellier, donna lecture du Bref pontifical (9 mai 1682), d'âpres récriminations s'élevèrent ; l'Assemblée se prétendit méconnue, et il fut parlé de créer pour l'archevêque de Paris, Harlay de Champvallon, un « patriarcat des Gaules. » Mais Bossuet veillait, et obtint que la protestation de l'Assemblée fût rédigée en des termes où le « chagrin » s'exprimait sans formelle irrévérence. Et Louis XIV, plus papiste que l'Assemblée et que Bossuet, interdit la publication de ladite protestation. Louis XIV n'aimait pas le « désordre, » et tout cela créait du désordre : quelques heures après cette tumultueuse délibération du 9 mai, il signifiait à l'Assemblée son congé.

A la mort du roi, réaction inévitable. Le Ier chapitre de la période qui s'ouvre en 1715 est intitulé, chez M. Madelin : *Vers l'anarchie*. C'est le pendant du chapitre initial où l'avènement de François Ier, deux siècles plus tôt, était caractérisé d'un mot : *La marche au Césarisme*. L'anarchie est une étape dans la marche au Césarisme, la plus accélérée des étapes. Anarchie dans les idées, grâce à la connivence du pouvoir royal ; anarchie dans le pouvoir lui-même, irrésolu, flottant, incohérent : c'est Bernis lui-même, ministre des affaires étrangères en 1756 (puis ambassadeur à Rome jusqu'en 1791), qui parle, aux environs de 1750, de « l'anarchie dans laquelle est tombé le gouvernement, » par suite, dit-il, de la « brouillerie ouverte » entre d'Argenson et Machault, et par suite de bien d'autres causes. Anarchie aux Etats-Généraux de 1789, dès la première semaine de leur réunion, dès les mois qui se sont écoulés de leur convocation (du 8 août 1788) à leur réunion (1er mai), dès toujours : il y a un demi-siècle que d'Argenson, envisageant l'éventualité de cette convocation, ajoutait : « Ces Etats-là ne s'assembleraient pas en vain. » Anarchie spontanée partout, dès l'été de 1789.

La Révolution eût-elle pu être évitée ? Non, en ce sens que, dès la fin du règne de Louis XV, il était clair qu'une refonte complète s'imposait de l'organisme gouvernemental, administratif, financier. Mais, ce qui n'était pas du tout nécessaire, c'était de faire tout crouler, de jeter bas trône et autel, de noyer dans le sang le régime antique. Un nouvel ordre pouvait très bien s'établir sans tant de convulsions. Mettez sur le trône un prince qui eût hérité du génie tout à la fois si ferme et si souple de ses aïeux ; qui eût envisagé d'un œil

[1] C'est sans doute d'une édition postérieure à la Fronde que M. Madelin prend ce texte ; car les *Considérations politiques sur les coups d'Etat* ont paru en 1639, à Rome, où Naudé était bibliothécaire du cardinal Barberini (neveu du pape régnant Urbain VIII). — Gabriel Naudé, † 1653, fondateur de notre Bibliothèque Nationale, Bibliothèque Mazarine, mais qui, d'après le plan tracé par Naudé même, devait être publique, ouverte tous les jeudis à tous les hommes d'étude. Le premier fonds qu'il avait réuni, de 40.000 volumes, fut dispersé par arrêt du Parlement ordonnant la vente des meubles (y compris la bibliothèque) de Mazarin. Naudé en racheta ce qu'il put (3.500 volumes), partit pour Stockholm, chez Christine de Suède, et, rappelé après la Fronde par Mazarin, mourut bientôt, en 1653, à cinquante-trois ans.

clair la situation et compris que la nation exigeait une révolution qui très précisément n'eût fait que consommer l'œuvre de sa dynastie ; qui eût été enfin assez ferme pour faire *sa politique* sans défaillance et sans écart : la révolution, s'accomplissant sous l'égide du roi, eût pu n'être que bienfaisante. Fallait-il même que le prince possédât ce « génie » que Frédéric II de Prusse croyait nécessaire au successeur de Louis XV ? Il suffisait d'une claire vue et d'une persévérante fermeté. (Madelin, p. 462).

Ce n'est pas la clairvoyance qui manqua à Louis XVI, mais la fermeté. Ame molle dans un corps épais, son esprit n'était pas, il s'en fallait, celui d'un sot :

Cent traits le prouvent, et on relève çà et là avec surprise dans ses propos une finesse de vue qui va contre la légende. C'était surtout un homme bon, et, suivant le mot qui avait cours à cette époque, « vertueux, » et le fait est qu'il avait toutes les vertus qui ne font pas un roi. Une timidité lourde est le trait caractéristique de cette physionomie. Cette timidité l'empêchera de jamais regarder en face un homme comme une situation, le fera soudain balbutier, mis en déroute par une réponse un peu vive, et l'entraînera, suivant le mot de Turgot, à « ne pas savoir dire : non. »

Discernant parfois bien ce qu'il y avait lieu de faire, il s'y résolvait même parfois et avec de grands éclats de voix, car, comme tous les faibles, il s'étourdissait volontiers de paroles très violentes. Mais on eut vite fait de savoir qu'on ne perdait pas grand'chose à lui résister, et que, par contre, on perdait à l'avoir un instant amené à vouloir et à agir. N'étant, au fond, nullement un insouciant comme Louis XV ou un versatile comme Charles IX, il abandonnera cependant une affaire et, chose plus grave, l'homme qu'il aura lui-même encouragé à l'entreprendre, par cette disposition mystérieuse et dissolvante qui transforme chez certaines gens toute *volonté* en *velléité*. Le résultat sera que nul ne pourra jamais se fier à ce très honnête homme, tout comme s'il eût été un prince sans foi. Le mot qui courra du salon de l'Œil-de-Bœuf aux conciliabules des partis sera : « Forcer la main du roi. » Sa main se laissera forcer, mais on ne sera jamais sûr de la tenir. — « Imaginez-vous, disait son frère de Provence (le futur Louis XVIII), des boules d'ivoire huilées que vous vous efforceriez de tenir ensemble. »

Ajoutons qu'ayant, tout comme ses aïeux, l'orgueil de sa race, la conscience de grands devoirs et de grands droits, il n'était cependant pas roi.

Le « métier de roi » où Louis XIV avait trouvé tant de « délices, » Louis XVI n'y trouvera, après les premiers mois, que de l'ennui ; il ne le saura jamais parce que jamais il ne l'aimera. Entre deux Conseils où parfois il se sera endormi, il s'échappera vers la chasse ou bien s'enfermera dans l'atelier où il lime avec un maître serrurier des serrures et des clés. Le jour où il recevra la couronne à Reims, il dira : « Elle me gêne ! » Elle le gênera toujours. Lorsqu'en 1776 Malesherbes lui apportera sa démission : — « Que vous êtes heureux ! lui dira-t-il. Que ne puis-je aussi quitter ma place ! »

Or, ce que les sujets, — et les Français en particulier, — supportent le moins chez ceux qui sont appelés à leur commander, c'est la faiblesse, l'irrésolution, l'abdication de l'autorité. Louis XVI a laissé son peuple en proie à l'anarchie ; et depuis lors la France n'a cessé d'osciller entre l'anarchie et le despotisme, entre des simili-libertés qui ressemblent trop à des licences et une législation qui refuse à la liberté individuelle les plus élémentaires garanties. M. Madelin n'envisage de la Révolution que l'œuvre politique : le titre même de son livre, *Histoire politique,* titre qui lui a été imposé par la distribution du travail entre les collaborateurs de la grande *Histoire*, l'y engageait. Mais la Révolution n'a pas été une entreprise politique seulement : c'est aussi — et surtout — au Christ et à son Eglise qu'elle entendait s'attaquer. « La Révolution est essentiellement satanique, » disait (avant même qu'elle fût achevée) ce voyant de Joseph de Maistre. Elle a été préparée dans les Loges ; et la Maçonnerie d'aujourd'hui ne laisse pas échapper l'occasion, dans ses convents, de la revendiquer comme son œuvre, comme son chef-d'œuvre (cf. *Ami,* p. 330-1). Entreprise politique et entreprise religieuse étaient d'ailleurs solidaires dans la pensée des meneurs ; et c'est pour assurer leur triomphe sur l'Eglise qu'ils voulaient jeter bas d'abord l'institution monarchique. Et la monarchie, de son côté, si elle n'eût favorisé et accéléré l'orientation de l'Eglise de France dans le sens gallican, eût trouvé dans « son » clergé, au jour du péril, un appui plus sûr. Une Eglise plus romaine, affranchie des servitudes gallicanes, libre dans son développement, eût été autrement à même d'opposer à l'invasion des doctrines de mort une digue efficace.

Veuillot écrivait un jour (novembre 1865) à Prévost-Paradol : « Le monde a perdu le secret de faire une même chose de la liberté et de l'autorité. Ce secret était à Rome. » Quand on ne le cherche plus à Rome, il est inévitable que la liberté et l'autorité, cessant d'apparaître comme une même chose, se dressent l'une contre l'autre dans des conflits irréductibles.

V. — C'est la tragique préface de nos guerres de religion que M. Lucien Romier nous redit dans son récent travail, **La Conjuration d'Amboise,** ou *l'aurore sanglante de la liberté de conscience, le règne et la mort de François II* (in-8 écu de 290 p., 10 f., Paris, Perrin). M. Romier, ancien membre de l'Ecole de Rome et de l'Institut français d'Espagne, nous a déjà donné, à la veille de la guerre, *Les Origines des Guerres de religion,* en 2 vol. gr. in-8, étude de la diplomatie française sous le règne d'Henri II (1547-1559), puis, il y a deux ans, *Le Royaume de Catherine de Médicis ou la France à la veille des Guerres de religion,* 2 vol. in-8 écu, tableau de la France sous le règne éphémère, mais décisif, de François II (juillet 1559-décembre 1560), tableau d'une érudition précise et tout ensemble d'une étonnante intensité de vie, où l'on a l'illusion vraiment de respirer l'atmosphère embrasée de cette angoissante veillée des armes (*Ami* 1922, p. 599-604). Ce qu'il étudie aujourd'hui dans son nouveau travail, c'est le règne lui-même de François II, et cette Conjuration d'Amboise qui en fut le gros événement. Le nouveau roi montait sur le trône à quinze ans ; la reine sa femme, à dix-sept (Marie Stuart, nièce des Guises par sa

mère Marie de Lorraine), sans plus d'expérience que son époux. Tous deux étaient catholiques fervents. Le jeune roi, le soir de son avènement, offrit la régence à sa mère, Catherine de Médicis. Celle-ci la refusa, préférant faire reconnaître la majorité du roi, pour laisser aux Guises la charge de l'Etat; elle se contenterait de surveiller la conduite du nouveau gouvernement. Au Conseil royal dominent donc désormais les Guises, qui sont les champions déclarés de la cause catholique (le duc François leur chef, le cardinal de Lorraine, le duc d'Aumale et le Grand-Prieur) : ils « possédaient paisiblement, dit un chroniqueur, le roi et le royaume. »

Cette possession paisible ne fait point l'affaire des huguenots. Ceux-ci, dès août 1559, songent à organiser le complot qui éclatera au printemps de l'année suivante et qui est resté connu sous le nom de Conjuration d'Amboise. Le plan est celui-ci : renverser le roi François II et ses conseillers les Guises, pour installer au pouvoir Antoine de Bourbon, chef de la branche cadette de la maison de Bourbon (la branche aînée s'était éteinte avec le fameux connétable, le traître, tué en 1527 au siège de Rome), roi de Navarre, époux de la féroce Jeanne d'Albret (père de notre futur Henri IV). Cet Antoine était venu à Paris en 1558 pour le mariage du Dauphin ; il s'y montrait assidu aux prêches ; il nouait des relations plus que suspectes avec les luthériens d'Allemagne : roi de France, il saurait, comme Henri VIII en Angleterre, comme les princes luthériens en Allemagne, comme Gustave Vasa en Suède, comme Frédéric Ier et Christian III en Danemark, imposer par la force le protestantisme à la France comme religion de l'Etat.

L'âme et l'inspirateur du complot, ce fut Louis prince de Condé, tige de la maison de Condé et frère cadet d'Antoine de Bourbon. Mais il évite de se mettre en avant. Il est le « capitaine muet. » Evitent aussi de se découvrir les grands seigneurs ses proches, son beau-frère La Rochefoucauld, son neveu Porcien, etc. Le complot sera l'affaire de « lieutenants, » de hobereaux obscurs. A la tête, et pour en être l'organisateur, Condé a placé La Renaudie, dont le nom lui a été indiqué par le jeune pasteur Chandieu, le héros alors de la communauté huguenote de Paris. C'est un triste sire que ce La Renaudie. Gentilhomme de petite noblesse périgourdine, d'abord au service des Guises, il a été condamné par le parlement de Dijon à la détention perpétuelle, pour usage de faux, en 1546. Les Guises favorisent son évasion. Il passe en Suisse, épouse une réfugiée huguenote française, vit quelque temps à Berne et à Lausanne, obtient en 1558, grâce aux Guises, la permission de rentrer en France. Il s'y mettrait volontiers au service des pasteurs de Genève pour la diffusion de « l'Evangile. » Mais Calvin a depuis longtemps prévenu les pasteurs de l'église parisienne contre la « futilité » du personnage, « homme plein de vanité et d'outrecuidance, écrit-il, famélique, cherchant partout une proie, menteur impudent, en quête d'argent à extorquer et d'amitiés à exploiter. » Mais c'était un beau parleur, « un des plus éloquents hommes de ce royaume, dit Belleforest, quoique sans érudition, » un homme d'entregent et d'audace. Chandieu avait vu juste en le désignant comme recruteur de la conjuration. La Renaudie sut, au cours de l'hiver 1559-1560, soudoyer toutes sortes d'aventuriers et de toute origine, des Allemands, des Suisses, des sujets du duc de Savoie, des Anglais, des Ecossais, etc. Il les payait bien, 16 à 18 sols par jour aux gens de cheval, 10 sols aux gens de pied : des communautés réformées s'étaient imposé une contribution pour subvenir aux frais de l'entreprise.

Le 22 février 1560, le roi s'est rendu à Amboise. C'est là qu'on va l'enlever. De l'Est et de l'Ouest, d'Orléans et de Tours, les bandes du complot devront s'acheminer le plus secrètement possible vers Amboise, se cacher dans les vastes forêts des environs, y attendre un jour ou deux le signal de marcher sur le château. Mais ce signal ne sera donné qu'après que les chefs de la conjuration auront pénétré dans la place pour y accomplir la première partie de leur tâche, la plus scabreuse. Le rôle assigné aux bandes est, en effet, non point de réduire le château par un siège, ce qui eût laissé au roi le temps de recevoir du renfort, mais d'appuyer du dehors une exécution que les conjurés doivent accomplir par surprise à l'intérieur même du château. Comme ils sont gentilshommes, La Renaudie, Castelnau, Mazères, Maligny, ils pensent pouvoir y entrer sans trop de difficulté, y introduire aussi une troupe d'hommes munis d'armes couvertes que l'on cachera dans les caves ou au grenier. Quatorze archers de la garde et deux ou trois portiers ont été subornés. On s'emparera de la personne du roi ; on tuera le duc de Guise et le cardinal de Lorraine au premier signe de résistance. — « Ce faict, Condé devoit parler. » La date de l'exécution, fixée d'abord au 10 mars, est retardée ensuite de cinq ou six jours.

Mais les Guises ont été avertis, plus de quinze jours à l'avance, et de divers côtés, même de l'étranger, surtout du duc de Savoie. Ils veillent. Ils ne se pressent pas d'agir. Ils veulent attendre que leurs adversaires découvrent en plein leur dessein, afin que le crime ne puisse être nié devant l'opinion. Les premiers prisonniers faits par les patrouilles royales dans les forêts avoisinantes aux environs du 10 mars, apportent des révélations terrifiantes sur l'étendue du complot, d'autant plus terrifiantes qu'ils n'en savent préciser qui sont les meneurs : ils s'accordent seulement à signaler comme chef de toute l'entreprise un « grand de France » ou un « chevalier de l'Ordre. » Qui est-ce... ? Les Guises ne savent plus à qui se fier, sentant bien qu'ils n'ont eu affaire encore qu'à des comparses. La Cour attend dans l'angoisse le 15 mars.

Ce 15 mars cependant et son lendemain sont des journées heureuses : les principaux lieutenants de La Renaudie tombent aux mains des troupes

royales, avec nombre d'autres prisonniers. Les Guises se croient hors de danger, et veulent compléter leur victoire par la clémence : le 16, François II expédie à tous ses officiers et aux évêques des lettres d'amnistie pour tous les conjurés qui viendront se déclarer dans un délai de quinze jours.

Mais le 17, à l'aube, tandis que le château dort encore, des bateliers signalent, sur la route de Blois, une troupe de 200 cavaliers au grand trot. C'est l'assaut du château qui se prépare. Au château, grand désarroi d'abord. On organise en hâte la résistance. Les 17, 18 et 19 mars sont jours de batailles sanglantes, où La Renaudie trouve la mort. Les prisonniers disent tous marcher « sous la charge du prince de Condé, » et donnent des chiffres effrayants : une armée de 2.000 chevaux et 4.000 piétons est massée en Berry, une autre de 8 à 10.000 hommes arrive de Gascogne, etc. Le 20 mars, la révolte est étouffée. C'est maintenant le règne de la justice, qui a été beaucoup moins cruelle que ne l'ont dit les chroniqueurs anti-guisards. Du 20 au 30 mars, un témoin a dénombré 20 gentilshommes, capitaines et soldats pendus ou décapités par voie de justice, et 50 personnes jetées à la Loire. Si l'on tient compte en outre des exécutions accomplies dans les villes voisines, à Blois, à Tours, à Orléans, la répression officielle n'a fait guère plus d'une centaine de victimes. Condé sut échapper à toute condamnation : il se conduisit « en pleutre » (Romier, p. 20), nia tout, désavoua tout, et tandis qu'il fleuretait avec les dames, les pauvres bougres qu'il avait perdus continuaient à être « branchés » (Madelin, p. 86).

La répression d'Amboise n'est pour rien dans l'éclat des fureurs protestantes. Il y avait longtemps que celles-ci couvaient ; et en ces mêmes mois de février et mars 1560 (deux ans avant Wassy), une vaste insurrection, fort bien préparée, éclatait en Provence, en Languedoc et en Dauphiné, pour implanter de force le protestantisme et détruire le catholicisme dans le Midi ; et les rebelles étaient assez organisés pour tenir en échec durant six mois toutes les forces royales amenées contre eux. (Romier, p. 68). Les protestants professaient alors, non moins que les catholiques, la nécessité de l'unité de croyance dans toute nation bien constituée, le devoir par conséquent de réprimer et d'écraser la dissidence par la force.

Les protestants étaient même beaucoup plus fermes que les catholiques à professer cette nécessité. Au lendemain des semaines d'Amboise, Catherine de Médicis, qui a pris dans les conseils royaux une influence désormais dominante et qui, avant la fin de cette même année, déclarera, au chevet du roi prêt à mourir, sa résolution de prendre la régence, inaugure la politique de tolérance qui permettra aux huguenots de préparer tout à leur aise non plus de simples conjurations, mais la période de furieuses guerres civiles où la France a bien failli sombrer. Et le pauvre François II, après une brève maladie, quitte ce monde (5 décembre 1560) sans que personne le regrette : les catholiques incriminent sa faiblesse, et les huguenots le dénoncent comme un grand criminel parce qu'il a empêché Condé de renverser l'Etat.

VI. — Les Normands fêtent cette année le millénaire de leur établissement en France. Ils l'ont déjà célébré en 1911. Mais en 1911 c'était à Rouen ; cette année c'est à Bayeux ; et en 1933 ce sera à Coutances. C'est que la Normandie, non plus que Paris, ne s'est faite en un jour. Elle a passé par trois étapes. La Normandie du début, celle du traité de St-Clair-sur-Epte de 911, ne comprenait que la Haute-Normandie, diocèses de Rouen, Evreux et Lisieux. — Une douzaine d'années après, c'est de nouveau la discorde au royaume de France : Raoul de Bourgogne prend les armes contre le roi Charles le Simple et se fait couronner à St-Médard de Soissons ; les Normands entrent en lice pour la cause du roi Charles, se font battre par Raoul sur l'Oise ; mais, comme Raoul a besoin de leur neutralité, il leur donne, en 924, les comtés de Bayeux et du Mans. On ne voit pas que les Normands aient jamais occupé Le Mans : il s'agit sans doute de l'Hiémois, c.-à-d. du diocèse de Sées, que nous voyons désormais en possession des Normands sans qu'aucune mention particulière ait été faite de son annexion : l'Hiémois, jusque là, dépendait du Maine, ce qui explique la confusion faite par le chroniqueur. Ce sont donc les deux diocèses de Bayeux et de Sées que la Normandie gagne en 924. — Elle sera complète en 933 par l'annexion du Cotentin, qui jusque là dépendait (théoriquement) de la Bretagne, mais où de nombreuses bandes normandes avaient déjà élu domicile. — Restaient encore les Normands de la Loire, installés à Nantes : mais ceux-là, qui ont toujours mené une existence à part, ont fini par disparaître sans laisser de trace dans l'histoire. — Voir le détail de tout ceci dans *Revue Bleue* du 7 juin : *Le millénaire de la Normandie*, par Albert-Petit.

On nous y explique que ces Scandinaves ont toujours été pillards. La piraterie était, de toute antiquité, leur industrie nationale : « Il semblait indigne d'un homme libre, dit le chroniqueur, de se procurer par la sueur ce qu'il peut acquérir par le sang. » Seulement, jusqu'au IXe siècle, ils se pillaient entre eux, ils ne sortaient pas de la Scandinavie. C'est que celle-ci n'était pas organisée politiquement, et s'émiettait en une poussière de petits royaumes : seize rien qu'en Norvège. Quand il y a tant de frontières, la guerre est continuelle. Aussi étaient-ce de perpétuels exodes de vaincus, de proscrits, de fugitifs, errants d'un pays à l'autre, accrus de la multitude des enfants illégitimes, qui n'étaient nullement déconsidérés mais simplement exclus de l'héritage paternel. Et on piratait... Puis, vers la fin du VIIIe siècle, les royaumes scandinaves se constituent, s'unifient, cristallisent : il n'y en a plus maintenant que trois, dont les souverains font la chasse aux pillards. Il faut bien chercher fortune ailleurs. Et ils s'en vont en Islande, en Groënland, en Vinland, en Russie aussi (surtout

ceux de Suède, que l'on trouve à Novgorod, à Kiev, et jusqu'aux portes de Constantinople), en Angleterre : mais les Anglo-Saxons ont vite fait de les expulser, et alors ils se déversent sur la côte française. On les signale dans la Manche dès l'an 800 ; en 810, ils doublent la Bretagne. Trente ans plus tard, à la faveur des guerres fratricides entre les trois fils de Louis le Débonnaire, ils remontent la Seine jusqu'à Rouen (en 841, l'année même de la bataille de Fontanet ou Fontenoy-en-Puisaye). Ils atteignent Paris en 845, pillent St-Germain-des-Prés et la Cité. Ils remontent les affluents de la Loire : Robert le Fort, l'ancêtre des Capétiens, est tué par eux au combat de Brissarthe (bourgade sur la Sarthe, à 25 km. N.-E. d'Angers), en 866.

En 879, la « Grande Armée » normande arrive d'Angleterre, où il n'y a décidément rien à faire contre le roi Alfred le Grand (roi depuis 871, † 901). Quelques années après, c'est le grand siège de Paris (885-886), par Siegfried, avec 700 barques et 40.000 hommes. Paris, défendu par le duc Eudes (fils de Robert le Fort) et par l'évêque Gozlin, résiste magnifiquement, attendant du secours de l'empereur. Mais l'empereur ne s'appelle plus Charles le Grand, mais Charles le Gros. Charles le Gros arrive en effet sur les hauteurs de Montmartre ; mais, au lieu de se battre, il traite piteusement avec les pirates, les paie pour aller piller la Bourgogne, et s'enfuit. Eudes est proclamé roi de France (887), mais est débordé : les Normands sont partout, à Montpensier en Auvergne, à Montfaucon en Argonne, ce qui prouve que les rivières étaient plus navigables qu'aujourd'hui. Et c'est de nouveau la guerre civile en France, entre Eudes et Charles le Simple. Les Normands ont beau jeu à s'installer en Basse Seine : c'est chose faite quand la mort d'Eudes (898) laisse Charles le Simple seul roi.

Une revue bimensuelle qui en est à sa IIe année et qui s'intitule *La Vraie Vie,* a reçu (n° du 15 mai) cette lettre d'un jeune abonné : « J'étais catholique fervent. Je vous ai connus. J'ai lu *La Vraie Vie.* Maintenant ma foi vacille. Je ne suis pas encore complètement votre adepte et je suis déjà détaché de ma religion. Dans un doute où ma raison s'effare, j'ai besoin de vous et vous appelle à l'aide : Que dois-je faire ? Qui dois-je croire ? Pour qui dois-je opter ? Dois-je abandonner ma religion pour vous suivre ou dois-je renoncer à la vraie vie ? »

Sur quoi ladite revue reconnaît « avoir dit quelques vérités un peu vives à la religion catholique (comme à toutes les autres d'ailleurs), » mais proteste n'avoir ni le droit ni la volonté de détruire une foi, quelle qu'elle soit. Elle dit aux « adeptes de toutes les religions » :

« Gardez-vous de perdre votre foi. Servez-vous d'elle dans l'étude de vous-même. Elle vous soutiendra dans votre lutte pour la maîtrise du moi. A l'étape finale, elle s'éclairera... La vérité est au sein de toute religion et le triomphe de sa foi est assuré à tout croyant, qu'il soit hébreu, catholique ou bouddhiste, qui parvient jusqu'à lui-même... Faites votre salut comme vous l'entendrez, mais n'oubliez pas que si vous avez besoin de lumière, le réservoir est en vous-même, et pour l'atteindre vous avez besoin de nous. »

L' « Union positiviste pour le Culte de l'Humanité » (Paris, rue de Miromesnil, 30) lançait l'hiver dernier, à profusion, un prospectus annonçant :

« *Fête de l'Humanité.* Discours de M. Emile Corra, président de la Société positive internationale. — Soli, chœurs et sextuor à cordes de l'*Union positiviste,* sous la direction de M. Eug. Hyard. — Public et gratuit. »

Au programme de la fête : deux *Invocations à l'Humanité,* un *Hymne à l'Universelle Humanité,* un Fragment de *l'Humanité triomphante,* poème de Jean Canora, quelques pièces de Maurice Bouchor, etc., le tout sur les thèmes chers à l'Union positiviste : « *L'Amour pour principe et l'Ordre pour base, le Progrès pour but ; Vivre pour autrui ; la Famille, la Patrie, l'Humanité ; Vivre au grand jour.* »

Jusqu'ici, ce n'est qu'un fait divers qui n'a rien d'inattendu, vu la liberté totale assurée à toutes les fausses religions. Ce qui est plus surprenant, c'est le choix du local où fut célébrée cette fête rituelle de l'Humanité, le dimanche 20 janvier 1924, à 10 h. 1/2 du matin (en guise de grand'messe ?) : local qui ne fut autre que le « n° 38 du boulevard Raspail, salle de la Démocratie, » c.-à-d. chez M. Marc Sangnier lui-même et au siège de son œuvre et de ses publications. Il est vrai, paraît-il, que l'on est habitué à voir fraterniser, au temple théosophique du Square Rapp, M. Georges Hoog, rédacteur en chef de *la Jeune-République,* et le pasteur réformé Jules Jézéquel. *(Revue Intern. des Soc. Secrètes,* 8 juin).

Lire, dans *Foi catholique* de juin-juillet (bureaux à Tours) : *Les Elections de 1924 et la Franc-Maçonnerie* (comment l'Angleterre, depuis plus de deux siècles, depuis la chute des Stuarts et la Révolution de 1688, est le centre vital de la politique universelle) ; *La vraie origine de l'anticléricalisme français* (suite du travail commencé dans les deux nos précédents) ; — étude de M. Gaudeau sur le livre que vient de publier M. Izoulet (prof. au Collège de France) sous ce titre : *La Rentrée de Dieu dans l'Ecole et dans l'Etat,* ou *Philosophie de l'Histoire de France,* in-12 de 538 p., Grasset : ce Dieu de M. Izoulet, c'est le Dieu du nationalisme et du panthéisme, « l'âme de la nature et le gouvernement de l'univers, » le Dieu-Etat : « l'Etat est en voie de se rediviniser ; » il faut « laïciser l'Eglise, au lieu d'athéiser l'Etat... Croire au *Dieu immanent du paganisme,* c.-à-d. croire au salut dans et par la Nature et la Cité, c'est la foi positive, source de force infrangible et de succès certain. Croire au *Dieu transcendant du christianisme,* c.-à-d. croire au salut hors et sans la Nature et la Cité, c'est une foi chimérique. » Est-il besoin de faire remarquer qu'il n'y a pas l'ombre d'opposition entre le Christianisme et la Nature ou la Cité ? Le christianisme ne détruit ou ne mutile ni l'un ni l'autre ; seul il les conserve et les maintient dans l'ordre et le progrès, en les élevant jusqu'à Dieu. — Au Dieu et au salut transcendant d'un Christianisme « extrémiste, » M. Izoulet entend substituer le Dieu et le salut immanents d'un Paganisme rectifié, ce qu'il appelle « le divin ramené du Ciel sur la terre, ou l'heureuse transposition du divin :

« C'est ce Christianisme renouvelé, dit-il, transformé, métamorphosé, qui est destiné à amorcer la Synthèse de nos divins et sublimes Christianismes d'Europe-Amérique et des divers et grandioses Paganismes d'Asie-Afrique, et à fonder ainsi, pour l'essentiel, l'*Unité de religion,* seule base possible de la Société des Nations. »

Que de peine se donne un esprit par ailleurs puissant pour échapper à l'ordre catholique et rêver d'une nouvelle organisation religieuse du monde ! — Il nous annonce un prochain livre : *La métamorphose de l'Eglise et l'accord d'Israël et de la chrétienté,* où il enseignera à « refaire organiquement l'unité de l'âme française en comblant l'abîme psychique entre Catholiques et Protestants, et qui plus est, entre Chrétiens et Juifs ! »

IMPRIMATUR
Lingonis, die 27 augusti 1924.
Eug. LINDECKER. *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e série) N° 36 4 SEPTEMBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans une réunion électorale, un candidat de la liste « bien pensante » affirma que, sans aller jusqu'au socialisme, on pouvait souhaiter une réforme sociale profonde de notre régime actuel, un peu suranné, de la propriété privée, afin d'assurer une plus équitable répartition des richesses parmi les hommes, et qu'en tout cas la propriété a ses limites, trop souvent méconnues par les détenteurs de grosses fortunes, auxquels il est plus que jamais nécessaire de les rappeler pour la bonne marche des affaires publiques.

C'est sur la dernière partie de ce « programme » que je voudrais appeler votre attention. Je ne vois pas bien, pour ma part, en quoi consistent et d'où peuvent procéder les limites de la propriété, si elle a ses origines dans le droit naturel.

R. — On a beaucoup raisonné, et davantage encore déraisonné, à propos du droit de propriété privée, au cours de la récente période électorale, où les adversaires du « cartel des gauches » n'ont pas manqué de faire honte aux radicaux, conservateurs de la propriété, de leur alliance avec les socialistes qui font de sa négation un des principes fondamentaux de leur doctrine. Dieu seul pourrait faire le total des insanités qui ont été de part et d'autre là-dessus débitées ! Il faut avouer que le sujet y prête. Il n'est point du tout courant ni facile d'avoir des idées justes sur la nature du droit de propriété privée. Il est plus difficile encore de discourir avec compétence, en toute sûreté de doctrine, sur le problème délicat de ses « limites. » Et pourtant, c'est la grosse question, le capital problème social de l'heure présente. Le nombre de voix obtenu aux élections dernières par les socialistes et les communistes montre assez avec quelle violence déferle de plus en plus la vague populaire qui se prépare à donner l'assaut définitif à la propriété.

Affaire d'appétits déchaînés, dit-on. — Oui, sans doute, mais il n'y a pas que cela dans le phénomène de bouleversement social qui nous menace, et ce qui nous inquiète, plus encore que les progrès du socialisme, c'est la candeur, pour ne rien dire de plus, avec laquelle on accepte chez nous comme suffisante cette explication simpliste des « appétits déchaînés. » Il faut avoir le courage de se l'avouer et de le dire : nous avons ici, une fois de plus, la preuve que le succès des désordres sociaux populaires est fait de l'ignorance ou des idées fausses de la classe intellectuelle dirigeante, du monde « bien pensant. »

Car il y a une *erreur* derrière les « appétits déchaînés, » qui en est le point de départ et, logiquement au moins, si l'on peut dire, la justification. Tant que le peuple a cru au caractère sacro-saint de la propriété, tel que le lui révélait sa foi au Décalogue, il l'a tenue pour intangible et, en principe de doctrine, absolument respectable. Du jour où les théories du *Contrat social,* et à leur suite les sophismes socialistes, ont vulgarisé la thèse de l'origine purement humaine du droit de propriété, on s'est peu à peu habitué à penser qu'après tout, ce que des hommes avaient fait, d'autres hommes, en circonstances nouvelles et différentes, pouvaient le défaire : d'où la voie ouverte à une reconstruction sociale communiste sur les ruines de « l'ancien régime suranné » de la propriété privée.

Appétits déchaînés, soit ! et ce n'est pas douteux. Mais, qui a rompu la digue et déclenché l'inondation des convoitises populaires sur le « bien d'autrui, » sinon la doctrine fausse des origines purement *conventionnelles,* et non plus *naturelles,* du droit de propriété ? La vulgarisation de cette doctrine néfaste n'a pas été le fait seulement des mécréants libres-penseurs, ennemis de l'Eglise, de la famille, de l'ordre social. Il s'est trouvé malheureusement dans nos rangs, pour y coopérer de façon plus ou moins directe, des penseurs catholiques, tantôt mal instruits, superficiels et maladroits, tantôt imbus des idées et tendances pernicieuses de la moderne économie politique libérale. Sans parler de ce qui s'est imprimé et discuté chez nous, au grand dommage du dogme de la propriété, en ces derniers temps de controverse sociale aiguë, n'a-t-on pas vu maintes fois nos candidats « bien pensants » apporter dans les réunions électorales leur contribution, inconsciente peut-être, à l'erreur socialiste, dans des formules vagues, édulcorées, mais fâcheusement suggestives quand même, dont notre correspondant ne nous donne que les plus présentables échantillons ?

C'est ceux-là qu'il faudrait instruire. Ils ne lisent point l'*Ami du Clergé ;* mais nous espérons pouvoir encore leur être utiles en rappelant à nos chers clients et amis qui sont en contact avec eux, quelques points essentiels de la vraie doctrine sur ce point capital de la controverse sociale contemporaine.

Notre étude sera tout naturellement d'abord

consacrée à la théorie du *droit* de propriété ; après quoi nous parlerons de l'*exercice* de ce droit et des *limites* de la propriété.

* * *

I. Le droit de propriété. — Pour dégager le problème de ses broussailles historiques, laissons de côté le détail des systèmes et aberrations variées qui l'encombrent dans nos manuels de sociologie, et allons tout de suite droit au cœur de la question.

Il y a cette différence fondamentale entre l'*universel* et l'*individuel*, que le premier est par sa nature commun à plusieurs, alors que le second, précisément parce que « individuel, » ne l'est pas. Tous les hommes ont en commun l'humanité. Sous ce rapport-là, Pierre n'a rien en lui qui n'appartienne également à Paul. Ils participent tous les deux à une nature identique. Chacun d'eux, néanmoins, possède différemment cet universel réalisé chez lui, et la différence provient des caractères *individuants*, qui encadrent pour ainsi dire la nature, la limitent et l'imprègnent de ces particularités dont la synthèse constitue l'individu, la personne.

Nous ne donnons ici, pour rester clair et bref, que des idées et images un peu superficielles, suffisantes cependant pour nous faire bien entendre. Quoi que l'on pense, en haute métaphysique scolastique, de la nature de la subsistance et du principe d'individuation, il reste obvie et parfaitement certain que le concept de « personne » (ou de suppôt) ne va pas sans ce qu'on appelle les *notes individuantes*, et que, s'il est permis de parler ainsi, les caractéristiques de sa « pétréité » sont ce qui fait que Pierre est un individu tout autre que Paul, dont la « paulinité » est constituée par des caractéristiques individuelles différentes.

Or, il importe souverainement de remarquer, ce qui est d'ailleurs bien évident, que ces notes individuantes sont rigoureusement PROPRES à l'individu, dont elles constituent le *moi*, la personne. Que Pierre et Paul aient *un* nez, voilà, certes, qui est *naturel*, exigence générale de la nature dans sa raison individuelle ; mais, que Pierre ait *ce* nez long, et Paul *ce* nez court, voilà qui n'est plus obligatoire par nature, mais exclusivement *personnel*. Pierre ne peut pas dire : « Ma nature est *à moi seul*, ma propriété, » puisque Paul l'a aussi ; mais il peut dire : « *Mon* nez *est à moi*, rien qu'à moi ; j'en suis le seul propriétaire, » tout comme Paul est propriétaire du *sien*.

Est donc *propre*, dans la question qui nous occupe, ce qui appartient, à titre incommunicable, à un *individu*, ce qui entre pour ainsi dire comme partie intégrante dans la synthèse constitutive de sa *personne*.

Le substantif dérivé, *propriété*, s'entend dans notre langue en deux sens différents, pour désigner tantôt objectivement les *choses* qui sont « propres » au sens que nous venons de dire, et tantôt « subjectivement » le *droit* individuel qui s'y rapporte. Pour le moment, c'est dans cette seconde acception que nous prenons le mot « propriété, » puisque la présente étude est consacrée au droit de propriété, dont il s'agit de préciser la nature et les origines.

Les considérations qui précèdent nous montrent déjà ce qu'il y a, en dernière analyse, au fond de l'idée de propriété, et pourquoi Pierre est *propriétaire* de son corps, de ses facultés, de ses membres, de sa langue, de son nez, etc. Rien là-dedans qui soit d'invention ou de convention humaine : tout est *nature*. Nature aussi, et par là-même antérieur et supérieur aux caprices de nos volontés, le *droit* de propriété qu'exerce ou peut exercer Pierre, pour la sauvegarde de ce qui lui appartient ainsi en *propre*, contre les invasions possibles de son « moi » par un élément étranger quelconque.

La notion du droit est malaisée à définir. On admet généralement que c'est *facultas* ou *exigentia ad aliquid*, ou plus explicitement, *facultas (activa vel negativa) habendi, conservandi, faciendi aliquid :* une faculté morale d'avoir ou de n'avoir pas, de conserver ou de ne pas conserver, de faire ou de ne pas faire... une certaine chose.

Le droit est dit « naturel » quand cette faculté a ses racines dans les profondeurs mêmes de la nature.

Quoi qu'il en soit de la notion abstraite métaphysique du droit, tout le monde comprend et admet le *droit de propriété* qu'a notre Pierre sur toutes les parties de son individualité physique intégrale. Pas le moindre doute, non plus, quant au caractère naturel et absolu de ce droit qui s'identifie au fond avec les exigences naturelles de la personne.

Telle est, en dernière analyse, l'origine de la notion et du droit de propriété : c'est une « fonction » naturelle de la personne humaine.

Or, les conditions présentes de la personne humaine sur la terre sont telles que sa vie, sa conservation, ses évolutions normales, sa défense, etc., sont nécessairement subordonnées à l'ambiance des créatures qui l'entourent. C'est dans le monde du dehors, minéral, végétal, animal, que l'homme doit chercher les éléments de sa personnelle subsistance. C'est son droit, puisqu'il a le droit de vivre, et qu'il ne peut vivre qu'ainsi. Quand il les a trouvés, il les *incorpore à sa personnalité*. C'est son droit encore, puisque sa vie est essentiellement vie individuelle, vie de « personne. » Il s'en fait par là-même *propriétaire ;* et c'est son droit toujours, puisqu'il a le droit de propriété sur tout ce qui lui est propre à titre personnel.

Le droit de propriété sur les choses du monde extérieur n'est donc, en définitive, pas autre chose que le droit de propriété fondamental de la personne physique, étendu à tout ce qui entre dans le cercle dilaté de la personnalité humaine. Rien de plus « nature » que cette dilatation morale de la personne humaine au dehors. Quand Pierre dit :

« Ce champ est *à moi,* » il énonce une proposition exactement aussi vraie que celle-ci : « Mon bras est *à moi.* » Qu'est-ce à dire, sinon que le champ est entré dans ce que nous appelons le cercle dilaté de sa personne, qu'il est devenu partie intégrante de son *individualité* moralement prolongée au dehors, qu'il est devenu enfin sa chose *propre,* et tombé par là-même sous son droit personnel de *propriété ?*

Cette conception de la personnalité humaine étendue moralement aux créatures ambiantes, là où elle peut et doit l'être, est tout ce qu'il y a de plus *naturel,* en même temps que de plus vrai et conforme au bon sens du langage. On dit : ceci, cela est à *moi,* à *vous,* à *lui,* etc., et c'est exact, parce que ceci ou cela est incorporé à la personne, lui est *propre,* est sa *propriété,* objet dès lors de son *droit de propriété.*

La question n'est pas de savoir comment, en fait, le champ de Pierre est *entré* dans l'orbite de sa personnalité ; c'est un tout autre problème, qui sera étudié et résolu à son heure. Pour le moment il s'agit seulement d'analyser les caractères moraux de l'*appropriation* une fois réalisée ; et nous disons que cette appropriation communique à la chose appropriée les caractéristiques mêmes, naturelles, intangibles, de la personne dont elle fait par extension partie complémentaire et intégrante. C'est comme une empreinte, ou mieux une emprise profonde du *moi* sur ce qui lui devient ainsi, comme chose propre, étroitement uni, ou si l'on veut son prolongement moral au dehors.

On voit clairement, dès lors, la raison adéquate et dernière des deux notes que la doctrine de nos auteurs catholiques a toujours reconnues au droit de propriété privée : son origine *naturelle* et son *intangibilité.* Il est *a natura,* répétons-le, parce que émanation directe, spontanée, nécessaire, de la nature de l'homme considérée dans sa subsistance « personnelle, » autant dire qu'il est *de jure divino,* puisque les essences des choses sont créées et régies par le droit divin naturel, antérieur, transcendant, et donc supérieur à tout droit humain positif quelconque. Il est intangible, c'est-à-dire chose sacro-sainte, inviolable par rapport à toute intervention ou invasion d'une créature étrangère, parce que sacro-sainte et intangible est la personnalité humaine, le *moi* dont il est partie intégrante. Voilà, en substance, dégagée de certaines réserves et distinctions qu'il y aura lieu de préciser plus tard, la vraie raison analytique dernière de la notion de propriété privée et des racines profondes naturelles du droit correspondant, du droit de propriété.

L'idée, sans doute, n'est pas absolument neuve ; on peut, virtuellement au moins, la trouver dans la théorie classique des fondements naturels du droit de propriété. Mais, il est permis de regretter que nos manuels et nos conférenciers de sociologie n'aient pas davantage souci de la mettre en lumière, et même donnent à penser, par leur silence, qu'ils n'en ont qu'une connaissance confuse, si même elle s'est par hasard quelquefois présentée à leur esprit. Ils se contentent généralement de faire appel à l'argument classique de la *nécessité.* Ce qui est nécessaire, disent-ils, comme exigence de nature est *a natura ;* or, le droit de propriété est ainsi nécessaire ; donc il est *a natura.*

Très bien ! Mais que répondra Pierre si Paul lui dit : « Mon ami, vous êtes colossalement riche, beaucoup plus que ne le comportent vos « naturelles » nécessités et utilités de vie. Moi pas, hélas ! Un billet de mille francs ferait bien mon affaire, pour les besoins « naturels » de ma subsistance. Donnez-le moi... Non ?... Eh bien ! alors, je vous le prendrai, à votre insu. En quoi, remarquez-le bien, je ne serai pas un voleur, parce que, ce billet de mille francs ne vous étant ni nécessaire ni utile, n'est pas protégé par le droit naturel de propriété ; il n'est plus pour moi intangible. J'y touche, voilà tout, et je ne vois point ce qui pourrait m'empêcher d'y toucher. Soyez tranquille, j'éviterai vos gendarmes ; mais ma conscience restera devant Dieu parfaitement tranquille, parce que, homme, j'aurai refusé de reconnaître l'autorité d'une institution humaine qui n'a rien de conforme à la nature, qui pour moi, en conscience, est un abus criant dans la répartition des biens de ce monde. »

Que répondra Pierre, s'il veut se tenir sur le terrain de la « nécessité » ? Rien de péremptoire, semble-t-il. Autrement forte, au contraire, inexpugnable même, sera sa position s'il fait appel à l'intangibilité, de droit divin naturel, de la personne humaine et de tout ce qui lui appartient en « propre. » *Bien d'autrui ne prendras, ne convoiteras...,* dit le Décalogue, et cela parce que bien d'*autrui* simplement, sans aucune considération de nécessité ou d'utilité, sans aucune limite de quantité.

Pas de tout point satisfaisante non plus, la théorie qui voit le fondement naturel du droit de propriété dans la *souveraineté* de l'homme sur les créatures inférieures qui l'entourent. Cette souveraineté n'est pas contestable ; elle explique bien le « domaine » *(dominium,* de *dominus)* qu'exerce le propriétaire sur ce qui est à lui. Mais, tous les hommes ayant le droit de domaine *in inferiora,* on ne voit pas pourquoi le domaine de Pierre est intangible par rapport à Paul, tandis que tout s'éclaire et se complète si l'on fait intervenir, comme le demande l'ordre même de la nature, le caractère intangible de tout ce qui est physiquement ou moralement propre à la personnalité humaine.

Intangible, disons-nous, mais avec quelque réserve. Nous employons, faute de mieux, cet adjectif pour désigner en principe la rigoureuse « respectabilité » de la personne d'autrui et de *son* bien, dans les relations individuelles des hommes entre eux. Mais cette intangibilité ne doit pas être prise en un sens absolu. D'abord, par rapport à Dieu rien en nous, sauf notre liberté (et encore ?), n'est intangible, cela va de soi. Nous n'avons à lui

opposer aucun droit de propriété exclusive, puisque nos propriétés sont les siennes à l'avance, et le restent toujours, et que nous les tenons de lui en simple *dépôt,* sous condition d'en user suivant ses commandements. D'autre part, la société, pour raisons majeures de bien commun public, peut légitimement en certains cas suspendre cette intangibilité, ou tout au moins exiger que nous y renoncions, si l'on n'admet pas qu'elle puisse l'atteindre elle-même directement. Suspendue encore cette intangibilité, en cas « d'extrême nécessité » d'autrui. Enfin, le propriétaire peut spontanément supprimer la barrière morale qui protège ses propriétés, les vendre, les donner, en disposer comme il l'entend, puisqu'il en est le « maître » souverain.

Mais ce sont là des à-côté de la question, sur lesquels d'ailleurs nous aurons à revenir. Le seul point central du problème que nous voulions éclaircir, c'est le fondement divin-naturel du droit personnel de propriété, et de l'intangibilité qui le met à priori au-dessus des institutions et législations positives humaines quelconques, à l'abri de toute tentative privée ou publique pour le méconnaître ou lui porter atteinte.

Chacun sait que, v. g. dans le mariage, autre chose est le *droit* conjugal et autre chose le fait contingent de son *exercice,* et ainsi d'ailleurs toute faculté de droit quelconque. Sans y insister pour le moment, il nous paraît utile de rappeler une fois de plus cette distinction dans le sujet qui nous occupe. Presque toutes les objections que l'on fait au droit naturel de propriété, en tout cas les plus sérieuses et les plus impressionnantes, sont tirées des conditions et circonstances pratiques de son *exercice;* lequel, ne l'oublions jamais, est chose humaine et contingente, appartenant par conséquent à un ordre de considérations tout différent du droit naturel, lequel seul est en cause quand il s'agit du droit de propriété en lui-même, en principe.

La thèse que nous venons de développer fait totalement abstraction de l'exercice du droit de propriété, ce qui est à noter soigneusement si l'on veut la bien comprendre et en saisir toute la portée. On peut discuter sur la légitimité de tel ou tel moyen pratique d'appropriation ; mais, une fois réalisée légitimement l'entrée d'une chose dans la sphère morale de la personnalité humaine, sa possession devient rigoureusement exclusive et intangible, parce que protégée par le droit naturel et personnel de propriété.

Cette doctrine s'applique aussi, bien entendu, à la personnalité morale des collectivités humaines dont les membres sont fondus dans une sorte d'unité juridique qui constitue leur individualité, leur « personne » sociale.

Il nous reste maintenant à étudier sur le terrain des faits les conditions pratiques d'exercice du droit de propriété.

Il est bien entendu que nous ne faisons pas une étude complète de la théorie du droit de propriété. Parmi les différents arguments sur lesquels on a coutume de l'appuyer, nous n'avons voulu mettre en relief que celui qui nous semble le plus apte à préparer la bonne résolution des objections concernant la conservation et les limites de la propriété. Il va sans dire que nous tenons pour parfaitement concluants les arguments classiques tirés par nos auteurs de son indispensable concours pour la subsistance matérielle de la vie, la stimulation et le profit du travail personnel, l'épargne, le bon ordre de la vie domestique et sociale, etc., toutes raisons qui justifient *jure naturali* la *nécessité* de la propriété privée plutôt qu'elles n'expliquent de façon radicale et formelle le caractère sacro-saint de son *inviolabilité.*

* * *

II. Exercice du droit de propriété. — Rappelons tout d'abord une distinction absolument capitale dans la présente matière, aussi claire que fameuse, et pourtant trop souvent oubliée ou mal présentée dans nos discussions contre le socialisme. Considérés en soi, à l'aurore de la création si l'on veut, les biens de la terre sont *offerts* à tout le monde, mais ils n'*appartiennent* à personne. Ils sont à la disposition de tout homme quelconque en particulier qui voudra se les approprier ; mais là s'arrête la nature, qui ne se charge point d'en faire pratiquement le partage, d'en fixer les attributions individuelles. C'est alors qu'intervient nécessairement le fait de l'*appropriation* qui consiste pour un homme à mettre la main dessus quand ils sont vacants, et à les faire entrer ainsi dans l'orbite de sa personnalité, en les marquant de l'empreinte de son « moi » prolongé.

Quand donc on dit que les biens de la terre sont communs à tous les hommes, cela s'entend, ainsi que parlent nos auteurs, d'une *communauté négative* d'oblation générale indéterminée, et non d'une *communauté positive* de propriété. La propriété en acte est inintelligible sans le fait de l'appropriation, tout comme il est inintelligible qu'un indéterminé quelconque se trouve différencié sans l'intervention d'un élément étranger qui le détermine, suivant l'axiome scolastique : *Ab indeterminato ut sic nulla provenire potest determinatio,* et cet axiome sera vrai tant que restera vrai le principe même de contradiction.

Le socialisme, disons plutôt un certain esprit socialiste de certains penseurs « bien pensants, » se montre frappé de cette considération que tous les hommes sans exception ont droit de trouver une place au banquet terrestre de l'humanité, et que ce droit suppose la communauté « positive » originelle des biens de la terre. En attendant que nous revenions avec détail sur ce point-là à propos des limites de la propriété en cas d'extrême nécessité, nous ferons simplement remarquer que le droit positif à la vie ne comporte pas du tout la communauté positive de tous les biens par mode de propriété actuelle à priori, mais seulement, ce qui est tout différent, le droit d'*appropriation* éventuelle de ce qui est nécessaire ou utile à la subsistance matérielle de l'homme.

L'appropriation est donc le fait humain, contingent, libre, qui détermine l'incidence du droit de propriété sur une matière en particulier, qu'il fait ainsi sortir de la naturelle « communauté négative » pour le faire entrer dans l'orbite privée d'une personnalité humaine.

Ce fait positif se réalise par l'*occupation* qui peut se définir : « l'acte par lequel un homme prend possession réelle, effective d'un bien « vacant» avec l'intention de l'incorporer à sa personne, d'en faire *sa* chose, de l'utiliser et le conserver sous son domaine propre, en un mot d'en être le propriétaire. » Quand une *res vacans* (soit qu'elle n'ait pas de propriétaire, soit que son propriétaire l'ait abandonnée) se trouve ainsi « appropriée, » elle présente un double caractère : vue du côté « occupation » elle procède d'un fait purement contingent et relève du droit humain ; en tant qu'elle est sous l'emprise d'une propriété personnelle, elle relève du droit divin-naturel, ainsi que nous l'avons déjà longuement expliqué. Il est donc vrai qu'on peut toujours dire du maître qu'il est propriétaire de la chose à la fois *jure naturali* et *jure humano*, suivant que l'on considère le *droit* de propriété ou le *fait* matériel de son incidence sur un objet donné.

C'est pour avoir plus ou moins consciemment méconnu cette distinction fondamentale que les socialistes et communistes de tous les temps, surtout depuis J.-J. Rousseau, se sont acharnés à battre en brèche le caractère naturel sacré et inviolable de la propriété, en tenant compte uniquement de ses origines contingentes dans le fait purement humain de l'*occupation*, fait que l'histoire démontre tantôt réalisé par la volonté d'un seul homme ou d'un groupement particulier (famille, tribu, etc.) et tantôt par l'intervention de l'autorité des sociétés civiles.

Quand Jean-Jacques dans son *Contrat social* donne à entendre que le premier qui a enclos un terrain et a dit : « Ceci est à moi, » a été le véritable inventeur de la propriété, il énonce une proposition qui n'est fausse qu'à demi. Vraie quand on la réfère au fait seul de l'occupation, elle devient une erreur lorsque l'on englobe le *fait* et le *droit* dans la même formule et que l'on donne l'*occupation* comme la source même du *droit* de propriété.

Rien donc d'étonnant si nos bons auteurs catholiques, nos plus vénérés Docteurs, ont parfois employé sur ce point-là des formules, non pas inexactes, certes, mais cependant incomplètes, dont les adversaires de la vraie doctrine n'ont pas manqué d'abuser. C'est ainsi par exemple, pour n'en citer qu'un, que l'on trouve dans S. Thomas la phrase que voici : « *Proprietas possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali superaddilur per adinventionem rationis humanæ.* » (*Summa Th.*, 2ª-2æ, q. LXVI, art. 2, ad 1). *Adinventio humana*, la détermination contingente de la possession actuelle, sans doute, mais non pas le *droit naturel* qu'a l'homme de s'approprier et de garder pour *lui* exclusivement, comme faisant corps avec sa personnalité, la chose qu'il s'est appropriée.

Nous n'entrons pas dans le détail des divers modes légitimes possibles d'*occupation*. Pour le but de cette étude, consacrée principalement à la question des limites de la propriété, il suffit d'avoir rappelé dans les préliminaires qui précèdent 1° que le droit d'occuper une chose vacante est *a natura*, antérieur donc et supérieur à toute « invention » humaine, et 2° que le droit exclusif du propriétaire sur *sa* chose, une fois légitimement appropriée, est *a natura* aussi, antérieur et supérieur à toutes inventions et conventions humaines quelconques, particulières ou sociales.

Ce n'est pas à dire que le droit de propriété soit absolu dans les conditions pratiques de son *exercice*. Il en est ici comme en toute autre matière de droit naturel fondamental : des circonstances se présentent où des interventions humaines, sans atteindre le droit dans sa racine, qui encore une fois les dépasse, en peuvent légitimement modifier les applications. Tel par exemple, sur le terrain de la justice, le cas des « contrats » que l'autorité sociale, dans l'intérêt du bien public, « interprète » en ce qu'ils ont d'indéterminé *a natura*, et soumet à certaines « formalités » qu'exige le bon ordre de la communauté. Tel, en particulier, le cas du mariage, contrat de droit naturel *quoad substantiam*, que les deux législations, civile et canonique, ne se font point faute d'entourer, accessoirement si l'on peut dire, de maintes précisions et précautions opportunes, suivant l'exigence des temps, des lieux, des personnes et des choses.

Mais tout cela, tout l'appareil de nos codes humains, n'empêche point que le droit naturel soit respecté comme il doit l'être, au titre même du droit divin. Il n'est au pouvoir d'aucune autorité ici-bas de l'atteindre dans sa substance, de le contredire, de le supprimer. De ce théorème fondamental de la philosophie du droit il nous faut dès maintenant conclure que les modalités « positives » de l'occupation et de la conservation des biens ne sont admissibles, comme valides et licites, qu'autant qu'elles laissent intact le principe sacrosaint et transcendant du *droit* de propriété. Voyons maintenant ce que l'on doit penser de ses limites, s'il en a, et comment il faut les entendre.

III. Limites de la propriété. — On demande : « La propriété a-t-elle des limites ? » Ainsi formulée, la question est beaucoup trop vague pour recevoir, sans les distinctions nécessaires qui s'imposent, une solution simple, adéquate. On peut également en toute vérité répondre oui et non, suivant les points de vue très différents où l'on se place : *oui*, dans les modalités accessoires de son exercice contingent, *non*, dans l'essence radicale de son *droit*. Expliquons-nous bien.

Le *droit* de propriété, en tant que tel, *per se*, abstraction faite de tout ce qui est en dehors de sa ligne, n'a pas de limites. Comme tout droit, toute

vertu, il subit dans son incidence les conditions et limites matérielles de son objet propre, cela va de soi ; et de même, par exemple, que *la charité* pour le prochain sous forme d'aumône est « limitée » par l'indigence de celui qui n'a rien à donner, de même le droit de propriété se trouve limité par l'absence de matière susceptible d'appropriation. Il n'en reste pas moins vrai que cette limitation extrinsèque, matérielle et objective, n'atteint en rien, ne diminue ni ne limite en rien la *vertu* même de charité, non plus que le *droit* même de propriété. L'une et l'autre gardent en soi leur faculté d'expansion indéfinie, pour toute « occasion » qui pourra se présenter en des conditions meilleures. Et ce que nous disons des limitations purement objectives s'entend logiquement aussi de toutes les autres sortes d'exercice ou de limitations « extrinsèques » dont nous parlions tout à l'heure à propos des interventions humaines législatives dans la pratique de la propriété. Il importe souverainement de bien saisir cette explication : là est le nœud du problème « socialiste », là son erreur capitale, et l'unique moyen de sa réfutation péremptoire.

Il n'est pas juste, dit-on, que Pierre ait une fortune colossale, alors que Paul gagne péniblement à la sueur de son front le pain de sa famille.

Pardon ! Mettons un peu d'ordre dans les idées et dans les mots. Choquant ? Oui, d'accord ! *Injuste ?* Non ! Pierre *use* mal de sa fortune peut-être ! Voilà qui est vilain, et sur quoi nous aurons à revenir. Mais c'est *son droit* d'être milliardaire, supposé bien entendu qu'il ait acquis légitimement sa fortune. Le *fait* d'être milliardaire ne l'empêche point d'être « propriétaire, » et le centime qu'on lui dérobe *invito domino* n'est ni plus ni moins un vol que toute autre mainmise sur le bien d'autrui.

Quelle théorie de bon sens osera prétendre qu'un droit ou une vertu peut trouver *dans son exercice* même le principe de son atténuation, de sa contradiction, de sa négation, et, d'un mot, de sa limite ? Il n'y a pas plus de raison de nier chez un riche son droit de propriétaire parce qu'il est très riche, que chez un intellectuel son droit d'user de sa science parce qu'il est très savant. Les inégalités de fortunes, tout comme les inégalités de richesses intellectuelles, sont choses naturellement inévitables, et fâcheuses, qui n'ont pour causes ni le *droit* de propriété, ni la science, mais les circonstances extrinsèques qui conditionnent pratiquement leur « occupation, » leur « acquisition. »

Si donc l'on veut trouver un remède, un palliatif au moins, à ces inégalités, une meilleure répartition des biens du corps et des biens de l'esprit parmi les hommes, c'est dans ces circonstances extrinsèques et contingentes qu'il faut le chercher, et non dans une soi-disant limite, métaphysiquement contradictoire, du droit de propriété en soi, du droit de la science en soi.

Que l'on critique un ordre social économique qui rend possible la monstruosité, le scandale presque, de certaines fortunes colossales, très bien ! Qu'on souhaite une législation qui mettra un frein aux audaces effrénées autant que dangereuses de la spéculation, des trusts et cartels, des spéculations de Bourse en particulier, très bien encore ! Qu'on tente d'arriver ainsi à éviter certaines insupportables hypertrophies financières, tout en facilitant l'accès des moins fortunés à plus de richesse et d'aisance, très bien, toujours ! Mais qu'on se garde de toucher au *droit* de propriété, d'en diminuer devant le peuple le caractère divin que lui reconnaît le Décalogue, de donner à entendre qu'on peut plonger la main dans la caisse des riches sous prétexte qu'elle est trop pleine, de prêcher que l'Etat tout au moins a le droit de s'approprier la fortune des citoyens pour en opérer une meilleure distribution, comme si la propriété privée n'était pas vis-à-vis de l'Etat tout aussi inviolable et intangible *jure naturæ* que par rapport à des particuliers quelconques.

Aussi, pour y revenir d'un mot en passant, faut-il blâmer l'attitude et les paroles fâcheuses de certains candidats bien pensants du Bloc national qui, devant les revendications socialistes, inspirées par l'erreur à jet continu, ont cru opportun de donner à entendre que le régime « suranné » de la propriété était à réformer, comme si l'inviolabilité du droit de propriété, très surannée en effet, n'avait pas Dieu pour auteur au Sinaï, et mieux que cela, dès l'origine de l'homme sur la terre.

Beaucoup de braves gens, dans la classe ouvrière et bourgeoise, voire dans l'aristocratie, ne se gênent plus pour avouer leurs tendances socialistes, leur sympathie au moins pour le mouvement socialiste, où ils ne voient guère en fin de compte, sans réfléchir aux erreurs qui sont en jeu, qu'une évolution sociale vers un meilleur partage des richesses et moyens d'existence parmi les hommes. Tendances et sympathies dangereuses, parce que, malgré tout, elles préparent peu à peu le peuple à accepter, en même temps que le mirage du but louable poursuivi, l'aberration des moyens que veulent employer pour le réaliser les doctrinaires du socialisme et du communisme, et en première ligne, tout au fond, la négation du droit naturel-divin de propriété, transformé en simple fait de convention ou d'institution législative humaine, bon peut-être autrefois, mais que la même autorité humaine qui l'a jadis institué peut détruire aujourd'hui, pour le remplacer par le régime collectiviste, panacée des temps présents qui doit faire sûrement le bonheur universel de l'humanité.

Mais si le droit de propriété est en soi, dans sa ligne, *inviolable* et *illimité,* son exercice, nous l'avons déjà remarqué, peut extrinsèquement, dans des circonstances accessoires, comme l'exercice de tout droit, de toute vertu, se trouver gêné, empêché, modifié, enfin « limité. » Examinons brièvement quelques-unes de ces circonstances parmi les plus obvies et pratiques dans le courant de la vie quotidienne.

a) Les impôts. — Voilà déjà une manière indirecte de limiter l'accumulation des richesses. On a beaucoup disserté sur l'impôt progressif. Nous n'en voulons dire qu'un mot pour le moment, quitte à y revenir s'il y a lieu plus tard. C'est une idée très répandue, très séduisante au premier abord, que le riche, *parce que riche,* doit donner davantage. En fait, elle n'est pas fausse, si l'on veut, et un très grand nombre d'excellents penseurs la tiennent pour parfaitement vraie, sans se donner la peine de la creuser davantage. Disons qu'elle est tout au moins équivoque.

Ce n'est pas le trop plein de sa richesse qui constitue pour le milliardaire un devoir de s'en dessaisir, ou une incapacité de la conserver, comme si l'excès de la propriété annulait le droit de propriété lui-même, erreur que nous avons réfutée plus haut. Non, là n'est pas la raison qui oblige en conscience le riche à subvenir plus généreusement aux nécessités sociales générales de ses frères. Ce devoir découle de la loi naturelle (et surnaturelle par-dessus le marché) de la fraternité humaine, de la charité.

Les théoriciens de l'économie politique enseignent d'un commun accord que l'impôt a sa raison d'être dans l'obligation de justice légale qu'ont tous les citoyens de concourir aux charges des services publics dont ils sont en retour les bénéficiaires. A ce compte-là, l'impôt progressif serait impossible à justifier dans le cas d'un milliardaire dont toute la fortune serait à l'étranger, et qui ne demanderait à son pays aucun service de protection ou de bien-être dépassant la moyenne commune des citoyens moins fortunés.

Dans son chef-d'œuvre, le traité *de Legibus,* Suarez, qui n'est en cela que l'écho de la tradition scolastique, reconnaît à l'Etat le droit de rendre légalement obligatoire la pratique des vertus naturelles particulièrement nécessaires au bien public (v. g. lois somptuaires, contre l'intempérance, etc.). La charité naturelle, disons, si l'on veut, la fraternité, pour ne pas la confondre avec la charité surnaturelle, est dans ce cas-là : rien donc d'anormal à ce que les riches soient légalement contraints à verser, sous forme d'impôt (pour ne pas dire d'aumône), une contribution plus forte dont profitera l'ensemble des citoyens moins aisés.

Du reste, peu importe ! Quoi qu'il en soit de la théorie justificative de ses ascensions progressives suivant le chiffre des fortunes, l'impôt est pratiquement une *limite* admissible, parfaitement licite, non pas, encore une fois, du *droit* de propriété en soi, mais seulement de son *exercice.*

b) La prescription en est une autre, qui s'explique de la même façon, *illæso jure proprietatis.* Le propriétaire, avons-nous dit, est garanti dans sa propriété par l'inviolabilité même de sa « personne » dont ses biens font partie intégrante. Encore faut-il qu'il prenne soin de les y conserver, et, pour que nul n'en ignore, de les traiter comme *siens,* de ne pas les laisser sortir de la sphère morale de son « moi, » bref, de ne pas les abandonner, de ne pas renoncer à son droit de propriété.

Très justement, la loi positive tient pour un renoncement à l'*animus domini* la négligence qu'apporte un homme à faire acte de propriétaire sur son domaine, et, au bout d'un certain temps, déclare « abandonnée » la propriété ainsi négligée, et transférée à celui qui de fait l'occupe, qui en est possesseur. C'est la prescription. *Limite* encore, par le dehors, mais non pas atteinte au droit de propriété. La loi n'enlève pas à Pierre ce qui lui appartient pour le donner à Paul. Elle constate qu'il y a *res vacans* du côté de Pierre par le fait de sa négligence, de son abandon d'une propriété donnée, et proclame que Paul en est légitime « occupant. »

Pour le dire en passant, comme complément de cette doctrine, il en est de même dans tous les cas (v. g. accession, invention) où le droit social positif intervient, pour régler, dans l'intérêt du bon ordre public des appropriations et des propriétés, les détails pratiques de « l'occupation » d'une *res vacans,* très variables et sujets à conflits suivant la diversité des matières.

De même, enfin, dans les contrats où la loi réglemente avec raison les conditions dans lesquelles se fait une transmission de droit ou de propriété, avec abandon d'un côté et occupation nouvelle de l'autre, ces deux termes, *a quo* et *ad quem,* constituant le mouvement de la transmission, sans que ses directives régulatrices portent la moindre atteinte au *droit* de propriété, qu'elles ont au contraire pour but de protéger et de rendre, au for externe de la justice, plus respectable.

c) L'expropriation paraît au premier abord plus difficile à concilier avec l'inviolabilité de la propriété privée. A y regarder de près, cependant, la conciliation est facile. Appelez cela charité, fraternité, justice légale ou sociale, comme vous voudrez, peu importe le mot ! Il est certain que tout individu a le devoir de sacrifier ses intérêts particuliers aux exigences du bien public. C'est une *limite* au libre exercice de ses droits personnels, bien entendu, mais ce n'est pas une atteinte directe à ces droits, dont l'éclipse momentanée procède, non point de leur inexistence, mais d'une raison qui leur est extrinsèque, tout comme l'éclipse de la foi et de la charité surnaturelles, dans leurs manifestations extérieures, peut être commandée par la vertu de prudence. Donc, le sacrifice de la propriété privée, ou plutôt de son exercice sur une matière donnée, peut être, pour raison de bien général supérieur, imposé au propriétaire dans l'expropriation (mot d'ailleurs mal choisi) sans qu'il y ait *per se* atteinte directe au droit de propriété. Et cela est si vrai que l'autorité publique qui exproprie se tient pour obligée d'indemniser (toujours largement) l'exproprié, ce qui est une manière parfaitement claire de reconnaître que, si l'on en change l'objet, on n'entend pas pour autant par l'expropriation nier l'inviolabilité du droit, ni manquer à l'absolu respect qui lui est dû.

d) Le cas d'*extrême nécessité* présente une certaine difficulté, heureusement plus apparente que réelle. Tous nos moralistes enseignent que, dans cette hypothèse, nullement chimérique, la propriété, ou plus exactement l'exercice du droit de propriété, se trouve accidentellement suspendu chez le propriétaire, par rapport au nécessiteux, qui peut sans injustice prendre n'importe où, là où il le trouve, ce qui est *hic et nunc* nécessaire à sa subsistance.

Deux droits naturels sont alors en conflit : le droit de propriété d'un côté, et, de l'autre, chez le miséreux, le droit de vivre. Le second l'emporte sur le premier. Voilà tout. Très souvent il arrive que deux droits, deux principes opposés sont en concours sur un même point et, de ce que l'un, d'ordre inférieur, cède le pas à l'autre et momentanément s'éclipse devant lui, personne n'est tenté de conclure qu'il est pour autant annulé, inexistant, blessé directement en lui-même. Ainsi en est-il dans le cas présent où le propriétaire est gêné, empêché, « limité » dans l'exercice de son domaine sur un objet et dans une circonstance majeure donnée, pour une raison extrinsèque qui n'emporte point logiquement la négation de son droit naturel de propriété.

On peut dire aussi que, dans cette hypothèse de l'extrême nécessité, l'originelle communauté négative des biens se trouve rétablie (reviviscit) par rapport à la chose matériellement « dérobée, » et que, dès lors, le nécessiteux peut l' « occuper » comme « vacante, » c'est-à-dire que le droit de propriété a été par Dieu (par la nature) donné à l'homme sous la condition qu'il ne serait pas un obstacle à la vie de son voisin indigent. Cette considération nous amène à une dernière observation générale qui nous dispensera d'insister davantage sur ce chapitre des limites de la propriété.

e) Justice et charité. — Par rapport à Dieu, de qui il reçoit tout ce qu'il est et tout ce qu'il possède, l'homme n'est *propriétaire de rien*. Il est et ne peut être qu'*usufruitier*, c'est-à-dire dépositaire avec permission d'usage.

Or, la doctrine catholique enseigne que l'usage des biens de ce monde est soumis, par la double loi naturelle et évangélique, à des restrictions, à des conditions, à des *limites* enfin, qui ne permettent pas au propriétaire d'exercer sur eux, pour son seul profit, un domaine absolu. S. Thomas emploie à cette occasion une expression fortement significative : « *Quantum ad hoc* [*ad usum*] *non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit* (I Tim., VI, 17) : *Divitibus hujus sæculi præcipe... non sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo (qui præstat vobis omnia abunde ad fruendum)... facile tribuere, communicare.* » (*Sum. Th.*, 2a-2æ, q. LXVI, art. 2, c.). Le Docteur Angélique ne nie pas le droit de propriété, loin de là ; il consacre même toute la première partie de son *Respondeo dicendum* à en affirmer la nécessité *a natura ;* mais il nie qu'il soit indépendant, illimité *quoad usum*. Sous ce rapport, la loi naturelle de fraternité, et surnaturelle de charité, défend au riche de tenir *res exteriores*, ces richesses, *ut proprias*, et lui fait en conscience une obligation de les communiquer « facilement, » *ut communes*, à ses frères dans le besoin, *in necessitate aliorum*. Nous avons rappelé d'un mot comment il arrive à la prudence de « limiter » la charité ; ici, c'est la charité qui limite la justice et en prévient les abus dans l'exercice du droit de propriété.

Vis-à-vis des hommes, le milliardaire, parce que *propriétaire*, peut sans faute contre la justice garder inviolable sa propriété ; devant Dieu et le tribunal des consciences, parce que alors simple *usager* soumis à la loi de charité, il est gravement coupable de ne pas « communiquer » à ses frères ce que la loi divine lui défend de garder pour lui. Et quelle terrible défense que celle-là, qui nous a valu la plus sombre page de l'Evangile, où N.-S. prononce, dans les termes que l'on sait, l'arrêt de la damnation éternelle du mauvais riche !

Le *devoir* de la charité est, de droit divin (naturel et positif), le contrepoids socialement nécessaire et suffisant du droit de propriété privée. C'est la plus efficace de ses limites, et même, au fond, la seule vraiment et complètement efficace. Et pourtant cette limite, comme toutes les autres, si elle règle l'usage de la propriété, n'en atteint pas le droit naturel fondamental, toujours et quand même humainement inviolable.

C'est la conclusion que nous voulions mettre en lumière et à laquelle il est temps de s'arrêter.

Nombreuses sont les limites de la propriété quant à ce que nous avons appelé les modalités accessoires de son exercice, et nombreux par là-même les remèdes éventuels possibles aux défectuosités inhérentes à tout régime quelconque de répartition des biens de la terre entre les hommes. On peut concéder que le socialisme n'a pas tort quand il constate et déplore le scandale de certains abus de la propriété privée, encore qu'il le fasse avec fracas exagéré pour les besoins de sa cause, et qu'il s'inspire de la sotte utopie égalitaire du nivellement des fortunes. Son plus gros danger n'est pas là. Son erreur capitale est 1° de conclure du fait de l'*occupation* et des *limites* de la propriété privée qu'elle est originaire de « droit purement humain, » et 2° de prétendre guérir ses maladies en la supprimant pour la remplacer par le collectivisme. Or, cette suppression, fût-elle édictée par autorité sociale législative, se heurtera éternellement au dogme de l'inviolabilité absolue du droit de conservation exclusif naturel qu'ont les propriétaires actuels sur leur personne et sur *leurs* biens, parties complémentaires intégrantes de leur personnalité.

Voilà ce qu'ont oublié ou méconnu, ainsi d'ailleurs que le font tous les jours nombre de bons catholiques plus riches de libéralisme que de doctrine, nos candidats « bien pensants » des der-

nières élections, quand ils faisaient le jeu du pire socialisme en montant avec lui à l'assaut du « régime suranné » de la propriété privée.

C'est pour permettre à nos lecteurs de les éclairer à l'occasion, que nous avons un peu longuement développé la présente réponse à notre correspondant, et insisté sur l'inviolabilité — *jure naturæ* — des propriétés privées actuellement existantes. Nous laissons aux manuels de philosophie le soin de renseigner ceux qui auraient besoin de l'être sur les autres aspects de la théorie générale du droit naturel de propriété, en tant que son existence est « postulée » par la nature, disons par le Créateur, comme condition essentielle de la vie humaine normale sur la terre.

Q. — Dans son n° du 26 juin, l'*Ami du Clergé* a répondu à une question sur la communion pascale des Orientaux. Sa réponse, parfaitement exacte pour les Orientaux qui vivent *en dehors* des limites de leurs Patriarcats respectifs, ne l'est plus si on l'applique aux Orientaux vivant *dans le territoire* sur lequel leurs Patriarches ou Evêques ont juridiction.

Voici en effet deux lettres par lesquelles Mgr Andrea Cassulo, Délégué apostolique pour l'Egypte et l'Arabie, communique aux Ordinaires de l'Egypte, Evêques orientaux et Vicaires Apostoliques latins, une déclaration très explicite de la S. C. de l'Eglise Orientale portant que les Orientaux sont tenus de faire la communion pascale dans leur propre rite, et ne peuvent satisfaire au précepte pascal en communiant au rite latin.

R. — Voici d'abord les deux lettres :

I

S. C. Pro Ecclesia Orientali

Réponse à des doutes sur la Communion Pascale chez les Orientaux

Rome, 31 octobre 1922.

Illustrissime et Révérendissime Seigneur [1],

En réponse à votre lettre du 25 février dernier, par laquelle vous exposez quelques doutes au sujet de la liberté (au moins pour les Orientaux) de recevoir la Communion Pascale dans n'importe quel rite et dans n'importe quelle église, je vous rappelle, pour votre règle et gouverne, que le Code du Droit Canon n'oblige pas les Orientaux, qui continuent à être régis sur la base des lois et des coutumes propres données, dans divers temps, aux Orientaux par le St-Siège. Votre Grandeur sait que les mêmes dispositions des lois générales ne sont applicables aux Orientaux, que s'ils y sont expressément nommés.

C'est pourquoi, on ne comprend pas ici l'étonnement suscité par les mesures prises par l'évêque Arménien, d'autant plus qu'elles sont conformes aux règles établies par la Constitution apostolique *Tradita ab antiquis*, qui est toujours en vigueur, n'ayant jamais été révoquée.

Pour l'Em. Card. Secr.,
ISAIAS PAPADOPOULOS, *Assesseur*.

II

Lettre de Mgr Andrea Cassulo aux Ordinaires Orientaux et aux Vicaires apostoliques Latins

Délégation Apostolique d'Egypte et d'Arabie — Alexandrie le 5 mai 1924.

Excellence Révérendissime,

Je suis heureux de vous communiquer que la S. C. P. E. O., en date du 14 avril écoulé, a répondu aux questions et aux doutes contenus dans les actes de la Conférence épiscopale tenue au Caire le 28 mai 1923.

La S. C. commence par un éloge particulier pour la belle et utile initiative de la Conférence épiscopale, et espère que de telles réunions des prélats des rites les plus divers serviront à cimenter toujours mieux les liens de charité fraternelle et de concorde que le St-Siège désire ardemment entre les pasteurs et les fidèles catholiques des différentes communautés. La même S. C. veut ensuite que soient corrigées à temps quelques inexactitudes dans lesquelles sont tombés les Révérendissimes Prélats dans l'interprétation des lois et dispositions spéciales de l'Eglise Orientale.

Pour la question de la Communion Pascale, la S. C. croit ne devoir rien ajouter aux dernières explications, étant donné que la dernière déclaration faite dans la lettre du 31 octobre dernier 1922, est trop explicite : il y a été proclamé que les règles établies dans la Constitution apostolique *Tradita ab antiquis* sont toujours en vigueur, n'ayant jamais été révoquées. Dans la même lettre il a été clairement dit, toujours à propos de la Communion Pascale, que le Code du droit canonique n'oblige pas l'Eglise Orientale, qui continue à être régie conformément à ses habitudes propres et aux lois données en divers temps par le St-Siège aux Orientaux.

Puis, aux deux questions posées par les Emes Prélats dans la section I, 1er point, qui sont :

1° Peut-on enseigner impunément que les fidèles des rites Orientaux pèchent *mortellement* et ne satisfont nullement au précepte de la Communion Pascale, s'ils communient au rite Latin ?

2° Ou plutôt ne serait-il pas mieux, eu égard aux conditions actuelles de tous les Catholiques d'Egypte, d'engager les fidèles Orientaux, de tous ses efforts et paternellement, à suivre la pratique indiquée conformément au can. 866 précité ?

La S. C. a répondu :

A la première question : *Affirmativement.*

A la seconde question : *Résolue dans la première.*

Passant ensuite à l'examen de la deuxième partie des actes de la Conférence épiscopale qui concerne *la communion et la confession des fidèles à domicile*, la S. C. fait observer qu'on ne peut adopter le nouveau critérium établi dans le *Codex* Latin, qui n'oblige pas l'Eglise Orientale.

Les Prélats Orientaux, dit le Sacré Dicastère, peuvent sans aucun doute, dans le territoire de leur propre juridiction, régler et discipliner la réception des sacrements à domicile de leur propre autorité, étant donné que les privilèges concédés par les canons du *Codex* Latin à propos de la communion privée à domicile ne sont pas en vigueur pour les Orientaux, dans le territoire oriental.

Il faut donc aux missionnaires Latins la permission de l'Ordinaire ou du Curé, pour porter la communion, même privée et de dévotion, à domicile.

Quant à la *confession* des sujets d'un autre rite en dehors des églises et des lieux où le confesseur a une juridiction exclusive ou cumulée, il est certain que la juridiction déléguée de *l'Ordinaire du pénitent* est nécessaire. Si quelques Evêques réunis en conférence ont voulu concéder indistinctement une telle juridiction à n'importe quel confesseur approuvé par un Ordinaire quelconque en territoire Egyptien, ils n'ont usé que de l'un de leurs droits. De son incontestable droit aussi s'est servi l'Ordinaire qui s'est réservé l'approbation pour chaque cas en particulier.

La S. C. finalement prend acte, avec beaucoup de satisfaction, des résolutions prises par les conférenciers pour le réveil de la vie chrétienne spirituelle et sociale du peuple Egyptien.

Se référant à ce que les Excellentissimes Evêques ont déclaré dans la IIe Session de la Conférence, au sujet des principes exposés dans la lettre du mois d'avril 1923 concernant l'éducation rituelle de la jeunesse Orientale élevée par les Missionnaires Latins, la

[1] Mgr Andrea Cassulo, Délégué Apost. d'Egypte.

S. C. croit opportun de rappeler que les œuvres Latines et les institutions de toutes espèces, qui s'appliquent au soin des Orientaux (même non exclusivement), dépendent, pour cela, des Ordinaires locaux Orientaux, pour la part de vigilance qui leur appartient, et, par l'entremise du Délégué Apostolique, de la S. C. pour l'Eglise Orientale, et ne dépendent point par conséquent des Vicaires apostoliques Latins.

La S. C. espère qu'après les déclarations explicites déjà plusieurs fois réitérées, il n'y aura plus lieu à de nouveaux doutes, et en attendant, elle exprime sa vive reconnaissance pour le zèle que déploie le Délégué Apostolique en faveur de la cause catholique en Egypte.

Toujours prêt... etc.

ANDREA CASSULO,
Archev., Délégué Apostolique.

Nous ne pouvons qu'être très reconnaissant à Mgr Farage, Archevêque grec-catholique de Laodicée et Vicaire général du Patriarcat grec-catholique d'Alexandrie, de la communication qu'il a bien voulu nous faire des deux documents qu'on vient de lire, et dont il nous demande la publication pour corriger ce qu'a d'erroné l'article du 26 juin.

Lorsque cet article a été écrit, nous ignorions absolument que des discussions s'étaient élevées au sujet de l'application aux Orientaux du § 2 du canon 866, et que ces discussions avaient amené la S. C. de l'Eglise Orientale à déclarer en quel sens devait être entendu ce § 2, en ce qui concerne les Orientaux.

C'est pour cela que le canon 866 a été interprété, dans cet article, *qualiter sonat*, et comme l'ont interprété tous les auteurs qui ne se bornent pas à le transcrire textuellement. Et en le commentant ainsi, nous n'avons même pas pensé à une exception que les termes mêmes du canon, aussi bien que les documents cités en note, paraissent exclure. Tous ces documents (const. *Etsi pastoralis* de Benoît XIV, *Orientalium dignitas* de Léon XIII, *Tradita ab antiquis* de Pie X) concernent, à n'en pas douter, les Eglises Orientales, aussi bien que les réponses également citées en note, toutes relatives aux Orientaux.

Il était donc logique, ce semble, de conclure que le canon 866 avait, dans son second paragraphe, modifié dans le sens d'une plus grande liberté, pour tous les rites et pour tous les lieux, la 4e loi formulée par Pie X.

Nous disons cela, non point pour maintenir la réponse de l'*Ami* malgré les documents communiqués, mais pour montrer notre entière bonne foi et la valeur des principes sur lesquels reposait ladite réponse.

His dictis, on nous permettra d'ajouter ce qui suit.

1° Les documents que nous venons de reproduire ont été adressés à Mgr le Délégué Apostolique de l'Egypte, qui les a transmis aux Ordinaires de ce pays. Ont-ils été transmis également aux autres Ordinaires Orientaux ou Latins résidant en Orient, c'est-à-dire dans les diverses contrées sur lesquelles les Patriarches et Evêques Orientaux de rite ont juridiction ? Nous l'ignorons totalement.

A les prendre donc selon leur destination première, on devrait dire que les Lettres susdites ne concernent, rigoureusement parlant, que les Orientaux établis en Egypte et ayant une Eglise régulièrement organisée, avec un Ordinaire à eux, ou au moins avec un curé relevant d'un Ordinaire oriental. Les décisions qu'elles contiennent ne concerneraient donc pas, strictement, le reste de l'Orient, à moins, ce que nous ignorons, que ces décisions n'y aient été étendues par la S. C. de l'Eglise Orientale.

Mais, outre que, même si elles n'avaient pas été expressément étendues au reste de l'Orient, ces décisions n'en constitueraient pas moins une indication très nette de la pensée de la S. C. pour l'Eglise Orientale et, par là-même, une direction sûre, il faut bien reconnaître, de plus, que la raison fondamentale sur laquelle elles s'appuient, vaut aussi bien pour les autres Eglises orientales que pour celles qui sont en Egypte.

Cette raison est, en effet, que la constitution *Tradita ab antiquis* de Pie X n'ayant pas été révoquée expressément, conserve toute sa force, même pour ce point particulier de la communion pascale.

Or, cette Constitution déclare très clairement au paragraphe 4e : « Les fidèles ne satisfont au précepte pascal qu'en communiant dans leur propre rite et de la main de leur propre curé. »

Dès lors donc que la S. C. de l'Eglise Orientale déclare que la Constitution de Pie X garde toute sa valeur, et que le canon 866 n'y a pas dérogé en ce qui concerne les Orientaux, il faut conclure que, même si elle n'a été communiquée qu'aux Ordinaires d'Egypte, cette déclaration vaut pour tout l'Orient et pour tous les rites orientaux.

2° Par voie de conséquence, il faut conclure aussi, comme le fait la déclaration : — On peut enseigner impunément que les fidèles des rites orientaux pèchent mortellement et ne satisfont nullement au précepte de la communion pascale, s'ils communient au rite latin.

Ceci doit sans doute s'entendre des fidèles orientaux qu'aucun inconvénient grave n'empêche de communier dans leur propre rite, et qui, sans vouloir tenir compte de la loi qui les oblige à communier dans leur rite propre pour satisfaire au précepte pascal, iraient, sans de graves raisons, contre cette prescription, parce qu'ils préféreraient communier au rite latin.

Mais si, même en territoire soumis à la juridiction des Ordinaires orientaux, un grec-catholique, par exemple, résidait dans un centre où ne se trouve aucun prêtre de rite oriental et à une distance assez considérable de toute paroisse orientale pour qu'il ne puisse s'y rendre, ni faire venir le prêtre, ce grec-catholique pourrait fort bien satisfaire au précepte pascal en communiant au rite latin, ainsi qu'il est dit expressément dans un décret de la S. C. de la Propagande approuvé par Léon XIII (18 août 1893), et une Lettre de la même Congrégation du 26 février 1896. Sans doute, la Constitution de Pie X ne dit rien de ce cas de nécessité ; mais il ne paraît pas probable que cette Constitution, dont toute la trame indique le souci constant de favoriser l'accession des fidèles à la

table sainte en temps ordinaire, ait préféré interdire la communion pascale à qui ne peut la faire dans son rite propre, plutôt que de lui permettre de satisfaire au précepte dans un autre rite.

3° Il faut conclure encore, comme le fait la déclaration : que les confesseurs ne peuvent pas se contenter d'exhorter les Orientaux, là où ils ont une paroisse et sur le territoire de leurs Ordinaires, à accomplir le précepte pascal dans leur rite et leur église propre, mais qu'ils doivent leur faire connaître régulièrement *l'obligation* où ils sont de communier dans leur rite et leur église propre, pour satisfaire au précepte : la déclaration ne peut laisser subsister aucun doute sur ce point, pas plus que sur le premier.

4° Enfin, de ces déclarations découle encore cette conséquence : que la Constitution *Tradita ab antiquis,* maintenue dans toute sa vigueur en ce qui concerne la communion pascale des Orientaux, se trouve atténuée dans le sens d'un conseil au lieu d'un précepte, pour les seuls fidèles de rite latin, par le § 2 du canon 866, alors que le contenu de cette Constitution s'adresse aussi bien aux Latins qu'aux Orientaux.

Cette différence, qui cause d'abord quelque étonnement, s'explique sans doute par la déclaration de la S. C. de l'Eglise Orientale portant expressément que le § 2 du canon 866 ne s'applique pas aux Orientaux, parce qu'il n'y est pas fait mention expresse d'eux.

Dès lors, en effet, que la disposition contenue dans ce paragraphe ne concerne que les fidèles soumis au Code de l'Eglise latine, — et de ceci on ne peut plus douter après la déclaration si explicite de la S. Congrégation, — il faut bien conclure qu'il ne s'applique qu'aux Latins.

Mais alors surgit une nouvelle difficulté : Si ce § 2 du canon ne s'applique vraiment qu'aux Latins, comment expliquer que le législateur ait employé des expressions qui indiquent très clairement la pluralité des rites, puisqu'il y est dit : « On exhortera les fidèles à communier chacun dans son rite pour satisfaire au précepte pascal, » pluralité manifestement la même que celle exprimée par le § 1er du canon où il s'agit bien de tous les rites et de tous les fidèles de ces rites, aussi bien Orientaux que Latins ?

Nous sommes heureux de trouver la solution de cette difficulté sous la plume de Mgr l'Archevêque grec-catholique de Laodicée, dont voici les propres expressions :

« Il y a donc lieu de distinguer entre les Orientaux en *Orient,* ou à l'intérieur des limites de leurs patriarcats dûment constitués, et les Orientaux *en dehors* de l'Orient, qui tombent sous la juridiction latine locale. A ceux-ci, le canon 866 du nouveau Codex s'applique, tandis qu'il ne s'applique pas à ceux-là.

« La raison canonique de cette distinction est fort simple : les Eglises orientales qui se trouvent en dehors des limites de nos patriarcats, comme l'église de St-Julien-le-Pauvre, à Paris, ou l'église de St-Nicolas de Myre, à Marseille, sont sous la juridiction entière de l'évêque latin du lieu, aussi bien que les églises latines. En faisant donc la communion pascale dans n'importe quelle église catholique, le fidèle oriental a communié dans une église soumise à la juridiction de son Ordinaire ; il a donc satisfait au précepte de la communion pascale. Malgré cela on doit *l'exhorter* à prendre la communion pascale dans son rite.

« Il n'en est point ainsi en Orient, où les différents rites catholiques forment autant de diocèses différents et de juridictions différentes. »

Le § 2 du canon 866 conserverait ainsi un sens réel et s'appliquerait bien aux fidèles de tous les rites, mais, pour les Orientaux, dans les cas seulement où ils se trouvent hors du territoire sur lequel leurs Ordinaires ont juridiction.

Post factum, c'est-à-dire après la déclaration de la S. C. de l'Eglise Orientale, cette explication paraît rationnelle ; mais si elle avait été proposée avant cette déclaration, nous doutons fort qu'elle eût été acceptée par les canonistes, étant donné la contexture du canon 866 et même seulement celle du § 2 de ce canon.

On pourrait peut-être se demander comment la Constitution de Pie X, sur le point qui nous occupe, peut, d'une part, conserver toute sa force pour les Orientaux en Orient sans la conserver pour les Latins, alors que primitivement elle atteignait aussi bien les seconds que les premiers ? Mais c'est là précisément que se fait sentir la valeur du § 2 du canon 866 concernant les Latins, pour lesquels le Code est fait. Ce canon dans ce passage atténue, pour les Latins, le 4° de la Constitution de Pie X, tandis que ne concernant pas les Orientaux en Orient, il laisse à ce 4° toute sa valeur pour ces derniers, selon la déclaration si explicite des lettres de la S. C. de l'Eglise Orientale. Et ainsi tout se trouve assez aisément expliqué.

— Ce qui a été dit jusqu'ici rectifie assez amplement l'inexactitude de la réponse du 26 juin 1924, manifestée par la déclaration de la S. C. de l'Eglise Orientale.

Nous pourrions nous arrêter là, mais il ne sera pas inutile d'ajouter un mot sur les autres points touchés par cette déclaration.

5° D'abord, pour ce qui est de la communion *privée à domicile,* on sait que le Code, canon 849, § 1, permet à tout prêtre de porter *privatim* la sainte communion aux infirmes à domicile (non le saint viatique, réservé de droit au curé, c. 850), et ce avec la seule permission même présumée de celui à qui est confiée, dans telle ou telle église ou oratoire, la garde du Saint-Sacrement.

Mais comme ici il n'est fait aucune mention des rites orientaux, il est bien évident, ainsi que le fait remarquer la lettre de la S. C. de l'Eglise Orientale, que cette concession ne concerne que les Latins et non point les Orientaux. De sorte qu'un prêtre étranger au rite oriental auquel appartient l'infirme demandant la sainte communion, ne pourra licitement la lui porter sans la permission de l'Ordinaire ou au moins du curé de qui relève l'infirme.

6° Pour ce qui est de la *confession* des sujets d'un autre rite, la S. C. de l'Eglise Orientale distingue entre les confessions entendues dans les

églises ou autres lieux où le confesseur a une juridiction exclusive ou cumulée, et les autres églises ou lieux où il n'a pas cette juridiction.

Dans le premier cas, le confesseur peut entendre tous les fidèles, à quelque rite qu'ils appartiennent, qui se présentent à son confessionnal, et les absoudre validement et licitement, par cela seul qu'il a, là où il confesse, la juridiction ordinaire ou déléguée (c. 881, § 1), sans qu'il ait besoin d'autre approbation que celle qu'il a de par son office ou de par la délégation de son Ordinaire, ou de l'Ordinaire du lieu dans lequel il entend les confessions.

Dans le second cas, pour entendre validement et licitement les confessions des Orientaux dans leurs églises à eux, ou dans les lieux où le confesseur n'a pas juridiction, il faut qu'il soit expressément délégué par l'Ordinaire du pénitent, soit d'une manière générale, soit pour tel ou tel cas, au gré de cet Ordinaire. Ceci ne souffre aucune difficulté.

A remarquer seulement que tout prêtre, même sans juridiction, pouvant absoudre tout fidèle quel qu'il soit *in articulo mortis*, l'absolution donnée en pareil cas par un prêtre latin même sans juridiction, sera *valide*, quand même il y aurait là un autre prêtre ayant juridiction et de même rite que le moribond, ainsi que le dit le canon 882. Il faut dire la même chose du prêtre oriental absolvant un latin moribond, dans les mêmes circonstances.

En ceci, en effet, comme l'a fait remarquer plusieurs fois la S. C. de la Propagande, la question des rites n'est nullement intéressée et le bien des âmes demande que la plus grande liberté leur soit laissée.

7° Quant à l'*éducation rituelle* de la jeunesse Orientale élevée par les missionnaires latins, nous n'avons qu'à renvoyer aux propres expressions de la lettre de Mgr le Délégué Apostolique d'Alexandrie communiquant aux Evêques d'Egypte les déclarations de la S. C. de l'Eglise Orientale, lettre reproduite plus haut et rappelant « que les œuvres latines et les institutions de toutes espèces qui s'appliquent au soin des Orientaux (même non exclusivement), dépendent pour cela des Ordinaires locaux Orientaux, pour la part de vigilance qui leur appartient et, par l'entremise du Délégué Apostolique, de la S. C. pour l'Eglise Orientale, et ne dépendent point par conséquent des Vicaires Apostoliques Latins. »

Q. — 1° Y a-t-il une raison, après le can. 867 § 1, de prétendre qu'il n'est pas plus permis de donner la communion le Jeudi-Saint après la messe, que pendant la journée du Vendredi-Saint ?

2° Peut-on donner la sainte Communion avant ou après la messe, le Jeudi-Saint et le Samedi-Saint ?

R. — Votre expression « il n'est pas plus permis » appelle d'abord une remarque. On ne peut distribuer la communion depuis la messe du Jeudi-Saint, depuis la distribution qui se fait durant cette messe, jusqu'au Samedi-Saint après la communion du prêtre. Durant ce laps de temps, il n'est pas permis de distribuer la communion. Mais cela ne veut pas dire que la désobéissance à cette loi ne sera pas une faute plus grave à certains moments, par exemple durant la journée du Vendredi-Saint, qu'à d'autres, par exemple durant la journée du Jeudi-Saint ou la matinée du Samedi. Il en est comme pour la célébration de la messe. Un prêtre qui célèbrerait la messe le Vendredi-Saint, serait incomparablement plus répréhensible que celui qui célèbrerait une messe privée le Jeudi-Saint ou le Samedi-Saint. Il est donc plus défendu, si vous voulez, de donner la communion le Vendredi-Saint que le Jeudi-Saint après la messe, comme il est plus défendu de célébrer la messe le Vendredi-Saint que les Jeudi ou Samedi-Saints.

Ceci n'empêche pas, comme nous venons de le dire et comme nous allons le prouver, que la distribution de la communion soit interdite depuis la messe du Jeudi-Saint jusqu'à celle du Samedi. Mais ici, il nous faut distinguer les moments.

I. *Matinée du Jeudi-Saint, avant l'office.* — Aucune loi ne s'oppose à la distribution de la communion. Cependant il est bien certain que la distribution de la communion est contraire à l'esprit de la liturgie propre à ce jour.

En général, on doit communier à la messe. C'est la règle. L'exception de la communion en dehors de la messe est permise. Mais il faut une cause raisonnable : un vrai motif et un motif fondé en raison pratique et non seulement théorique : la raison (théoriquement valable) de gagner du temps ne vaut pas dans le cas où la personne qui l'invoque n'a réellement rien à faire de sa journée, ou perd notoirement plus de temps que n'en nécessiterait la communion à la messe. On oublie de nos jours, en beaucoup d'églises, que la règle, — et le bon sens, — réclament la communion à la messe. Il n'est pas rare, malheureusement, du moins en certaines régions, de voir des fidèles se précipiter de la porte de l'église à la table de communion et sortir de l'église presque immédiatement. C'est là une pratique qui tend à devenir courante et universelle en certaines paroisses, et c'est véritablement scandaleux. C'est certainement contraire à l'esprit de l'Eglise.

S'il faut une cause raisonnable pour la communion en dehors de la messe chaque jour de l'année, il semble bien que ce soit l'esprit de l'Eglise d'exiger une cause plus sérieuse le Jeudi-Saint. Si l'Eglise interdit ce jour-là de célébrer les messes privées, si elle demande aux prêtres et clercs attachés à une église de faire ce jour-là la sainte Communion à l'unique messe célébrée (c. 862), c'est bien qu'elle tient à ce que le Jeudi-Saint, en souvenir et en reproduction plus fidèle de la Cène, il n'y ait qu'une consécration, qu'un banquet eucharistique, qu'une seule distribution de Communion.

Ce qui prouve bien que c'est l'esprit de l'Eglise, c'est qu'elle permet, là où il y en a la nécessité, la célébration d'une messe privée, pour la distribution de la sainte Communion, plutôt que de distribuer la communion sans messe. Ainsi dans cer-

tains diocèses on peut, sous certaines conditions (par exemple, que la messe privée soit terminée une heure avant l'office solennel), dire une messe privée le matin du Jeudi-Saint. Nous connaissons par contre des paroisses où cette autorisation conduit à cet étrange abus que tout le monde fait la sainte Communion à la messe privée et personne à la messe solennelle. Les rares personnes qui parfois, ignorant ces mœurs anti-liturgiques, se présentent à la sainte table lors de l'office solennel ont peine à se faire distribuer la communion. Ce sont là évidemment des pratiques qui ne peuvent se concilier avec le sens de la liturgie que les curés devraient inculquer aux fidèles.

Quant au prêtre qui va célébrer la messe solennelle du Jeudi-Saint, il est clair qu'avant de célébrer la messe, en chasuble, il ne peut pas distribuer la sainte Communion, chose qui est interdite avant toute messe qui n'est pas strictement privée. Il devrait donc, s'il était nécessaire qu'il distribuât la communion, faire cet acte liturgique en surplis et étole (on sait qu'il n'est jamais permis de distribuer la communion en aube avec l'étole croisée), et revenir ensuite à la sacristie revêtir les ornements de la messe.

II. *Le Jeudi-Saint, après l'office.* — Il n'y a pas de loi positive interdisant expressément la distribution de la sainte Communion. Cependant, cette distribution est interdite, car on ne saurait, sans l'interdire, obéir à des lois qui, elles, sont nettement posées.

D'après les rubriques spéciales à ce jour, la procession terminée qui clôt l'office et suit la messe, le chœur doit réciter les vêpres. A la fin des vêpres, pendant le *Miserere,* le Saint-Sacrement est transporté, non pas au « reposoir » où se trouve l'hostie qui sera consommée le lendemain, mais au lieu préparé pour le recevoir, et où il restera jusqu'au Samedi-Saint.

Si vous voulez observer ces règles, qui sont des lois liturgiques, il vous sera impossible de distribuer la sainte Communion après l'office du Jeudi-Saint.

Il y a plus. D'après la rubrique du Missel pour la messe du Jeudi-Saint, le prêtre réserve des hosties consacrées, pour les malades. Jusqu'au *Codex,* aucun texte de loi autre n'a interdit la distribution de la communion le Vendredi-Saint. On concluait des prescriptions du Missel : « reservat etiam aliquas particulas consecratas, si opus fuerit pro infirmis, » que, le Vendredi-Saint, on ne pouvait donner la communion qu'aux seuls malades. « Quia rubrica Missalis jubet in Missa feriæ V in Cœna Domini asservari aliquot particulas pro infirmis, *si opus fuerit,* ex quo intelligitur non asservari pro sanis, » disait Benoît XIV *(De sacros. Miss. sacrif.*, lib. III, cap. XVIII, n. 14).

Si cette raison était suffisante pour interdire la distribution de la communion aux fidèles en bonne santé le Vendredi-Saint, elle suffisait aussi pour l'interdire le Jeudi à partir de l'office, car il n'y a plus alors dans les églises paroissiales d'autres hosties consacrées à l'usage des fidèles que celles qui sont réservées pour les malades.

Si l'on veut donc observer les Rubriques du Missel, comme on le doit certainement, on réservera aux seuls malades les hosties qui restent dans le ciboire après l'office du Jeudi-Saint, et on ne les distribuera pas à d'autres qu'à des malades.

Enfin le can. 867 § 4 s'oppose, lui aussi, à la distribution de la communion après l'office du Jeudi-Saint, parce que, l'office achevé, la célébration des messes est impossible. Peut-être ne serait-ce pas forcer le sens de cette prescription que de dire aussi que les termes de ce texte de loi s'opposent également à la distribution de la communion avant l'office du Jeudi-Saint, là où une autre messe que la messe solennelle liée à l'office est interdite, suivant la loi générale.

III. *Le Samedi-Saint.* — Le can. 867 § 3 règle la question, mais en des termes qui ont été diversement interprétés : « Le Samedi-Saint, la sainte communion ne peut être distribuée aux fidèles sauf pendant la messe, ou immédiatement et aussitôt après. »

Nous ne pensons pas cependant qu'un intolérable abus, que nous avons constaté, puisse être l'effet d'une interprétation. Il s'agit de la distribution de la communion, que nous avons vue, durant tout l'office, depuis le commencement des prophéties jusqu'à la fin de la messe, toutes les fois que les fidèles se présentent à la table de communion, et même à la table de communion du grand autel où se célèbre la fonction liturgique. Nous ne savons si l'on prétendait traduire ainsi l'*inter Missarum solemnia* du canon ; mais nous espérons ne pas étonner trop de prêtres en disant que, pour plusieurs raisons, cette pratique est une monstruosité liturgique. Disons simplement que *inter Missarum solemnia* signifie seulement que la communion peut être distribuée à la messe, au moment où, d'ordinaire, cette distribution se fait, d'après les lois liturgiques.

Un point donc est acquis : le premier moment où l'on puisse, le Samedi-Saint, donner la communion, c'est la messe, et au moment précis et normal de la communion. Cela suppose la consécration du ciboire par le célébrant.

Comment faut-il comprendre : *continuo ac statim ab iis expletis ?* Quelques-uns ont compris qu'on pouvait distribuer la communion soit immédiatement après la messe, comme le fait, sans quitter l'autel, le prêtre qui vient de célébrer, *et ensuite,* à tous moments, à partir de la célébration de la messe. Cette interprétation est fautive. Il faut interpréter le texte en tenant compte de toutes les prescriptions légales.

Un décret de la S. C. des Rites du 28 avril 1914, se référant à un décret du 22 mars 1806, disait *(ad II)* que le Samedi-Saint la communion pouvait être distribuée *inter Missarum solemnia... et etiam expleta Missa.* Ce décret n'apporte aucune clarté. Nous ne pensons pas, par contre, que le remplacement, dans le Code, de *et etiam* par *vel,*

autorise à dire que la distribution de la sainte communion n'est permise qu'une fois, *ou bien* durant la messe, *ou bien* aussitôt après.

Nous croyons que les règles liturgiques expliquent le cas. Depuis le Jeudi-Saint, le ciboire contenant les hosties réservées aux malades, se trouve hors de l'église. La messe terminée, le prêtre qui l'a célébrée enlève les vêtements sacerdotaux, et revêtu du surplis et de l'étole blanche, fait le transfert du ciboire. Arrivé à l'autel, le prêtre peut distribuer la communion.

Pour nous résumer, le Samedi-Saint, la distribution est interdite avant la messe. Dans les lieux consacrés où l'on célèbre la messe, et dans ceux-là seuls, la distribution de la communion peut avoir lieu deux fois : durant la messe, et immédiatement après.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Jean-François de La Marche, évêque-comte de Léon (1729-1806). *Etude sur un diocèse breton et sur l'émigration,* par l'abbé A. Kerbiriou. — In-8 de XXIV-626 p., quatre photogravures hors texte et une carte, 15 f. — Paris, Aug. Picard.

Ceci est une thèse présentée à la Sorbonne pour le doctorat ès lettres le 10 juin dernier, et couronnée après une brillante discussion devant un jury que présidait M. Aulard. C'est dire la solidité de ce travail, étayé de multiples documents inédits, conduit selon toute la rigueur des méthodes scientifiques d'aujourd'hui, et, avec cela et sous cette armature d'érudition, toujours clair, net, rapide, entraînant, — et édifiant : M. Sagnac lui-même, à la Sorbonne, un historien point du tout suspect de cléricalisme, a rendu témoignage du vif intérêt qu'il avait pris à ce tableau de l'activité épiscopale d'un prélat « résident. »

Car Mgr de La Marche fut un évêque « résident. » C'est une grande figure épiscopale du déclin de l'Ancien Régime. Breton d'origine, de la campagne quimpéroise, formé à St-Sulpice de Paris, qu'on appelait alors « le Séminaire des évêques, » à trente ans vicaire général de Tréguier (où il devait avoir pour successeur le triste abbé Sieyes), abbé commendataire de St-Aubin-des-Bois, il est évêque de St-Pol de Léon en 1772, à quarante-trois ans, et, en dépit des offres de translation qui lui seront faites, il demeurera fidèle à son Eglise jusqu'au bout, — même au-delà du terme nécessaire, comme on va voir dans un instant. C'est un beau tableau d'activité épiscopale : formation et sanctification du clergé, souci de sa situation matérielle, œuvre des prêtres âgés et infirmes, visite pastorale du diocèse, œuvres d'assistance, enquête sur la mendicité, remèdes y apportés, hôpitaux, mesures obtenues du pouvoir civil en faveur des paroisses côtières, lettres et mandements sur les devoirs des riches, sur la constitution de bureaux paroissiaux pour le soulagement des pauvres, création d'un cours d'accouchement, St-Pol doté d'un haras par ses soins, œuvres d'enseignement et d'éducation, enseignement gratuit au collège de Léon pour les pauvres, fondation de bourses, mandements et statuts diocésains pour la propagation de l'instruction populaire, etc., etc. : on apprendra ici à connaître l'Ancien Régime breton sous des couleurs vraiment attirantes.

A côté de l'activité d'ordre proprement ecclésiastique, il y a l'activité de l'homme public. Les évêques d'Ancien Régime n'étaient pas simplement hommes d'Eglise. Ils avaient un rôle à jouer dans la cité politique. Cela était vrai surtout des pays d'Etat comme la Bretagne, où le pouvoir central était surveillé et contrôlé par les assemblées provinciales, — vrai surtout de cette Bretagne de la fin du règne de Louis XV, où tant de haines s'étaient accumulées autour du duc d'Aiguillon, le Verrès de la Bretagne, comme on l'a appelé, d'ailleurs avec beaucoup d'exagération. Mgr de La Marche fut un membre toujours très écouté des Etats de Bretagne qui se tenaient tous les deux ans à Rennes. Il y eut des conflits fort aigus avec le pouvoir central : souvent c'est l'évêque de St-Pol qui est chargé de présenter les doléances et de défendre les revendications provinciales. Et déjà ces conflits nous laissent entrevoir le pauvre homme que sera Louis XVI devant les difficultés autrement graves qui l'attendent.

De même que l'évêque s'est dressé contre l'autorité royale quand elle a méconnu les droits de la Bretagne, de même, avec la même fermeté, il se dressera contre les entreprises de la Révolution. La fermentation était grande ; l'esprit révolutionnaire soufflait à St-Pol comme ailleurs. Mais l'ascendant incontesté de Mgr de La Marche sur son clergé lui facilitait la tâche. Quand le décret du 27 novembre 1790 exigea le serment à la Constitution civile, il n'y eut, dans le diocèse de Léon, que 18 assermentés, contre 282 refus. Encore, sur ces 18, il y en avait 14 de l'ancien archidiaconé d'Ack, qui comprenait Brest et les environs, soit les paroisses les plus éloignées de l'Evêché, 4 de l'ancien archidiaconé d'Illy, qui comprenait les autres paroisses du Bas-Léon, et pas un seul de l'archidiaconé de Léon.

Le directoire départemental prend contre l'évêque un arrêté d'expulsion, 8 janvier 1791 ; l'Assemblée nationale le cite à comparaître à sa barre, 16 février : il devra être conduit sous escorte à Paris. On met la maréchaussée à ses trousses ; il échappe, et s'embarque pour l'Angleterre, où il arrive le 3 mars.

C'est là, à Londres, qu'il va passer les quinze dernières années de sa vie. Actif toujours, il gouverne de là-bas son diocèse d'abord ; puis, grâce à ses hautes relations et à la considération qui tout de suite s'attache à sa personne, il veille aux intérêts des émigrés, prêtres et laïcs ; il agit sur la presse pour orienter en leur faveur l'opinion publique qui, devant le grand courant d'émigration déterminé par le décret du 26 août 1792, n'est pas sans inquiétudes, sans préventions antipapistes ; il organise une Caisse de secours pour les émigrés ; il est « le Vincent de Paul de l'émigration ; » il est « l'Evêque des émigrés » aussi et reçoit du Vicaire apostolique de Londres pouvoirs ordinaires et extraordinaires sur les émigrés français ; il multiplie les œuvres, sacerdotales, cultuelles, scolaires, charitables ; il multiplie auprès des pouvoirs publics les interventions pour aplanir les difficultés que ne peut manquer de susciter l'afflux de tant de catholiques en pays anglican. Il n'est pas toujours heureux dans ses démarches : au printemps de 1800, on va jusqu'à proposer, à la Chambre des Communes, son expulsion du royaume. Il y a ici des détails douloureux à retenir sur la légendaire hospitalité de l'Angleterre pour nos prêtres : cette hospitalité n'a rien eu d'empressé, et tout n'y a pas été rose.

En août 1800, on apprend à Londres que des pourparlers sont engagés entre Bonaparte et Rome en vue du rétablissement du culte en France ; et le Pape, par Bref du 13 septembre, annonce officiellement aux évêques français l'ouverture des négociations. Grand émoi dans le monde de l'émigration, chez Mgr de La Marche surtout, qui est fervent royaliste, qui ne conçoit pas l'Eglise sans le trône, qui est en relations suivies avec le prétendant Louis XVIII et le comte d'Artois...

Pendant tout le cours des négociations, Rome garde le silence. Enfin le Concordat est signé le 15 juillet 1801. Il comporte une nouvelle circonscription des diocèses. Malgré les instances réitérées de Pie VII, Bonaparte a exigé la liquidation de tout l'ancien épiscopat, aussi bien de l'épiscopat fidèle que de l'épiscopat constitutionnel. Pas de « paix intérieure » sans cela, a-t-il dit. L'épiscopat constitutionnel s'exécute sans grande difficulté, et démissionne entre les mains du Premier Consul. Aux évêques fidèles le Pape adresse le Bref *Tam multa,* du 15 août 1801, qui leur demande de résigner leurs sièges, « pour la conservation de l'unité de l'Eglise et la restauration de l'Eglise catholique en France. » Un délai de dix jours est imparti aux prélats pour répondre (Bonaparte est pressé) ; le Pape spécifie qu'une réponse dilatoire sera considérée comme un refus de démissionner.

Le coup n'était pas imprévu, à Londres. On y avait déjà parlementé, avant la publication même du Bref. Quand celui-ci y parvient, en septembre 1801, l'épiscopat français était représenté, à Londres, par dix-neuf de ses membres. Cinq décident de résigner leurs sièges : les archevêques Boisgelin, d'Aix, et Cicé, de Bordeaux, les évêques Noë, de Lescar, Osmond, de Comminges, et Barral, de Troyes. Les quatorze autres (Dillon, archevêque de Narbonne, et treize évêques) refusent (lettre au Pape, du 27 septembre).

Une lettre de Boisgelin nous donne la physionomie de la réunion : — « L'évêque d'Arras (M. de Conzié), écrit-il, a dit que le roi serait rétabli dans un an, et qu'il balayerait et déposerait les nouveaux évêques et les enverrait mendier leur pain chez le Pape qui doit les nourrir. Ce furent ses propres termes dans notre première conférence... L'évêque d'Uzès (M. de Béthisy) a fait pour la soumission comme pour la promesse ; il préside à la distribution des mémoires anonymes et des calomnies. L'archevêque de Narbonne est ce qu'il a toujours été, un loyal courtisan. L'évêque de Léon (La Marche) *balança jusqu'au dernier moment ;* les évêques de Montpellier, Vannes et Nantes demandèrent du temps. Le malheur est qu'une politique mal entendue contredit sans cesse tous nos intérêts. La maxime est : Point de religion sans monarchie. La conséquence est : Point de démission, point d'acceptation. »

Ces quatorze évêques émigrés, avant d'écrire leur lettre collective du 27 septembre, avaient reçu cependant la nouvelle de la démission de leurs collègues restés en France. Ceux-ci, demeurés en contact avec leur peuple, n'ayant en vue que le bien des âmes, ayant partagé les souffrances de leurs ouailles, étaient mieux en mesure de juger les choses du point de vue surnaturel. Les émigrés (ceux d'Allemagne aussi, qui refusèrent comme ceux de Londres) furent plus accessibles à des considérations d'un autre ordre, et d'abord aux vues politiques de Louis XVIII qui multipliait les protestations au cardinal Maury, son agent à Rome, à l'évêque de Nancy, au comte d'Artois : — « Mes droits ne seront pas plus altérés par la faiblesse de Pie VII que ceux de Philippe le Bel ne le furent par la violence de Boniface VIII... Je protesterai comme roi, comme protecteur né de l'Eglise gallicane, et ma protestation, soutenue de celle des évêques, *produira, j'en suis sûr, un bon effet.* »

Le pauvre homme, même après qu'on l'aura rétabli sur le trône, quand durant des années il multipliera des tentatives opiniâtres pour substituer un nouveau Concordat à celui de 1801, c'est à celui-ci, à l'acte maudit de Bonaparte, qu'en fin de compte il sera trop heureux de revenir.

Aux quatorze « refusants » de Londres Pie VII fait un nouvel appel (Lettre du 11 nov.), qui leur est remis les premiers jours de janvier 1802. Ils s'obstinent, et répondent (5 février) qu'ils veulent être éclairés sur la nécessité dont leur parle le Pape, qu'ils veulent être mis en mesure de *juger cette nécessité par eux-mêmes,* car Dieu leur en demanderait compte un jour. — Quelques semaines après (en mars), nouveau Mémoire au Pape, signé des émigrés d'Allemagne et d'Angleterre, et étayé d'arguments tirés de l'Ecriture, de la Tradition, de la raison.

Dans le cours de cette année 1802, arrivent de France à Londres une série de nouvelles où les opposants croient découvrir la justification de leur refus : promulgation des Articles organiques, réintégration des constitutionnels sans rétractation, lettre du Légat déclarant que les détenteurs et acquéreurs des biens nationaux ne devront pas être inquiétés. Nouvelle lettre au Pape, rédigée par Mgr de La Marche sur la demande de ses confrères et qui n'est pas dépourvue d'insolence :

« C'est à un corps de près de 40 évêques, défenseurs de la foi et de l'unité (contre le Pape, sans doute ?), qui n'attendent dans l'exil et les souffrances que la mort qui doit les réunir à ceux de leurs collègues qui les ont devancés par un plus prompt et plus sanglant martyre, qu'*il appartient de prémunir les fidèles* (contre le Pape, toujours !) et de parler à Votre Sainteté le langage qu'ils ont emprunté des Pères de l'Eglise, des conciles et de vos plus illustres prédécesseurs. »

La lettre est datée du 15 mars 1803. Elle annonçait un Manifeste collectif qui parut en latin le 6 avril et fut traduit ensuite en français sous ce titre : *Réclamations canoniques et très respectueuses adressées à N. T. S. P. Pie VII, par la Providence divine Souverain Pontife, contre différents actes relatifs à l'Eglise gallicane.* Il était signé de 38 évêques, et fut suivi, l'année suivante, d'une *Déclaration sur les droits du Roi,* du 8 avril 1804, et d'une *Suite des Réclamations,* du 15 du même mois. On était en pleine polémique, d'évêques d'abord contre le Pape, et de simples prêtres aussi, dont le plus retentissant fut l'abbé Blanchard. Celui-ci, qui sera le docteur de la Petite Eglise, taxait nettement de schisme et d'hérésie la conduite de Pie VII signant le Concordat (brochures de 1802 et 1805). Il n'était pas le porte-parole officiel des évêques ; il ne parlait qu'en son propre nom ; mais les évêques commirent la faute de ne pas le désavouer : Mgr de La Marche répond (2 oct. 1805) à la question d'un de ses correspondants : — « Quant à l'ouvrage de M. Blanchard, vous pouvez assurer et m'en donner pour garant que nous ne l'avons ni approuvé ni désapprouvé. »

Toutefois ces évêques sont convenus entre eux, dès 1802, de prévenir le schisme en n'exerçant pas de juridiction. Mgr de La Marche (lettre du 4 sept. 1802) rappelle au clergé et aux fidèles de Léon qu'il les a autorisés à user des pouvoirs qu'a reçus du Pape et que conférera le nouvel évêque, « *attendu que nous les légitimions et les validions par notre consentement.* »

Quant aux prêtres constitutionnels, il croyait qu'on leur demanderait une rétractation et réparation en forme ; mais quel a été son « étonnement » en voyant le légat Caprara « défendre de leur demander autre chose que d'adhérer au Concordat et de reconnaître les évêques nommés par le Premier Consul ! » C'est pourquoi, vis-à-vis de ces gens-là, voici la règle pratique qu'il trace : Recevoir à bras ouverts ceux qui reconnaissent leurs erreurs, les confessent, les abjurent et donnent des marques de repentir ; — mais, quant aux autres (absous par Caprara), se comporter envers eux comme envers des pécheurs notoirement publics :

« *Nous vous défendons* de vous adresser à eux au tribunal de la Pénitence et de leur demander aucun autre Sacrement, hors le cas d'un vrai et pressant besoin. Mais il ne faut rien outrer. Lorsque vous saurez qu'ils sont absous de la peine extérieure que le pape Pie VI avait portée contre eux par ses censures, la défense qu'il avait faite de communiquer avec eux ne subsiste plus, et nous ne défendons cette communication que *dans les cas que nous venons d'exprimer* et dans ceux où il y aurait quelque danger de corruption. »

Ceci est bel et bien un acte de juridiction, et schismatique, puisque l'évêque dépossédé par le Pape pré-

tend interdire aux fidèles de recourir, pour la Confession et les autres Sacrements, au ministère de prêtres légitimement pourvus par son successeur.

M. Kerbiriou plaide pour lui la bonne foi. Nous voulons le croire. Il est mort pieusement, dans sa soixante-dix-huitième année, en 1806, avant que la compromission de ses « complices » se soit accentuée. C'est seulement en 1810, en effet, que la Petite Eglise issue des erreurs de Blanchard attira l'attention des Vicaires apostoliques d'Angleterre, qui se réunirent à Londres pour aviser aux moyens de l'étouffer ; et c'est en 1812 que Mgr Poynter, Vicaire apostolique de Londres, imposa, au nom du Pape, aux ecclésiastiques français résidant en Angleterre l'obligation, sous peine de privation de tout pouvoir, de signer une formule de communion avec le Saint-Siège.

Les restes de Mgr de La Marche ont été exhumés en 1866 et transférés en France, entourés d'honneur et de vénération partout où ils se sont arrêtés, à Boulogne, à Paris, à Morlaix, à Saint-Pol de Léon, où ils reposent à la cathédrale.

Une méthode d'éducation, par A. Auffray. — In-8 de 126 p., 5 f. — Procure des Œuvres et Missions de don Bosco, Paris, rue de Bagneux, 14.

« Fais-toi aimer si tu veux qu'on t'obéisse... Ne soyez pas des supérieurs, mais des pères... »

Pas de barrière entre l'élève et son maître, pas de loi des distances, pas de lignes parallèles où tous deux cheminent sans risque de se rencontrer. Pas de châtiments corporels ou irritants, pas d'humiliation publique : la grande punition sera le retrait de tout signe extérieur d'affection, pendant un jour, deux jours, trois jours : il ne sera, en règle générale, pas nécessaire d'attendre davantage, le délinquant sera revenu de lui-même. Compénétration des cœurs, esprit de famille, bonté toujours agissante, toujours penchée sur la faiblesse ou l'ignorance, miséricorde qui sait fermer les yeux, souci constant de l'enfant, qui fait prendre intérêt à sa santé, à ses parents, à ses besoins, à ses peines, à ses progrès, à ses joies, tendresse réelle et exprimée, surveillance continue mais maternelle... On pourrait continuer indéfiniment : l'amour est un mot qu'on redit toujours et qui n'a l'air jamais de se répéter ; et ses témoignages aussi se varient à l'infini...

Pourquoi l'amour ? Pour attirer la confiance, parce que, sans confiance, pas d'éducation. Le cœur de l'enfant doit être ouvert à son maître : c'est la confiance seule qui l'ouvrira.

C'est don Bosco qui parle tout le long de ce livre. Ou plutôt, c'est son exemple qui parle, car lui-même n'a jamais rédigé la méthode d'éducation qu'on lui a souvent demandée : — « Mon système ! disait-il. Mon système ! Mais si je ne le connais pas moi-même ! Je n'ai eu qu'un mérite, celui d'aller de l'avant selon l'inspiration du Seigneur et des circonstances. »

Il n'a rien inventé. A-t-on à inventer après l'Evangile ? L'auteur lui-même ajoute à son livre un chapitre qu'il intitule *Nil novi sub sole* et qui est fait tout entier en effet de textes de l'Evangile, de S. Paul, des grands éducateurs chrétiens, S. Benoît, S. Anselme, S. François de Sales, Fénelon, Newman, Dupanloup, — et Castelnau : « Jeunes gens qui vous destinez à la carrière des armes..., croyez-moi, si vous ne vous sentez pas capables d'aimer d'un amour vrai, sincère, profond, le petit soldat qui sera demain sous vos ordres, si vous ne consentez pas à vous pencher sur lui comme un grand frère mieux avantagé vers un cadet plus faible, et à l'aimer d'amour en somme, passez : votre vocation n'est pas là. »

Difficile ? Oui, très difficile. La dificulté ne vient pas de l'enfant, qui ne demande qu'à apporter sa bonne volonté. La difficulté vient du maître : pour se faire aimer comme on doit l'être, aimer d'un amour qui ne repose pas sur la gâterie et qui ne devienne jamais une entrave pour l'œuvre d'éducation, il faudrait être des dieux, — ou s'en rapprocher autant que possible, être des saints. Et c'est bien là le mot de toute éducation, aussi bien dans la famille qu'au collège. Nombreux sont les parents qui en ont conscience et que ce sentiment de leur devoir d'éducateurs excite à devenir meilleurs.

C'est un beau livre. C'est un livre qui doit devenir classique. C'est le Manuel pratique de l'éducateur. Ce ne sont pas des théories ; ce sont des tableaux de vie, d'une vie que l'on sent qui a été vécue par l'auteur. Songez que toutes ces pages ont paru au cours de ces deux dernières années dans le *Bulletin Salésien*, une revue au titre bien modeste (il y a tant de *Bulletins* de ce genre !), mais qui tient beaucoup plus que n'annonce son titre, et où vous trouverez, comme vous voyez, les plus féconds thèmes de méditation, avec la plus belle variété de traits à l'appui, des traits cueillis à travers les maisons salésiennes des deux mondes et illustrés de nombreux portraits de groupes d'enfants. C'est le P. Auffray qui est le grand rédacteur du *Bulletin*, comme aussi de cette *Chronique du Patronage Saint-Pierre* (276, rue des Pyrénées, Paris XX^{e}) que nous avons eu souvent l'occasion de recommander ici et de signaler comme la reine vraiment des Chroniques de ce genre.

Le P. Auffray a réparti ce qu'il avait à dire sur sept chapitres : *Le système préventif en éducation ; De la liberté en éducation :* évidemment, comme disait Cavour, « avec l'état de siège tout âne est capable de gouverner ; » *De la joie en éducation ; De l'autorité en éducation ; De la piété en éducation ; Péché originel et éducation ; Nil novi sub sole.*

La joie était pour don Bosco une des grandes vertus éducatrices. Jeune séminariste, il avait fondé avec quelques amis une « Confrérie de la joie. » Il veut que tous ses enfants baignent dans une atmosphère permanente de joie. A la joie il demande d'épanouir les âmes, de balayer l'ennui, de faire passer un frisson de vie à travers l'organisme, d'aider au travail de l'intelligence, suivant cette réflexion d'un de nos bons écrivains : « Vous dites : on n'apprend pas en s'amusant ; et moi je réponds : on n'apprend qu'en s'amusant ; l'art d'enseigner n'est que l'art d'éveiller la curiosité des jeunes âmes pour la satisfaire ensuite, et la curiosité n'est vive et saine que dans les esprits heureux... » Il la veut surtout comme génératrice de confiance : la tristesse va de pair avec la défiance ; la joie amène la confiance, et réciproquement la confiance multiplie la joie. Même les renvois doivent se faire joliment : « Cher petit, je ne puis te garder ; tu me gâterais mes autres brebis. Mais c'est un ami que tu laisses ici. Rappelle-le toi et reviens te jeter sur son cœur aux heures méchantes de la vie. » Et en fait, les enfants ainsi congédiés demeurent toujours attachés aux maisons salésiennes et reviennent voir les Pères ; souvent aussi ils se ressaisissent et parfois même deviennent de fameux chrétiens.

J'oubliais de dire que tout cela se présente sous une forme extérieure digne de si belles choses : papier alfa, caractères spéciaux, mise en pages aérée, une héliogravure magnifique sur le seuil (portrait de don Bosco), une couverture d'un clair tendre et chaud qui à l'étalage ne peut manquer d'aguicher l'œil... Rien n'est à négliger de ce qui peut contribuer à la gloire de Dieu ; et ces menues attentions extérieures y contribueront.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 3 septembris 1924.

EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNÉE (5e SÉRIE) — N° 37 — 11 SEPTEMBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

SOMMAIRE

I. Bibliographie de Pascal. — II. Pascal et Newton. — III. Pascal et l'apologétique. — IV. Pascal et S. Ignace. — V. Jansénistes d'Anjou ; dom Gerberon ; journaux et pamphlets au XVIIe siècle ; Bossuet ; Fénelon. — VI. Le berceau de la distinction janséniste du fait et du droit. — VII. Etude et vie intérieure ; éclectisme de théologiens ; la France nation musulmane ; Ronsard apologiste ; examen de conscience d'enfant ; suivre Dieu toujours.

I. — Le Cahier IV des *Archives de Philosophie* (sur cette publication, voir *Ami* 1923, p. 190, et 1924, p. 46) est tout entier donné à un **Essai bibliographique des** PENSÉES **de Pascal,** œuvre de M. Albert Maire, bibliothécaire honoraire de la Sorbonne (in-8 raisin de 212 p., Paris, Beauchesne). Ce n'est pas un travail improvisé : M. Maire l'a commencé dès 1884. Ce n'est pas non plus un travail complet : M. Maire se propose de l'étendre à tout l'ensemble des Œuvres de Pascal. L'achèvera-t-il jamais ? Mais y a-t-il jamais quoi que ce soit d'achevé en fait de bibliographie ? Tant qu'il y aura des hommes, et qui écriront, la bibliographie sera en état de croissance. Tel qu'il est, l'*Essai* de M. Maire constitue un trésor inestimable, et sera désormais aux mains de quiconque voudra être au courant de la littérature pascalienne.

On y trouvera la nomenclature d'abord des *Editions du* XVIIe *siècle,* au nombre de plus de trente (en y comprenant les quelques éditions du *Discours* de Filleau de la Chaise *sur les* PENSÉES), avec description minutieuse de chacune ; — éditions ensuite *du* XVIIIe *siècle,* vingt-six ; — éditions *du* XIXe *siècle,* environ quarante-cinq antérieures à la célèbre édition des *Pensées, Fragments et Lettres* « publiés pour la première fois, conformément aux mss. originaux en grande partie inédits, » par Prosper Faugère, en 1844, en 2 vol. in-8 (seconde édition, revue et corrigée, 1897, Leroux) ; éditions innombrables ensuite ; éditions aussi de *Choix et Extraits des* PENSÉES ;

Traductions : allemandes (la 1re en 1710, puis 1777, 1793, etc.), anglaises (en 1688, 1704, 1727, 1741, 1749, 1751, etc.), danoises (la 1re en 1866), espagnoles (Madrid 1805), hollandaises (dès 1686), italiennes (Turin 1767, traduction de l'abbé Gauchat, dirigée contre la critique du Signor Voltaire ; autres traductions à Vicence, 1784, à Venise, 1821, etc.), magyares (en 1890), polonaises (la 1re en 1780), russes (la 1re en 1784) ;

Bibliographie ensuite des *Comptes rendus* des éditions du XVIIe siècle et des siècles suivants ;

Bibliographie enfin des travaux divers publiés en toutes langues sur ou autour de Pascal : il y a là une liste extrêmement riche, qui remplit 85 pages du travail de M. Maire. C'est ici surtout que M. Maire a eu conscience sans doute de demeurer incomplet. Evidemment il ne pouvait tout énumérer ; il y avait un choix à faire. Mais personne n'était mieux que lui à même d'y réussir ; et tous les pascalisants lui en garderont reconnaissance.

II. — Le tricentenaire de la naissance de Pascal l'an dernier a inspiré quantité de travaux ; et la série n'est pas close. On en a signalé ici un certain nombre : *Ami* 1923, pp. 321-328, 385-397, 465-477, 538-541, 609-612. En voici un qui est postérieur à la célébration des fêtes du tricentenaire *(Revue de Paris,* 15 nov. 1923) et dont nous voulons dire un mot, ne fût-ce qu'à raison de son signataire même, M. Paul Painlevé, l'ancien collaborateur d'Henri Poincaré, le contradicteur d'Einstein, l'homme qui présida jadis l'Académie des Sciences respectueuse et qui depuis a préféré présider autre chose aussi peu académique que possible.

M. Painlevé donc s'est demandé « *pourquoi Pascal n'a pas devancé Newton.* » Pourquoi ? Il l'aurait pu. Il a été au moment de réaliser les découvertes qui avant la fin du siècle devaient immortaliser Newton [1]. Sa théorie des combinaisons et des triangles arithmétiques le mène à un pas du binôme de Newton. Son analyse différentielle de courbes particulières est si sûre, si parfaite de méthode et de langage, qu'il lui suffirait de donner une forme générale aux questions qu'il s'est posées pour obtenir la réponse sans nouvel effort et créer le calcul infinitésimal. Quand la conversation d'un bel esprit l'amène à méditer sur les probabilités, non seulement il résout aisément les problèmes précis qu'il rencontre, mais il pressent la portée du nouveau calcul. Si le hasard intervient dans certains phénomènes et si nous en embrassons un nombre *très grand,* les hasards particuliers se contrarient et s'annulent, à une erreur négligeable près : lors donc que nos sens ne perçoivent que *le phénomène d'ensemble,* on peut dire que ce phénomène obéit à une loi simple et précise, puisque le hasard s'en trouve éliminé d'autant plus parfaitement que sont plus nombreux les phénomènes imperceptibles qui composent le phénomène résultant. C'est sur cette idée fondamentale que repose la *Physique statistique,* qui constitue aujourd'hui une des branches essentielles de la science.

[1] Les *Philosophiæ naturalis principia mathematica* de Newton ont paru à Londres en 1687 ; son *Traité d'optique,* en 1704 ; son *Arithmétique universelle,* en 1707 ; sa *Methodus differentialis,* en 1711 ; etc. — Né 1642, † 1727.

Mais, si Pascal est arrivé ainsi au bord d'un champ plus vaste de découvertes, pourquoi n'a-t-il pas fait le dernier pas ? S'il lui suffisait, pour devancer Newton et Leibniz, de généraliser les problèmes qu'il a résolus, pourquoi lui, l'esprit synthétique par excellence, lui qui à seize ans dominait d'un point de vue si élevé la théorie des coniques, pourquoi s'est-il arrêté devant un effort si naturel ? Puisqu'il était maître, au fond, des règles du calcul infinitésimal, maître également des principes de la Mécanique alors connus, pourquoi n'a-t-il pas appliqué cette maîtrise au problème le plus grandiose que le *cosmos* posait aux hommes de son temps, au système de Copernic et aux lois de Kepler ?

M. Painlevé, naturellement, impute la chose à l'ascétisme de Pascal (comme avait déjà fait Voltaire). C'est, dit-il, « que le savant n'est chez Pascal qu'une des faces de la personnalité, qu'il est avant tout un des plus hauts lyriques de l'anxiété humaine et que sa grande âme tourmentée a poursuivi, hors de la science, la recherche des certitudes absolues dont elle avait soif » :

> C'est à trente ans, en pleine gloire, en pleine invention scientifique, alors qu'il vit dans le siècle et prend part aux plaisirs du monde, que Pascal est brusquement envahi d'une sorte de lumière intérieure qui lui montre la vanité de toutes les choses auxquelles il s'est attaché jusque-là. En regardant « l'univers muet et l'homme égaré dans ce coin de l'univers (c'est Pascal qui parle), sans savoir ce qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, » il entre en effroi « comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte effroyable et qui se réveillerait sans connaître où il est, sans moyen d'en sortir. » — Où trouver un appui contre un tel désespoir ?...
>
> Lutte douloureuse qui dure des mois, où il est suspendu comme dans le vide « entre le monde que son pied repousse et Dieu qui ne l'appelle pas encore. » Lutte qui se termine en cette nuit d'extase du 23 novembre 1654 où le Christ aux bras étroits de Jansénius le prend tout entier [1]...

Or, 1° c'est de la seconde moitié de 1654, donc de ses mois de plus grande angoisse, que datent le *Traité du triangle arithmétique,* le *Traité des ordres numériques,* etc., etc., ainsi que sa correspondance avec Fermat sur la probabilité et la règle des partis, cf. *Ami* 1923, p. 390 : M. Painlevé est brouillé avec les dates : l'angoisse de Pascal n'a pas été le moins du monde une gêne pour son cerveau ; — et 2° cette angoisse n'était point du tout ce que M. Painlevé imagine, l'angoisse d'un homme qui s'effraye de ne rien savoir du problème de son origine et de sa fin : Pascal n'a jamais été troublé dans la sérénité de sa foi ; Pascal a toujours su d'où il venait et où il allait ; son angoisse était une angoisse de sentiment. C'était une grâce de « sentiment » qu'il implorait (*Ami* 1923, p. 389), la grâce de sentir Dieu comme il l'avait senti autrefois, et de trouver dans ce sentiment divin le courage dont il avait besoin pour mener à bien son entreprise apologétique. — Car 3° si ce n'est pas pour lui-même qu'il a l'angoisse de la foi, il l'a pour son prochain ; l'infortune de tant d'incroyants ou d'ignorants l'émeut de brûlante compassion, la soif de l'apostolat le dévore : tel S. Paul à travers les rues d'Athènes : *Incitabatur spiritus ejus in ipso, videns idololatriæ deditam civitatem.*

Sur quoi M. Painlevé de s'écrier : — « Dès lors, Pascal déserte *l'esprit* pour *la charité,* laquelle dépasse l'esprit autant que celui-ci dépasse le corps. Rien ne vaut que de se fondre en Dieu par l'amour. Auprès du problème de notre destinée, quelle vanité que ceux dont s'amuse la curiosité scientifique ! » — Oui, Dieu avant tout ; et le prochain en Dieu. Il n'y a pas d'amour de Dieu authentique sans amour du prochain : l'amour du prochain est le signe auquel le Maître a prophétisé qu'on reconnaîtra toujours les siens, *in hoc cognoscent omnes*... Et réciproquement, il n'y a pas d'amour solide du prochain sans amour de Dieu : une charité qui prétend s'alimenter à une source autre que l'amour de Dieu, une philanthropie qui ne s'inspire que de la « religion de l'humanité, » ne va pas loin. Pascal a été une âme de la plus tendre charité. Nous avons dit l'an dernier l'histoire de sa pauvresse, si caractéristique, l'histoire aussi du pauvre qu'il voulait qu'on installât dans sa chambre de malade, afin que, ne pouvant communier à Jésus-Christ dans son Eucharistie (à cause de sa maladie même), il pût communier au moins avec le Christ dans la personne de ses pauvres.

Et quand Dieu est à sa place dans une âme, tout y trouve place après lui, et s'y meut et s'y développe en toute harmonie et avec une fécondité toute nouvelle. Ce n'est pas l'amour de Dieu qui nous donne du génie ; mais c'est lui qui, en mettant l'ordre chez nous, nous aide à utiliser, à féconder au centuple les dons naturels reçus de Dieu au jour de notre création, tous les dons de Dieu, sans exception : rien n'est vain de ce qui se fait pour Dieu, pas plus les merveilles du génie scientifique que les humbles travaux du plus simple artisan. C'est au cours des années qui ont suivi la nuit illuminatrice de novembre 1654, au cours de ces années que M. Painlevé suppose stérilisées par la mystique, c'est alors que Pascal jette les bases du calcul de l'infini, formule le principe de l'analyse infinitésimale, découvre la solution complète du problème de la roulette ou de la cycloïde, posé par le P. Mersenne en 1628 et que personne encore n'avait pu résoudre, solution qui, avec les démonstrations dont elle est accompagnée, fait de lui le précurseur immédiat, ou, pour mieux dire, le véritable créateur du calcul intégral. C'est en lisant Pascal que Leibniz (né 1646), venu, à vingt-cinq ans, poursuivre ses études à Paris (dix ans après la mort de Pascal), arriva à la conception précise de la différentielle ; et les formules mêmes du calcul infinitésimal sont nées des annotations mises par Leibniz à une copie du manuscrit de Pascal, où, disait-il, il puisa la lumière : *subito lucem hausi.*

[1] On perçoit dans ces lignes de M. Painlevé comme un écho de la vieille légende romantique d'un Pascal sceptique luttant contre ses doutes et se forçant lui-même à croire dans la violence du désespoir. Ce n'est pas contre la foi que Pascal a eu des doutes ; c'est contre la raison.

Pascal serait-il allé plus loin dans ses découvertes s'il n'avait été absorbé par des travaux d'un ordre autre que le scientifique ? Nous n'en savons absolument rien ; et tout nous porte à croire le contraire. La science n'est pas le tout de l'homme. Aucun savant authentique n'a fait de la science le tout de sa vie. Leibniz et Newton eux-mêmes en sont des preuves éclatantes. Il faut autre chose que la science pour assurer la santé et la fécondité de l'âme humaine ; et les plus grands noms de notre XIXe siècle, Ampère, Cauchy, Gauss, Fresnel, Foucault, J.-B. Dumas, etc., ont cherché et trouvé, dans les œuvres de charité, dans les pensées de la piété chrétienne, ce que ne leur donnait pas le culte seul de la science.

Dire que Pascal jugeait la science inutile ; qu'il jugeait inutile d'approfondir Copernic et Kepler ; lui prêter cette idée, que « les secrets de la nature ne nous regardent pas et que nous n'avons que faire de les connaître, » c'est de la haute fantaisie. Encore moins a-t-il jugé la science dangereuse. Il n'aimait pas Descartes, mais pour d'autres raisons, et fort bonnes, dont nous avons parlé l'an dernier ; il le blâmait de n'employer Dieu qu'à donner une chiquenaude au monde : tout bon chrétien, qui croit à la Providence, en fait autant. M. Painlevé lui prête même la crainte que la science, que les trop vastes problèmes, sous prétexte qu'ils donnent l'illusion de toucher aux causes premières, ne nous induisent en péril d'athéisme : — « Au delà de Descartes, il (Pascal) entrevoit déjà l'astronome fier de sa science qui, un siècle et demi plus tard, interrogé sur Dieu, répondra qu'il n'a pas eu besoin de cette hypothèse. »

Cet astronome, c'est Laplace, † 1827. Laplace est mort fort pieusement, en son hôtel de la rue du Bac, muni de tous les secours de la religion, assisté de son curé (paroisse des Missions Etrangères) et du curé d'Arcueil, qu'il avait fait mander lui-même. Le mot qu'on lui prête n'est pas d'une authenticité incontestable ; et en tous cas, il n'a pas nécessairement le sens qu'on lui attribue. Voici l'anecdote. Bonaparte, son collègue à l'Institut, à qui il avait fait hommage de son *Système du monde,* lui aurait dit un jour :

— « Newton, dans son livre, a parlé de Dieu. J'ai lu le vôtre, je n'y ai pas trouvé le nom de Dieu.

— « Citoyen Premier Consul, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse. »

Laplace, à cette date, n'était certainement pas chrétien ; mais il n'était pas matérialiste non plus. Très pauvre caractère, sans indépendance, sans consistance, toujours à l'affût de la faveur et de la gloriole, il a laissé d'abord, par vanité sans doute, l'anecdote courir le monde, sauf à la démentir plus tard (comme il l'a fait en effet) si les temps devenaient impropices à l'athéisme. Mais son mot même est tout à fait susceptible d'une interprétation qui n'aurait rien d'athée. Voici.

Newton, émerveillé et effrayé tout ensemble des évolutions de tous ces mondes, s'était demandé si une intervention extraordinaire de Dieu ne serait pas nécessaire de temps à autre pour prévenir un heurt, une confusion entre les rouages de cette immense horloge.

Or, un des mérites de la théorie de Laplace, c'est d'avoir mis en lumière la perfection de l'organisation du système du monde, et comment cette horloge est assez bien montée pour n'avoir besoin jamais d'être remontée.

Et ainsi, ce qu'il aurait qualifié « hypothèse, » ce serait non pas l'existence même de Dieu, mais cette intervention extraordinaire de Dieu que Newton appelait à son secours.

C'est à cette exégèse que s'arrêtent deux illustres savants du XIXe siècle : l'un, une des gloires de la science catholique allemande, Mgr Haffner (évêque de Mayence, † 1899), dans son *Das Ignoramus und Ignorabimus der neueren Naturforschung* (1887) : — « Dieu, dit-il, n'est pas le principe immédiat des phénomènes naturels. Il n'est pas non plus directement l'objet des sciences de la nature... Et par conséquent, mis à part le sens fâcheux qu'on a pu y attacher, Laplace était tout à fait en droit de dire : *J'ai exploré le ciel et la terre, et n'y ai pas trouvé Dieu,* tout comme Vogt peut dire qu'il n'a nulle part encore rencontré l'âme et la force vitale dans sa loupe ; » — l'autre, le grand et profondément religieux astronome russe Mädler : — « La réponse de Laplace, dit-il, est tout à fait juste ; car, nous non plus, nous n'avons pas besoin de l'hypothèse d'un Dieu qui vienne améliorer et corriger son œuvre, et nous n'en aurons jamais besoin. L'univers est une horloge, mais ce n'est pas une de ces horloges où l'on a besoin de recourir à l'horloger pour faire marcher ce qui ne veut plus aller... »

Pascal est mort à trente-neuf ans. Songez que, parmi ses pairs, ce n'est qu'à quarante-et-un ans que Descartes formula sa géométrie analytique (1637), et à quarante-quatre (1686) que Newton découvrira la loi de la gravitation ! Pascal a été toute sa vie malade, torturé d'affreux maux de tête, rançon de son génie sans doute. La postérité est en émerveillement devant une telle activité dans un corps si fragile ; et il faut qu'un Painlevé vienne incriminer cette « foi mystique » qui, dit-il, « a retenu et restreint son imagination scientifique. » Et quand ce serait, les *Pensées* et autres fragments « mystiques » valent bien tous les algorithmes du monde et ont été, pour l'humanité, d'un secours d'un tout autre ordre, et autrement élevé.

On n'en croit pas ses yeux quand on voit M. Painlevé établir un parallèle et trouver qu'il n'y a point tant de différence entre l'amour de Dieu chez Pascal et le nirvâna bouddhique, entre Pascal et Nietzsche :

> Cet équilibre sans fin au-dessus des passions, où toutes se fondent en une seule, l'amour de Dieu, ce repos sublime que la vie ne trouble plus, mais si désincarné, si détaché de tout lien terrestre, est-il à ce point différent de la *divine mort* « où tout rentre et s'efface » qu'ont chantée nos poètes stoïciens, ou de ce Nirvâna sans désir auquel de l'autre côté de la terre aspirent

les ascètes sacrés ? Entre les paroles de Pascal à Jésus qui lui parle et le silence hautain que Vigny oppose au silence éternel de la Divinité, y a-t-il antinomie ou affinité ? Et si je ne craignais d'inquiéter certaines âmes, j'ajouterais qu'entre les effusions du *Mémorial* et l'*Ecce homo* du grand négateur, du surhomme nietzchéen dont la raison tremble déjà au bord de l'abîme, il existe je ne sais quelle étrange et saisissante parenté verbale...

Pascal a dit : « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde : il ne faut pas dormir pendant ce temps-là. » Ce cri, un des plus beaux que la contemplation de la Passion ait arrachés à âme chrétienne, que croyez-vous qu'il évoque, selon M. Painlevé, « dans l'âme du philosophe »...? *Le calvaire indéfini de l'évolution humaine !*

III. — Nouveautés sur Pascal : **Le Réalisme de Pascal**, par le P. Lahorgue, S. J. (in-8 de VIII-317 p., 20 f., Beauchesne) ; — **Pascal et le problème de la croyance**, par Antoine Malvy, S. J. (in-16 de 114 p., 4 f. 50, Beauchesne) ; — *La Dialectique des* PENSÉES, par Auguste Valensin, S. J., *Etudes* du 5 avril 1924.

Le *réalisme* de Pascal : un titre excellent, et qui tout de suite nous montre Pascal sous un de ses aspects les plus caractéristiques. Pascal « est un physicien ; il a un sens très vif du réel et du concret, » notait déjà feu Boutroux *(Revue des Cours et Conférences,* 24 mars 1898). Il n'aime pas à se mouvoir dans l'abstrait. Il n'est pas de ces philosophes qui commencent par décomposer les choses en leurs éléments, pour considérer ensuite ces éléments à part et les combiner suivant les lois de l'intelligence de manière à en former des touts qui se rapprochent plus ou moins de la réalité. Pascal est l'homme du raisonnement intuitif et direct qui, depuis le point de départ jusqu'à l'arrivée, contemple une réalité précise, géométrique ou physique. Pascal s'attache au concret ; et là est, pour une bonne part, le secret de son emprise sur les âmes. Une éloquence qui se meut dans l'abstrait n'est pas conquérante. Ceux de nos confrères qui ont la pratique de la prédication le savent, par expérience ; et les autres peuvent le savoir par l'Evangile.

Voilà pourquoi, quand il étudie l'homme, Pascal a le sentiment qu'il faut, non pas le disséquer, comme font les psychologues de laboratoire, mais le prendre tout entier, si l'on veut le voir tel qu'il est. — « La philosophie ne vaut pas une heure de peine, » a-t-il dit : entendez la philosophie de Descartes, celle qui se donne pour tâche de décomposer les rouages de l'univers, de reconstruire la machine... « Toute la science des choses extérieures ne me consolera pas au temps de l'affliction »... « Qui suis-je ? D'où est-ce que je viens ? Où est-ce que je vais ? »

« Ce corps dont les moindres impressions ont une telle importance pour moi que rien ne peut réussir à me rendre heureux si seulement j'ai mal aux dents, et qui, en même temps, me paraît parfois aussi distinct de moi que ma maison ou mon vêtement : ce corps de chair, objet de mon amour et de ma haine, qu'est-il dans l'univers, et est-ce moi ? » Qu'il est chétif ! qu'il est ridicule en sa petitesse, en sa faiblesse ! comme il est vrai de dire qu'il n'est rien, mais vrai de dire aussi, par un autre sens, qu'il est tellement extraordinaire en sa grandeur qu'il est lui-même « un colosse, un monde, ou plutôt un tout » par rapport à quoi tous nos univers ne sont rien !

« Et moi, moi qui pense mon corps et tout le reste, que suis-je donc par cette partie de moi qui domine l'espace ? ou plutôt qui le contient, puisque la multitude des astres, si loin qu'elle s'étende, ma pensée l'embrasse ! » Par la pensée, je pèse le soleil, je détourne les torrents, je fais reculer la mer... Quelle grande chose que l'esprit de l'homme !... Grande ? O la pauvre petite chose que ce merveilleux esprit ! Il arrête les fleuves ; mais pour l'arrêter, lui, « pour empêcher ses pensées, il ne faut que le bruit d'une girouette... » Cette incomparable raison, si ferme en sa maîtrise, qu'une mouche bourdonne, et la voilà hors des gonds ! Vous voulez que ce grand philosophe puisse penser : chassez cet animal qui tient son intelligence en échec... « Quel plaisant dieu que voilà ! » Et même quand elle fonctionne normalement, cette pensée, que de tourments dont elle devient la source !

Mais ces tourments, ces incertitudes, ces angoisses, il y a un moyen bien simple d'y échapper : c'est de renoncer à penser. Car, qu'est-ce qui m'empêche d'y renoncer ? Qu'est-ce qui me force à penser, c'est-à-dire à faire consciemment usage de ma raison ? Rien, absolument rien. Si j'use de ma raison, c'est parce que je le veux. Si je ne le veux pas, je ne pense pas. Il est vrai que faire la grève de la pensée, ce serait se condamner à mourir de faim, de froid, de silence et de solitude, et qu' « on ne sort de la raison que pour entrer dans la folie. » Mais toujours est-il que la pensée, quant à son exercice, dépend de la volonté : son jeu, et le déclenchement de ce jeu restent liés perpétuellement au maintien d'une décision qui n'émane pas d'elle, mais *du fonds même et du tréfonds de ma nature*. Nommé l'intelligence et la volonté, il n'y a plus rien, dans l'homme, qui soit au delà. Que cette volonté me dise donc son secret : pourquoi elle est faite, où elle tend...

« Que suis-je, enfin, par cette volonté dont je sens que je puis bien diriger le courant, mais dont la source m'échappe comme si elle était à l'infini ? en sorte que je me sens libre de vouloir ceci ou cela, mais non pas de vouloir ; et qui s'impose avec ce caractère étrange : si haut que j'élève mon choix, son flot le dépasse... »

L'enfant élève son choix à la possession d'un cheval de bois ou d'une poupée ; l'homme mûr, à des choses qui, dès qu'il les touche, ne lui semblent pas moins vaines. Nous nous surprenons à croire, dit le P. Valensin, que si nous obtenions ceci ou cela, nous serions satisfaits à jamais et affranchis de tout désir ultérieur. Erreur. Le cercle qui entoure la volonté s'élargit à mesure qu'elle se déploie pour le remplir ; le but recule ; l'horizon garde ses distances. Le fini m'attire, et en même temps il est incapable de m'arrêter. C'est donc que la force d'attraction qui semble émaner de lui n'est point

véritablement en lui, mais est extérieure à lui, au delà de lui. Enfermez un oiseau dans une prison de verre : il se butera partout au cristal : en conclurez-vous que c'est ce cristal qui l'attire ? Non, puisqu'il voudrait au contraire le traverser. Ce qui l'attire, c'est la lumière que le cristal laisse filtrer, et le paysage qui se peint derrière. De même la volonté : elle brise toutes les prisons de cristal ; elle est faite pour quelque chose qui est plus que tout ce qui est fini ; elle est faite pour l'infini. Et cet infini, supérieur à tout le fini, il n'a qu'un nom en philosophie : c'est Dieu. — « Tu nous as faits pour toi, ô mon Dieu, disait Augustin, et notre âme est agitée jusqu'à ce qu'elle trouve son repos en toi. »

Voilà le mot de l'énigme : — « J'ai besoin d'en avoir le cœur net, dit Pascal... Je veux tirer au clair ce que je suis, ce que je veux, ce que je vaux. »

Ce qu'il est, le voilà : une aspiration vers Dieu, — non vers le Dieu des philosophes, non vers ce Dieu qui est abstrait, qui est un Dieu pour l'esprit, une thèse, une « idée, » — mais vers un Dieu réel, vivant, un Dieu qui me soit « quelqu'un, »

« le Dieu des chrétiens,... un Dieu d'amour et de consolation, un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède, un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme, qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même. »

Le P. Lahorgue est mort avant d'avoir revu les dernières épreuves de son travail. Il était missionnaire à Madagascar. Il était un fervent de Pascal. On sent dans ces pages le fruit de toute une vie. C'est un apôtre qui parle d'un apôtre. A travers Pascal, ce sont les âmes qu'il veut atteindre. N'est-ce pas ainsi que Pascal veut être étudié, puisque c'est ainsi qu'il a conçu son œuvre ? Le P. Lahorgue a groupé les fragments de Pascal autour des principes généraux de sa philosophie. Il a écrit une Somme des Opuscules et des Pensées. Le sous-titre nous dit l'envergure de son plan : *Essai de Synthèse philosophique, apologétique et mystique.* — Synthèse *philosophique* d'abord : les lois générales du monde (1° l'exemplarisme, 2° les proportions, 3° la finalité et l'amour : Pascal et Descartes : le Dieu de Descartes, cause efficiente ; le Dieu de Pascal, charité et cause finale) ; la nature humaine ; la connaissance naturelle ; la société et la politique (le royaume de la charité, le royaume de la force ; réalisme et positivisme) ; le réalisme en philosophie (1° dans l'étude de l'homme, 2° dans le règlement de notre activité). — Synthèse *apologétique :* possibilité et moyens de connaître Dieu ; Jésus-Christ, véritable Dieu des hommes ; les preuves de Jésus-Christ (preuves objectives : l'Ecriture : figures et prophéties ; miracles) ; les étapes de la foi, 1° chez l'incrédule savant, 2° chez les simples : pourquoi les arguments moraux font impression sur tous ; la sainteté de l'Eglise, grand motif de crédibilité des simples... — Synthèse *mystique :* entendre ici mystique au sens très large où l'on appelle de ce nom celui qui vit dans l'ordre de la grâce, qui cherche, par la prière et la mortification, à mériter la faveur des consolations, à goûter la douceur de vivre dans la présence habituelle de Dieu, qui se rend attentif aux moindres impulsions du Saint-Esprit. C'est en ce sens que le P. Lahorgue range Pascal parmi les mystiques et nous dit comment il entendait la présence de Dieu, par quelles voies d'oraison et d'ascèse il l'expérimentait, et comment il est devenu le « pénitent réjoui » dont s'accommodait M. Singlin, au témoignage de sa sœur Jacqueline.

Le P. Malvy limite son étude à un seul des nombreux problèmes que pose la philosophie de Pascal : le problème de la croyance. Ce problème, ce n'est pas Pascal qui l'a posé le premier ; mais il est « le premier qui l'ait transporté au grand jour, » hors de l'Ecole, non pour le laïciser, non pour en faire un objet d'étude philosophique et de recherche scientifique, comme on fait aujourd'hui, mais pour l'installer au cœur même de son apologétique, qui n'est point du tout une étude de psychologie religieuse avant l'heure, mais l'effort de son âme pour « aller chercher loin d'elle, dans le doute ou l'indifférence, ceux qu'elle voulait amener aux tranquilles certitudes de sa foi, » à ce qui est le but de l'Apologie : l'humiliation de la raison devant la religion révélée.

Et c'est parce que cette recherche se faisait passionnée, brûlante, tout animée de la dialectique de l'amour, c'est pour cela que ceux de nos contemporains qui se trouvent las de la recherche scientifique, après lui avoir demandé peut-être plus qu'elle n'a jamais promis, reviennent d'instinct à Pascal et lui prêtent volontiers leurs propres inquiétudes. — « De tous les grands écrivains du XVII^e^ siècle, remarquait il y a une vingtaine d'années V. Giraud, c'est assurément l'auteur des *Pensées* qui nous émeut et nous attire le plus, nous, hommes des premières années du XX^e^ siècle. »

C'est ce qui explique que ce vocable de croyance, jadis synonyme de foi, soit devenu de plus en plus envahissant en philosophie et s'applique à toutes sortes d'objets : il y a, outre la croyance religieuse, la croyance historique, la croyance morale, la croyance vulgaire au monde extérieur, aux premiers principes, aux lois de la nature : autant de sortes d'assentiments dont le seul caractère commun est qu'ils échappent (à des titres très divers, il est vrai) à la rigueur de la preuve logique. Le P. Malvy ne s'interdit pas de s'étendre, à l'occasion, à ces divers cas d'adhésion intellectuelle ; mais c'est à la croyance religieuse surtout qu'il s'attache, et elle occupe dans son étude la même place centrale que dans les *Pensées.*

Les *Pensées* nous livrent, — dans son élan natif, préservé par un bienheureux état d'inachèvement de la trop belle rhétorique où elle se fût composée, — une Apologie de la religion chrétienne, une apologie non spéculative, mais pratique, écrite en esprit de foi et en ardeur de charité, non pour porter seulement la conviction dans l'esprit du lec-

teur, mais pour ébranler toute l'âme, pour la réduire au point où elle s'ouvrira à la grâce de Dieu. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour entendre Pascal. C'est de ce point de vue que l'entend le P. Malvy, que l'entendait l'an dernier M. Maritain dans un magnifique travail sur *Pascal apologiste (Revue hebdom.*, 14 juillet).

En matière pratique, c'est à la fin que tout est suspendu. Quelle fin se propose Pascal ? Un terme divin : non pas une conviction d'ordre humain, mais la vertu de foi, qui nous fait connaître Dieu non pas comme Auteur des choses, mais dans le mystère incompréhensible de sa déité : *Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.*

Or, de la foi et de l'acte de foi, Pascal a une idée dont M. Maritain aime à nous faire savourer la sève toute thomiste. Il sait que la foi « est au-dessus » des sens et de la raison, « et non pas contre. » — Il sait qu'elle dépend de la volonté, mais qu'elle reste, étant connaissance, formellement un acte de l'intelligence : *Credere est actus intellectus assentientis veritati divinæ* ex imperio voluntatis *a Deo motæ per gratiam* (S. Th., 2ª 2æ, q. 2, a. 9) : « La volonté, dit Pascal, est un des principaux organes de la créance, *non qu'elle forme la créance,* mais parce que les choses sont vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde, » et c'est la volonté qui pousse l'esprit à regarder la face qu'elle aime, et le détourne de considérer la face qu'elle n'aime pas à voir *(Ami* 1923, p. 326).

Il sait que l'acte de foi est simple, et non pas discursif : « Dieu sensible au cœur. » — Il sait qu'obscure à cause de l'inévidence de son objet, la foi comporte néanmoins une lumière propre, qui fait voir toutes choses « d'une façon toute nouvelle, » *quasi oculo Dei,* dit S. Thomas.

Il sait surtout qu'elle est essentiellement surnaturelle, en sorte que sa certitude est en elle-même plus forte que toute certitude scientifique, et que son *motif formel,* — Dieu même se révélant, — est incomparablement supérieur à toute raison et démonstration humaine : — « La foi est différente de la preuve : l'une est humaine, l'autre est un don de Dieu... La foi est un don de Dieu : ne croyez pas que nous disions que c'est un don de raisonnement. »

S. Thomas :

Il y a trois choses qui nous conduisent à la foi du Christ : la raison naturelle, les témoignages de la Loi et des Prophètes, la prédication des Apôtres et de leurs successeurs. Mais quand un homme a été ainsi conduit comme par la main jusqu'à la foi, alors il peut dire qu'il ne croit pour aucun des motifs précédents : ni à cause de la raison naturelle, ni à cause des témoignages de la Loi, ni à cause de la prédication des hommes, mais seulement à cause de la Vérité première elle-même... C'est de la lumière que Dieu infuse que la foi tient sa certitude. *(In Joannem,* IV, lect. 5, n. 2).

Et Pascal :

Cette religion si grande en miracles, saints, pieux, irréprochables, ... si grande en science, après avoir étalé tous ses miracles et toute sa sagesse, elle réprouve tout cela, et dit qu'elle n'a ni sagesse ni signes, mais la croix et la folie.

Car ceux qui par ces signes et cette sagesse ont mérité votre créance, et qui vous ont prouvé leur caractère, vous déclarent que rien de tout cela ne peut nous changer et nous rendre capables de connaître et aimer Dieu, que la vertu de la folie de la croix, sans sagesse ni signes ; et non point les signes sans cette vertu...

Notre religion est sage et folle. Sage, parce qu'elle est la plus savante, et la plus fondée en miracles, prophéties, etc. Folle, parce que ce n'est point tout cela qui fait qu'on en est ; cela fait bien condamner ceux qui n'en sont pas, mais non pas croire ceux qui en sont. Ce qui les fait croire, c'est la croix, *ne evacuata sit crux.* Et ainsi S. Paul, qui est venu en sagesse et en signes, dit qu'il n'est venu ni en sagesse ni en signes : car il venait pour convertir. Mais ceux qui ne viennent que pour convaincre peuvent dire qu'ils viennent en sagesse et signes.

Ainsi donc les preuves humaines sont requises et nécessaires. Il faut à l'acte de foi des préparations et des justifications rationnelles : — « Il faut ouvrir son esprit aux preuves, » dit Pascal. C'est Descartes qui, en fait d'apologétique, se contente d'être « de la religion de son roi et de sa nourrice » : par où l'on voit le pur rationalisme rejoindre ici le fidéisme, parce que preuves historiques et morales ne sont rien pour lui.

Mais preuves humaines et justifications rationnelles sont la *condition,* non le *principe* de la foi infuse. A la grâce seule le rôle décisif. L'apologétique n'a pas à engendrer la foi, mais seulement à y préparer l'âme. Les âmes sont à Dieu : Dieu seul y entre : quel est ce Roi de gloire ? Le Seigneur est ce Roi. — « On agit comme si on avait mission pour faire triompher la vérité, au lieu que nous n'avons mission que pour combattre pour elle. » D'où, chez tout véritable apologiste, chez tout véritable apôtre, l'attention à respecter l'opération de Dieu dans les âmes. Avoir la foi, ce n'est pas une chose plus ou moins difficile, comme d'être un Archimède ou un César, mais bien une chose entièrement impossible à la seule nature : *ex Deo natus... renatus ex aqua et Spiritu Sancto.*

C'est à la lumière de cette doctrine de la surnaturalité de la foi, si magnifiquement affirmée par Pascal, qu'il faut étudier les *Pensées.* C'est ce qui nous explique en quel sens il requiert l'intervention du cœur et de la volonté pour assurer l'efficacité de son argumentation. Ce n'est pas dans l'ordre de la connaissance spéculative qu'il se tient, mais dans l'ordre concret et individuel des préparations pratiques de la foi. Il intègre ses preuves à ce grand mouvement d'intelligence et de volonté où il s'agit pour chacun de nous de *sauver son unique,* qui exige la rectification du désir par rapport à la fin ultime, et qui suppose dès le principe les prévenances de la grâce. Si le cœur n'est incliné, ici nulle raison ne vaut : — « Sachez que ce discours est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet Etre infini de se soumettre votre cœur... »

Ce qui n'empêche qu'il s'applique à fournir des preuves objectivement valables et contraignantes, en soi. C'est la « crédibilité objective » qui devait former le corps de son apologie : miracles, pro-

phéties, figures... : « fondements indubitables, et qui ne peuvent être mis en doute par quelque personne que ce soit. » — Mais ces preuves d'ordre historique et moral, dont il a esquissé contre les cartésiens la théorie logique et qui sont *en soi* nécessitantes pour la raison, fondées sur des faits donnés extérieurs à notre conscience, c'est l'*enseignement révélé* lui-même qui nous les propose : car Pascal sent bien, avec les thomistes, que la défense rationnelle de la foi doit rester encore sous la régulation de la foi. Et parce qu'elles sont appelées à commander toute notre conduite et qu'elles nous mettent en face d'une fin surnaturelle, elles sont telles, *en fait*, que selon la disposition des cœurs elles éclairent les uns et aveuglent les autres. Ce n'est pas au Dieu des philosophes, c'est au Dieu *caché* de la foi qu'elles nous conduisent.

Le P. Valensin, essayant de recomposer l'itinéraire suivi par Pascal dans sa démonstration apologétique, laisse de côté sa théorie sur la portée du péché originel, sur l'impossibilité d'expliquer les contradictions de la nature humaine sans le péché originel. Cette théorie est fausse. S. Pie V a condamné dans Baius cette proposition : *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur*. Donc on ne peut conclure de notre état actuel à la chute originelle, puisque nous aurions pu être créés, antérieurement à tout péché, dans cet état. Le péché originel est un fait révélé qui se prouve par l'autorité et ne se conclut pas de la nature. Ces exagérations de Pascal étaient courantes de son temps ; on en retrouve trace chez les plus grands, même chez Bossuet ; et aujourd'hui encore, rien n'est plus fréquent dans la chaire que d'expliquer nos misères par le péché originel [1] : ce qui pourrait n'être pas illégitime, à condition de sous-entendre que cette explication, vraie *en fait (vulneratus in naturalibus* HISTORICE *spectatis*, suivant la formule tridentine complétée par la théologie), n'est pas une nécessité *de droit*.

Et c'est peut-être parce que cette vue de Pascal est fausse que certains ont voulu en faire le point central, le carrefour inévitable d'où rayonnent toutes les traverses de son apologétique : c'est le malheur de Pascal (et de plusieurs autres) que des admirateurs maladroits ou de mauvaise foi s'attachent surtout à ses verrues. — Mais, en fait, le système apologétique de Pascal tient parfaitement debout et forme un tout complet sans qu'il soit besoin de l'étayer de cette théorie du péché originel, dont la place est surtout préliminaire. Il s'agit là pour Pascal, essentiellement, non de prouver, mais de disposer le sujet à entendre la preuve, et tout d'abord de le tirer de sa négligence en une affaire dont l'enjeu est lui-même, « et son éternité, et son tout, » de l'amener à chercher la vérité. Art d'ébranler l'âme, où Pascal est maître, de l'ébranler par la peinture brûlante de notre misère, comme aussi par l'argument du pari, qui, si déficient et incomplet soit-il, devient, de ce point de vue, acceptable comme argument *ad hominem*, remède désespéré pour éveiller d'entre les morts ceux qui sont ensevelis dans la chair (*Ami* 1923, p. 322-8). Ebranler, convertir, c'est là tout Pascal. C'est là vraiment « le lieu véritable » de cet immense esprit. L'en arracher, c'est être sûr de le mal comprendre. Le transporter au pays de la spéculation philosophique, sous le signe de la connaissance purement naturelle, alors qu'il est tout entier sous le signe de la foi infuse, c'est le déformer. Voilà pourquoi il peut devenir un maître dangereux et plein de mirages pour ceux qui prétendent vivre de lui en refusant la vie essentielle qui l'anime. Voilà comment tant de faux systèmes, bergsonisme, pragmatisme, idéalisme kantien, d'autres encore, ont pensé le tirer à eux en installant leurs théories dans tous les endroits où l'expression passionnée de Pascal « appuie tout autour, plus sur le faux que sur le vrai. » Il a eu ce malheur, de tomber aux mains des philosophes, lui qui n'est pas de chez eux, lui qui les aime si peu, qui même les méprise, et non sans excès, encore que l'on ait beaucoup exagéré ce que l'on a appelé son irrationalisme, son anti-intellectualisme.

Car, presque tout ce qu'il dit de la faiblesse de la raison, si on le rapporte non à la raison elle-même, mais à ce qu'elle est *de fait* chez la plupart des hommes, un thomiste l'accorderait volontiers : « Nature corrompue, dit-il, l'homme n'agit point par la raison, qui fait son être. S. Thomas va plus loin, dit M. Maritain, et enseigne qu'il est naturel que l'animal raisonnable use le plus souvent mal de sa raison. Personne n'a été, plus que Pascal, raisonneur affamé de « preuves solides. » C'est lui qui a écrit que « toute la dignité de l'homme est en la pensée, » et encore :

> Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car *on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ;* mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté ; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve mais par l'agrément. *Cette voie est basse, indigne, et étrangère...*
>
> La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître. Car en désobéissant à l'un on est malheureux, et en désobéissant à l'autre on est un sot...
>
> Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme.

S'il subordonne dans la connaissance spéculative le raisonnement au « cœur, » c'est qu'il entend alors par ce mot « cœur » la même chose précisément que les Anciens appelaient *intelligentia*, ou perception immédiate des premiers principes : « Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis... » Mais pour tout le reste, c'est devant la foi seule et la grâce qu'il abaisse la raison. C'est par ordre à la grâce, et pour préparer à la foi, qu'il exige l'intervention du « cœur. » C'est pour opposer la connaissance de Dieu par la foi surnaturelle à toute

[1] Voir le solide livre de M. Chanvillard, *Le Péché originel*

connaissance philosophique de Dieu, qu'il dit que le cœur sent Dieu, et non la raison : « *Voilà ce que c'est que la foi,* Dieu sensible au cœur, non à la raison. »

Et s'il néglige de faire appel aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu, c'est sans doute de sa part défiance incurable à l'égard de la métaphysique et que les vérités d'ordre métaphysique n'avaient que très peu de prise sur lui, son génie exclusif étant trop prodigieusement mathématicien et physicien pour que l'absolue immatérialité de l'abstraction métaphysique lui pût sembler respirable, encore que d'autre part il ait bien senti la force du raisonnement qui nous contraint de monter le long des degrés de perfection jusqu'au premier Etre : « N'y a-t-il point une vérité substantielle, voyant tant de choses qui ne sont point la vérité même ? » — Mais c'est aussi et surtout qu'il n'est pas question pour lui de philosopher, mais de convertir, et que les malades auxquels il s'adresse sont précisément des malades de la raison, atteints de cette hypertrophie intellectuelle qui a pu surexciter magnifiquement dans le domaine mathématique l'activité de la faculté lésée, mais non sans la rendre malhabile aux spéculations supérieures ; des malades à qui il s'agit de montrer d'abord que « ce n'est pas par notre capacité à concevoir les choses que nous devons juger de leur vérité ; » des malades à qui il faut apprendre d'abord à se soumettre au réel, à comprendre que la raison n'évite l'absurde qu'en reconnaissant l'Incompréhensible... « S'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet, » qui seules sont principe de la foi surnaturelle...

Surtout réveillez en eux, dit M. Maritain, le désir naturel de l'absolue vérité. Dites-leur : « Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur ; » dites-leur : « A moins d'aimer la vérité on ne saurait la connaître. » Voilà l'essentiel bienfait de l'apologétique pascalienne, pour lequel tant d'âmes envelopperont Pascal de leur gratitude dans l'éternité. Ce qui est vraiment humain dans cette apologétique, et ce qui fait son efficacité, c'est que, prenant pour acquises, quelle que soit la question de droit, les impuissances rationnelles auxquelles de fait se butent les incroyants, elle les dresse néanmoins tout entiers vers la vérité qu'ils ignorent. En éveillant, lui non philosophe, un désir métaphysique, Pascal, aidé de la grâce, les oriente vers un terme qui dépasse à l'infini la métaphysique. Ce penseur dont le pragmatisme a essayé de se réclamer, le secret de son influence est son amour de la vérité pure, son incoercible sentiment des droits absolus de la vérité sur nous...

Voilà comment on pourrait dégager pour Pascal (comme il demandait qu'on le fît pour « tout auteur ») ce « sens auquel tous les principes contraires s'accordent, » — sinon doctrinalement (car il y a chez lui des contradictions trop marquées), — au moins dans l'intention vivante et centrale. Et ce sens est le sens catholique [1].

[1] Pascal a écrit, un jour d'amertume : « Si mes lettres (Provinciales) sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel. »

S'il avait eu plus de confiance en l'Eglise, il aurait ajouté (note joliment M. Maritain) : « *Et sera condamné un jour par Rome,* » puisque Rome frappait, en même temps que son pamphlet, de maladroites apologies pour les casuistes, et devait frapper ces mêmes propositions laxistes dont il était scandalisé (Décret d'Innocent XI, 2 mars 1679).

Et c'est aussi ce sens qui se dégage de la touchante méditation du P. Valensin devant le masque de Pascal :

...Le masque de Pascal m'a répondu ; car les traits d'un visage parlent aux yeux. Regardons : voici le front ; c'est une de mes surprises qu'il ne s'y trouve pas une ride et pour ainsi dire pas une bosse. Est-ce donc en vain que des tempêtes l'auront soulevé ? Peut-être le moulage est-il ici en défaut. Tel quel, en tout cas, ce front impérial ne fait lever en moi que des images de puissance : je rêve au géomètre dont la grandeur, comme celle d'Archimède, a éclaté aux esprits ; et dans mon inquiétude cela ne m'apaise pas. Or, ce n'est pas non plus la vue du nez despotique et frémissant, si fier dans sa noble courbe, qui peut me tranquilliser : ici, je songe au violent, à l'impétueux dont la pensée brûlait le style, qui, naturellement épris de gloire, défiait l'Europe avec ses problèmes et s'oubliait, quand il s'agissait de ses découvertes, à réclamer âprement son dû. *Ego nominor leo, c'est moi le lion !*

Mais voici, comme le trait en bas de la page et qui marque l'achèvement du manuscrit, voici la ligne des lèvres, minces et pressées l'une contre l'autre. Aux commissures, un léger pli tombant : dédain ? non ; détachement. Ces lèvres sont fermées sur un secret : le secret du roi. Ce sont les lèvres d'un ascète et d'un mystique. Elles me rappellent que l'homme ne fut pas seulement un génie, mais surtout et passionnément, un chrétien. Alors il me revient à la mémoire, et il me semble entendre bourdonner autour du masque certaines des paroles qui sont le plus révélatrices de Pascal : celle-ci d'abord, où résonne à mon gré ce qu'il y a peut-être de plus beau dans toute notre littérature : « Mon Dieu, je vous donne tout ! » — et celle-là où se montre, à travers l'attachement au chef de l'Eglise, la volonté de ne rien accepter consciemment de ce que l'Eglise rejette : — « Le corps n'est non plus vivant sans le chef que le chef sans le corps. Quiconque se sépare de l'un ou de l'autre n'est plus du corps et n'appartient plus à Jésus-Christ. Toutes les vertus, le martyre, l'austérité, et toutes les bonnes œuvres sont inutiles, hors de l'Eglise et de la communion du chef de l'Eglise qui est le pape. Je ne me séparerai jamais de sa communion ; du moins je prie Dieu de m'en faire la grâce, sans quoi je serais perdu pour jamais ! » [1]

Ces paroles me tranquillisent. J'y trouve un désaveu des erreurs qui pourraient, catholiques, nous éloigner de Pascal, et je me sens approuvé de n'avoir pas voulu voir en lui un contempteur de la raison. Pascal est bien autre chose : l'homme qui, monté à la plus haute cime de lui-même, a senti jusqu'à l'angoisse le besoin

Sur son *Ad tuum Domine Jesu tribunal appello,* déjà expliqué ici l'an dernier, p. 467-9, on lira avec intérêt la glose suivante, qui en a été faite par M. Bremond dans le sermon qu'il a prêché à la cathédrale de Clermont le 8 juillet 1923, sur l'invitation de Mgr Marnas :

« Cette ligne qu'on a trouvée dans ses papiers, et qui ne porte ni date ni signature, cet appel du tribunal faillible de l'Index au tribunal infaillible de Jésus, ne ressemble d'aucune manière, je ne dis pas seulement à une déclaration solennelle de rupture, mais encore à l'appel chétif et caduc d'une Marguerite Périer, octogénaire. Tout au plus velléité passagère de révolte, insensiblement oubliée peut-être, et peut-être aussi, expressément rachetée par une déclaration contraire et les larmes de la pénitence. Cri silencieux de détresse et de confiance, lancé, nous ne savons à quel moment, ni dans quel esprit ; intime colloque avec Celui à qui nous pouvons tout dire ; écho résigné à la plainte du Calvaire : *Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ?* En dehors du Souverain Juge qui nous comprend mieux que nous ne nous comprenons nous-mêmes, nul ici-bas n'a le droit d'écouter aux dernières portes de l'âme. En la personne du P. Beurrier, c'est toute l'Eglise qui absout Pascal mourant et qui le reconnaît pour sien. *Proficiscere :* Ame chrétienne, âme catholique, partez pour le ciel ! — Appliquer sciemment, délibérément à Pascal un nom de secte serait une faute mortelle contre la justice. »

[1] Voir, *Ami* 1923, p. 466-7, la lettre (à Mlle de Roannez et que l'on date de nov. 1656) d'où sont tirées ces lignes.

de se dépasser et compris que nul ne le peut, sans Jésus-Christ.

IV. — M. Jovy, depuis vingt ans, a renouvelé, sur quantité de points, l'histoire de Pascal. Il a fait, dans la poussière des bibliothèques et des archives, des trouvailles prodigieuses. Il a eu tous les bonheurs, de ces bonheurs qui n'arrivent qu'à ceux qui savent énormément et qui à la science unissent le flair le plus délicat. Il nous donne maintenant une nouvelle brochure : **Pascal et S. Ignace** (in-8 jésus de 58 p., Paris, Champion). Pour le coup, si l'on veut du nouveau sur Pascal, on est servi à souhait : Pascal disciple de S. Ignace, le disciple d'Arnauld à l'école du Maître de Manrèze, le polémiste des *Provinciales* tributaire des *Exercices* et de la spiritualité jésuite !

C'est que Pascal, passionné, aveuglé, induit en erreur par ses amis de la secte, savait vouloir être juste, se ressaisir. Au début (V^e^ *Provinciale),* il avait englobé dans le même anathème tout ce qui est Jésuite. Puis il s'est aperçu que, si les Jésuites de son temps ne valaient rien (le feu de la polémique l'aveuglait trop pour qu'il pût voir rien de bon en eux), tout de même il n'en avait pas été ainsi aux origines de la Compagnie et qu'il n'était que juste de mettre à part du commun des Jésuites S. Ignace tout au moins et les premiers Généraux.

Rien, dit-il aux Jésuites *(Provinciale XIII),* rien n'est plus contraire aux ordres exprès de S. Ignace et de ces premiers Généraux que ce mélange confus de toutes sortes d'opinions (dans la morale). Je vous en parlerai peut-être quelque jour, mes Pères, et on sera surpris de voir combien vous êtes déchus du premier esprit de votre Institut, et que vos propres Généraux ont prévu que le dérèglement de votre doctrine dans la morale pourrait être funeste, non seulement à votre Société, mais encore à l'Eglise universelle [1].

Pascal, en un fragment qui devait entrer peut-être dans cette étude comparée qu'il annonce vouloir faire un jour des premiers Jésuites et des Jésuites de 1650, dit encore :

> La gloire de Dieu est partout... Il y a diverses voies pour y arriver : S. Ignace a pris les unes, et maintenant on en prend d'autres. Il était meilleur pour le commencement de proposer la pauvreté et la retraite. Il a été meilleur ensuite de prendre le reste. Car cela eût effrayé de commencer par le haut ; cela est contre nature...

Pascal donc a connu S. Ignace. Il l'a aimé. Il a fait le projet d'écrire de lui. Il s'est donc documenté sur lui. Il parle, dans ses *Pensées,* des *Constitutions* de S. Ignace. Il se trouvait de vives affinités avec lui. Il a aimé, comme lui, la pauvreté ; il l'a aimée d'un amour qui n'a cessé de grandir jusqu'à la fin de sa vie. Il a aimé les pauvres ; il n'a jamais refusé l'aumône, au point de s'être quelquefois, nous dit sa sœur, « réduit à prendre de l'argent au change pour avoir donné aux pauvres tout ce qu'il avait » [1]. Il a aimé la retraite, la solitude, moins sans doute que S. Ignace, mais d'un amour tout de même extraordinaire. Les réminiscences des *Exercices* de S. Ignace abondent dans ce qu'a écrit Pascal : ce qui n'empêche que ce soit du Pascal, et du meilleur. Les réminiscences abondent aussi chez S. Ignace lui-même : le P. Watrigant, de nos jours, s'est ingénié à démontrer qu'à peine y a-t-il dans les *Exercices* une phrase qui ne se retrouve soit dans les écrits du temps, soit dans la littérature religieuse antérieure (Watrigant, *La genèse des* EXERCICES *de S. Ignace,* extrait des *Etudes,* 1897, cf. *Ami* 1922, p. 181-4). Et déjà S. François de Sales, parlant de la méthode des *Exercices,* l'appelait une « méthode sainte, familière aux anciens chrétiens, mais depuis presque tout à fait délaissée jusques à ce que le grand serviteur de Dieu Ignace de Loyola la remit en usage du temps de nos pères » : ce qui n'entame en rien la puissante originalité du livre des *Exercices :* il n'y a rien de nouveau, et tout y est nouveau [2]. S. Ignace s'inspirant de ses devanciers reste toujours S. Ignace ; et Pascal s'inspirant de S. Ignace reste toujours Pascal.

Ces rapprochements que M. Jovy institue entre Pascal et S. Ignace ne sembleront pas tous également décisifs, si on les prend un à un : par exemple, le cri : « Que je n'en sois jamais séparé ! » du *Mémorial* pascalien, rapproché du *Ne permittas me separari a te* de la *Prière à J.-C.* qui est en tête du *Livre des Exercices (Anima Christi)* et qui d'ailleurs n'est pas de S. Ignace, mais que S. Ignace a simplement transcrite à son usage et qui était en circulation longtemps avant lui : Pascal aurait pu trouver l'inspiration de ce cri tout aussi bien dans son Missel, à la seconde des trois oraisons qui précèdent la Communion : *a te nunquam separari permittas.*

Mais, dans l'ensemble, ces rapprochements sont certainement impressionnants. Il est indubitable que Pascal s'est imprégné de S. Ignace et des idées ignatiennes. Il a aimé la retraite. C'est en absolue conformité avec l'Observation XX^e^ des *Exercices* qu'il s'est choisi « une maison hors et près la porte St-Michel, » qu'il va à la messe à St-Sulpice parce qu'il y est moins connu qu'à St-Cosme sa paroisse, parce qu'il est moins exposé à rencontrer des personnes de sa connaissance sur le chemin qui va à St-Sulpice. Quand il traduit, à la fin de son *Mystère de Jésus,* les appels qu'il

[1] Sur quoi le P. Nouet, un des meilleurs auteurs de spiritualité de la Compagnie au XVII^e^ siècle, fait observer à Pascal qu'il lui faut alors effacer ce qu'il a dit dans sa V^e^ *Prov.,* à savoir, que « les Jésuites se sont répandus par toute la terre à la faveur de la doctrine des opinions probables. » Car, c'est dès le temps de S. Ignace que les Jésuites se sont répandus par toute la terre : or, à cette époque, dit le Pascal de la *Prov. XIII,* les Jésuites ignoraient encore la décadence et le dérèglement de la morale. Donc ce n'est pas à ce dérèglement qu'ils doivent leur diffusion.

[1] Cet amour des pauvres est une caractéristique singulière des dernières années de Pascal. Il disait, toujours au témoignage de sa sœur, que « se consacrer au service des pauvres était la vocation générale des chrétiens et qu'il ne fallait point de marque particulière pour savoir si on y était appelé, parce qu'il était certain que c'est sur cela que Jésus-Christ jugera le monde... Il n'avait rien dans l'esprit et dans le cœur que les pauvres... ». Il disait, dans sa dernière maladie : « Si Dieu permet que je me relève de cette maladie, je suis résolu de n'avoir point d'autre emploi ni d'autre occupation tout le reste de ma vie que le service des pauvres. »

[2] C'est le cas de se rappeler les vers si sensés de Musset :

> Rien n'appartient à rien, tout appartient à tous.
> Il faut être ignorant comme un maître d'école
> Pour se flatter de dire une seule parole
> Que personne ici-bas n'ait pu dire avant vous.
> C'est imiter quelqu'un que de planter des choux.

entend de son Sauveur : « *Interroge ton directeur* quand mes propres paroles te sont occasion de mal et de vanité et de curiosité ; » quand il écrit, dans son *Mémorial :* « Renonciation totale et douce ; soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur, » c'est du plus pur esprit ignatien : « Les Jésuites, dit le médecin-philosophe Lélut (dans son *Amulette de Pascal,* Paris 1846 ; Lélut † 1877), n'auraient rien pu écrire qui allât mieux à leur but. »

Il connaît, comme S. Ignace, la nécessité de discipliner le corps pour discipliner l'âme. Son *Abêtissez-vous* en est une application. — « Les pénitences extérieures disposent à l'intérieure, comme les humiliations à l'humilité, » lit-on dans les *Pensées.* Et encore : « On s'accoutume ainsi aux vertus intérieures par ces habitudes extérieures. » Il a, dans le *Mystère de Jésus,* une série de rapides et admirables compositions du lieu.

Il donne aux Jansénistes cette leçon, que Port-Royal a eu soin de biffer de son édition :

> Quand on dit que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous, vous abusez d'un vice des hommes qui s'appliquent incontinent cette exception, ce qui est favoriser le désespoir, au lieu de les en détourner pour favoriser l'espérance.

Il marque l'avantage des Jésuites sur les Jansénistes dans la question de la prédestination :

> S'il y a jamais un temps auquel on doive faire profession des deux contraires, c'est quand on reproche qu'on en omet un (comme par exemple, la prédestination et le libre arbitre). Donc les Jésuites et les Jansénistes ont tort en les célant, mais *les Jansénistes plus,* car les Jésuites en ont mieux fait profession des deux.

Cette ligne inachevée des *Pensées :* « Je les ai relus depuis, car je ne les avais pas su » : Faugère propose de compléter par le mot *lire :* « je ne les avais pas su lire. » De quels auteurs insuffisamment lus peut-il s'agir, sinon des auteurs jésuites qu'il n'avait connus que par les notes que lui fournissaient Arnauld et Nicole ?

Il avait certainement sous les yeux, quand il a écrit sa méditation sur l'Agonie de Jésus, les *Méditations* de Jean Buys (ou Busæus), jésuite hollandais (né à Nimègue 1547, professeur de théologie à Mayence, † 1611) très lu alors (et point oublié, puisque de nos jours encore M. Martel a réédité son *Panarium* et son *Viridarium*).

Il a lu le P. Hayneufve, dont les *Méditations sur la vie de J.-C. pour tous les jours de l'année,* parues en 1644, furent un des grands succès de la littérature spirituelle d'alors (réimprimées de nos jours : il y en a un *Abrégé* en 4 vol. chez de Gigord). Ne reconnaît-on pas quelques-uns des développements du *Pari* dans cette page d'Hayneufve :

> ...Que cherchez-vous, en suivant vos appétits ? Vous cherchez votre bien et votre contentement ; et que craignez-vous en vous mortifiant ? Vous redoutez de *perdre* ce bien ? Or, vous vous trompez parce que vous ne *perdez* jamais tant en matière de bien, d'honneur et de plaisir qui sont les appas de vos penchants que quand il vous semble que vous *gagnez ;* et c'est alors que vous *gagnez* véritablement quand il vous semble que vous *perdez.* Car, en conscience, à quoi vous servirait d'avoir tout *gagné* si vous veniez à *perdre* votre âme ? Ne serait-ce pas *perdre* tout en *gagnant* tout ? Et que pouvez-vous craindre de *perdre* si vous sauvez votre âme ? Y a-t-il *gain* ou *perte* au monde comparable au salut éternel de votre âme ?

Et Pascal : « Pesons le gain et la perte... Si vous gagnez, vous gagnez tout... Qu'avez-vous à perdre... ? Quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant... A la vérité, vous ne serez pas dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices ; *mais n'en aurez-vous point d'autres ?* »

Evidemment ce sont là des idées anciennes, vieilles comme l'Evangile, dont elles ne sont que le développement : *Quid prodest homini si mundum universum lucretur...?* Vieilles comme S. Augustin commentant le *Dominus pars :* « Eligant sibi alii partes quibus fruantur, terrenas et temporales : portio mea Dominus est. Bibant alii mortiferas voluptates : pars calicis mei Dominus est. » Mais il y a, dans le mouvement de la pensée chez Hayneufve et dans l'expression même, une similitude qui appelle la comparaison avec Pascal. Voir encore cette page du P. Antoine Vaquier, dans sa *Conduite de S. Ignace de Loyola,* Paris 1650 (réédité à Lyon chez Périsse) :

> C'est faire une perte infinie que de quitter un bien infini pour en prendre un fini. Pour peu que vous soyez attaché à la créature, l'aimant pour l'amour d'elle et non pour l'amour de Dieu, vous quittez un bien infini pour en prendre un fini, perdant un degré de gloire qui est un bien infini que vous eussiez gagné si vous eussiez donné à Dieu la partie de votre cœur que vous avez donnée à la créature qui est un bien fini.
>
> Celui qui se donne aux affaires humaines avec préjudice de son âme fait une élection d'une perte infinie, en quittant l'infini pour prendre le fini. Celui qui agit prudemment, ne fait jamais élection d'une perte infinie. Donc celui qui agit prudemment, ne se donne jamais aux affaires humaines au préjudice du bien de son âme, mais il assujettit toute autre chose, quelle qu'elle soit, à son avancement spirituel, et il n'en considère aucune qu'en tant qu'elle lui est utile pour croître en la grâce de Dieu.

Il faut lire le détail de tout cela dans M. Jovy. Etant donné que Pascal a étudié les Jésuites (c'est lui-même qui nous le dit), qu'il les a étudiés pour en écrire, qu'il en a retiré édification (au moins des Jésuites des origines), on ne peut se défendre de conclure que de toutes ces citations se dégage une preuve morale que Pascal a, non pas imité formellement les Jésuites, mais qu'il s'est fortement imprégné de spiritualité ignatienne et que de cette imprégnation quelque chose, beaucoup de choses ont passé dans sa pensée.

Et quand cette lecture ne vous convaincrait pas, toujours est-il que vous y réaliseriez l'immense bénéfice de relire du Pascal à une lumière nouvelle, de relire du S. Ignace et des maîtres de l'ascétique chrétienne.

C'est le bénéfice que l'on retire toujours de ces études de sources d'un maître. On le notait ici l'an dernier (p. 739-744) à propos du travail publié dans les *Etudes franciscaines* sur S. Bonaventure et l'*Imitation* (travail dont nous sommes heureux

d'apprendre qu'il vient de paraître en volume, **L'Influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ**, par le P. Symphorien de Mons, Définiteur général des Frères Mineurs Capucins, in-8 jésus de 242 p., 9 f., *franco* 10 f., Paris, libr. St-François). Le P. Symphorien ne résout pas — et ne s'est pas proposé de résoudre — la question de l'auteur de l'*Imitation ;* mais il montre, par une multitude de rapprochements qui nous semblent décisifs, que S. Bonaventure était étudié et très goûté dans le milieu où fut écrite l'*Imitation*. Et, son livre en mains, on passe des heures aussi délicieuses que fructueuses en compagnie de S. Bonaventure. C'est un avantage du même genre que l'on goûtera à la lecture de M. Jovy.

L'Almanach spirituel de M. Pascal, par E. Jovy, gr. in-8 de 10 p., Paris, Champion. Mme Périer dit de son frère que son principal divertissement, « surtout dans les dernières années de sa vie, où il ne pouvait plus travailler, c'était d'aller visiter les églises où il y avait des reliques exposées ou quelque solennité ; et il était fourni exprès d'un almanach spirituel qui l'instruisait des lieux où se trouvaient toutes les dévotions. » — M. Jovy a eu la curiosité de rechercher ce qu'était cet Almanach. Il en a retrouvé plusieurs années à la Bibl. Nationale, notamment les années 1651, 1652, 1654 ; et il nous transcrit quelques pages fort pittoresques de l'année 1654, qui fut celle de la grande conversion de Pascal. Cela ressemble un peu à nos Semaines religieuses, mais c'est bien plus développé, agrémenté surtout de détails très vivants : sermons à entendre, indulgences à gagner, grands pardons, exposition de reliques, processions, maîtrises ambulantes, etc. Cet Almanach, pour ces années du milieu du siècle, était l'œuvre du P. Martial du Mans, franciscain du couvent de Nazareth près le Temple, à Paris, vingt ans professeur de philosophie et de théologie, deux fois provincial, et, en dernier lieu, définiteur de la province de St-Yves en France.

Pascal n'a pas inventé le haquet, par E. Jovy, gr. in-8 de 14 p., Paris, Champion. La légende de Pascal inventeur du haquet, qui traîne dans les Dictionnaires et les éditions classiques (même de Brunschvicg), est à biffer (de même que la légende de Pascal inventeur de la brouette). Le haquet existait bien avant Pascal. M. Jovy en apporte des témoignages multiples, qui remontent jusqu'au *Dictionnaire françois latin* de maître Jean Thierry de Beauvoisis, publié à Paris en 1564, in-folio, où on lit : « HAQUET, *genus vehiculi birotis apud Parisios usitatissimi ;* HAQUETIER, qui conduit le haquet. » Et chacun sait que l'enregistrement des vocables par les Dictionnaires n'a lieu qu'assez longtemps après qu'ils sont entrés dans l'usage : le mot *haquet* est bien antérieur à 1564, puisqu'un vieux texte de l'an 1481 nous parle « des haquetiers et des voituriers » : les *haquetiers* supposent les *haquets*. On pourrait objecter que peut-être le haquet a changé de forme au cours des temps, que Pascal en a peut-être inventé un nouveau type : mais, antérieurs ou postérieurs à Pascal, la description que les Dictionnaires nous donnent de ce véhicule est toujours restée la même (jusques et y compris nos Dictionnaires modernes de Privat-Deschanel et Focillon, de Bouillet, de Laboulaye, le Larousse, etc.). La nouveauté du haquet, ce fut la disposition d'un treuil sur une voiture : le treuil a toujours été connu (voir Caton, *De re rustica ;* Vitruve, etc.) : à quel moment a-t-on songé à le hisser sur un véhicule, nous ne savons [1].

[1] M. Jovy vient de recueillir aussi en fascicule à part (gr. in-8 de 48 p., Beauchesne) le travail (paru d'abord dans les *Archives de Philosophie)* où il renouvelle par des inédits l'histoire de Jacques Forton, sieur de St-Ange, « un philosophe victime de Pascal, » cf. *Ami* 1924, p. 47.

V. — *Anjou historique*, avril 1924 : *L'Oratoire et le Jansénisme en Anjou*. C'est de l'Oratoire au XVIIIe siècle que M. Uzureau nous parle ici. Au XVIIe siècle, l'Oratoire n'avait pas été inquiété, Angers ayant eu à sa tête, plus de quarante années durant (1650-1692), le propre frère du grand Arnauld, Henry Arnauld, un des « quatre » qui ont refusé d'exiger de leur clergé la signature du Formulaire dressé par l'Assemblée du Clergé de France en 1658 et imposé par Alexandre VII en 1664 (*Ami* 1922, p. 553-6). Au XVIIIe siècle, la situation change : l'évêque d'Angers, Poncet de la Rivière, est homme de devoir ; il a promulgué (mandement du 10 avril 1714) la Bulle *Unigenitus* (qui est dû 8 sept. 1713) ; il croit que tout son clergé le suit, et, au cours d'un voyage à Paris, il en exprime sa satisfaction au cardinal de Bissy. Ce qu'ayant ouï le P. Hersant, Supérieur de l'Oratoire d'Angers, il demande immédiatement audience à l'évêque, et lui dit carrément son refus d'accepter la Bulle. Tous les Oratoriens d'Angers en effet interjettent, le 14 avril 1717, appel solennel de la Bulle au futur Concile. L'évêque leur retire alors tout pouvoir de prêcher et de confesser dans son diocèse. Et cet interdit, confirmé par le nouvel évêque M. de Vaugirauld, reste en vigueur jusqu'au 14 sept. 1749, date où le *régime* de la Congrégation de l'Oratoire accepte, à Paris, en présence des commissaires du roi, la Bulle *Unigenitus* comme loi de l'Eglise et de l'Etat, par une majorité de 19 votants sur 33. Les Oratoriens d'Angers ayant adhéré tous sauf un à la déclaration de leurs confrères de Paris et rétracté leur appel de 1717, l'évêque leur rend (dès octobre 1749) les pouvoirs, sauf bien entendu à l'unique récalcitrant. Ce qui amène sous la plume du rédacteur des *Nouvelles Ecclésiastiques* les doléances les plus amères sur la décadence de l'Oratoire et la lâcheté des confrères d'Angers. — On sait que les *Nouvelles Ecclésiastiques* furent, à Paris, tout le long du XVIIIe siècle (de 1713 à 1803), l'organe (hebdomadaire) des Jansénistes : « Triste feuille, dit le peu suspect Sainte-Beuve, dans laquelle, durant tout le XVIIIe siècle, il ne se rencontra pas une seule étincelle de talent, pas une lueur d'impartialité [1]. »

Malgré l'acte de soumission de 1749, le jansénisme ne disparut jamais complètement de l'Oratoire, pas plus à Angers qu'ailleurs. Yves Besnard dans ses *Mémoires* raconte qu'en 1765

« le P. de la Bardonnanche, supérieur du Collège d'Anjou, passait, ainsi que le vieux préfet ou censeur des études, pour être janséniste, opinion religieuse qui comptait alors beaucoup de sectateurs à Angers, parmi lesquels on citait les familles de Bellefonds, Duvau, Cassin, etc., les prieurs de Saint-Serge, de Toussaint et plusieurs vieux moines bénédictins, chanoines réguliers et ecclésiastiques séculiers. Cette opinion mettait ces Messieurs en butte aux autres corporations religieuses, surtout aux membres de la Faculté de Théologie et aux Sulpiciens [2]. »

[1] Durant quatorze ans (1734-1748) parut, à Paris également, un journal anti-janséniste, dirigé par le P. Patouillet, S. J., sous le titre de *Supplément aux Nouvelles Ecclésiastiques*.

[2] M. Uzureau a publié encore, dans *Revue Mabillon* (avril-juin 1924), *Les Débuts de la province de Bretagne de la*

Revue Historique, mai-juin, étude sur un érudit qui a laissé un nom tristement retentissant dans la polémique religieuse du XVIIe siècle et dont une dizaine d'ouvrages figurent au catalogue de l'Index : *Dom Gerberon, bénédictin janséniste,* par Charles Filliâtre, prof. de philos. au collège de Bayeux [1]. Gerberon, né 1628 à St-Calais ; études à l'Oratoire, si brillantes qu'à dix-neuf ans sa ville natale le choisit pour être principal du collège ; entre dès l'année suivante (1648) chez les Bénédictins de St-Maur ; enseigne la rhétorique, la philosophie, puis bientôt la théologie ; vite suspect d'hostilité contre la scolastique et d'attachement aux erreurs jansénistes, il oblige ses Supérieurs à lui infliger de perpétuels déplacements, à Bourgueil, à St-Denis, à Compiègne, à St-Benoît-sur-Loire, à Lehon, à Dinan, à St-Mahé, à St-Gildas-de-Ruis. Il a signé le formulaire en 1663, mais par « obéissance. » En 1666, on le mande à St-Germain-des-Prés.

Il y reste six ans. On l'emploie à l'histoire de la théologie bénédictine, et il y réussit. Mais cela ne suffit pas à son humeur combative. Il multiplie les factums contre les Jésuites, les pamphlets sur les matières de la grâce, de la morale relâchée, de la régale. Tout cela circule d'abord en manuscrits, puis paraît en librairie sous divers pseudonymes : *Miroir de piété,* sous le nom de Flore de Sainte-Foy (censuré par l'évêque de Grenoble, par les archevêques de Reims et d'Aix, comme contenant « certaines propositions mal digérées, dures, embarrassées, capables de troubler les consciences, de porter les faibles dans le désespoir et d'insinuer des erreurs, » condamné à Rome ensuite) ; *Miroir sans tache,* sous le nom de Valentin ; *Acta* de *Marius Mercator,* disciple de S. Augustin, sous le nom de Rigberius ; *L'Abbé commendataire,* sous le nom du sieur de Froimont ; etc., etc.

Cependant son anonymat commence à être percé. Des amis avertissent ses supérieurs qu'ils feront bien de l'éloigner de Paris. On l'envoie à Argenteuil, où le Supérieur le nomme sous-prieur, puis à Corbie, où il est sous-prieur encore. Il écrit toujours, et toujours des pamphlets, qu'on se passe de couvent à couvent, tantôt des feuilles volantes, tantôt des brochures, éditées dans les Flandres ou ailleurs, sous des noms d'imprimeurs imaginaires (comme Pierre Marteau à Cologne, dont le nom est connu en bibliographie comme fausse étiquette de livres jansénistes) [1]. Il s'attaque à des évêques puissants, comme le cardinal Grimaldi, archevêque d'Aix, F. de Harlay, archevêque de Paris, M. de Médavy, évêque de Sées, etc. Il est en correspondance incessante avec tout ce qu'il y a en France de sectaires.

C'est son âpreté qui, après la douzaine d'années que dura la Paix clémentine (1668-1679), réveille la mauvaise humeur du pouvoir contre les jansénistes. Des libraires du pays flamand, des colporteurs de libelles sont arrêtés en 1678, en 1681. L'orage se rapproche de Gerberon. Un soir de janvier 1682, on apprend l'arrivée à Corbie de l'exempt de « l'Isle de France. » Gerberon, persuadé que c'est à lui que la justice en a, prend la fuite la nuit. Bien lui en prend, car c'était bien pour l'arrêter que l'exempt était venu ; et l'affaire Gerberon va être le signal de toute une série de perquisitions et de tracasseries administratives contre la Congrégation de St-Maur.

Pendant ce temps-là, Gerberon est à Bruxelles ou en Hollande, où il se fait « recevoir bourgeois de Rotterdam, » toujours à polémiquer pour le jansénisme et contre le pouvoir royal. Il intervient dans la querelle quiétiste, défend la doctrine du pur amour (sans doute par hostilité contre le roi), publie (toujours sans nom) en 1698 en faveur de Fénelon deux *Lettres à l'évêque de Meaux.*

Enfin, le 30 mai 1703, sur ordre du roi d'Espagne (alors Philippe V, petit-fils de Louis XIV), il est arrêté à Bruxelles (où il vivait sous un déguisement), en compagnie de Quesnel, et livré à la justice de l'archevêque de Malines. L'archevêque rend sa sentence le 24 novembre suivant : Gerberon, « convaincu d'hérésie, de jansénisme et de désobéissance envers le Souverain Pontife, a encouru les peines portées par les (dix) décrets et principalement l'excommunication ; » il est condamné à faire sa profession de foi conformément à la Bulle de Pie V, à souscrire au Bref d'Innocent XI, au formulaire d'Alexandre VII, « sans aucune distinction, restriction ou exposition, » puis sera renvoyé « à son abbaye (de Corbie) pour être corrigé plus amplement par ses supérieurs, selon qu'ils le jugeront expédient. »

Rentré en France et interné à Amiens, il signe le formulaire, sans sincérité, comme il le dira plus tard et comme tout le monde s'en doute bien autour de lui. C'était au commencement de 1704. Commit-il de nouvelles imprudences... ? Toujours est-il qu'en janvier 1707 on le transfère à Vincennes, au haut du donjon. Il se plaint qu'on l'ait laissé sans confession et sans Communion jusqu'en mars 1708. Mais quand on lui envoie un confesseur docteur l'année suivante, il refuse toute discussion et toute signature, et dit « qu'il n'était pas arrivé à l'âge

Congrégation de St-Maur (plaquette gr. in-8 de 8 p.), d'après l'*Histoire* (restée manuscrite) *de l'abbaye de St-Florent,* écrite par dom Huynes vers 1646 (Congrégation de St-Maur, fondée aux environs de 1600, dénommée de St-Maur en 1620, essaime en Bretagne en 1628).

De M. Uzureau toujours : *Une Opération de haute police à Angers (janv.-fév. 1799)* : c'était la dernière année du Directoire. Le Directoire, inepte en toutes bonnes œuvres, était passé maître en fait d'espionnage, surtout après le 18 fructidor. Mais cette fois, les Angevins lui infligèrent un échec, et ses agents provocateurs se prirent à leurs propres pièges.

[1] Parmi les travaux d'érudition de Gerberon figure une édition des Œuvres de S. Anselme, suivie d'un *S. Anselmus per se docens.* C'est ce qui a orienté vers lui M. Filliâtre, auteur (en 1920) d'une thèse sur **La Philosophie de Saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence,** in-8 de XV-476 p., Paris, Alcan *(Collection historique des Grands Philosophes)* : thèse où certaines manières de dire seraient à expliquer et à préciser, mais qui dans l'ensemble est très docte, très droite, objective et loyale, et animée d'un vif enthousiasme pour S. Anselme, qui « mérite le surnom de Docteur Magnifique qui lui fut décerné par ses contemporains. » — Sur S. Anselme, se rappeler l'excellente édition des **Méditations et prières** traduites l'an dernier par dom Castel, avec Introduction de dom Wilmart, *Ami* 1923, p. 671-2.

[1] Et non pas seulement de livres jansénistes, car c'est sous cette firme imaginaire de Pierre Marteau que parut une des premières éditions (anonyme évidemment) des *Lettres persanes,* en 1721.

où il était (octogénaire) sans savoir ce qu'il devait croire. » Un mémoire policier de 1710 note : « Son grand âge et la rigueur de l'hiver (de 1709) l'avaient affaibli ; mais il a repris une partie de ses forces par le secours de deux ou trois bouteilles de vin qu'il boit tous les jours. » Un de ses confrères en religion et complices en jansénisme, dom Thierry de Viaixnes, qui fut sept ans à Vincennes, a fait des rigueurs de la détention une peinture affreuse et que même les apologistes du jansénisme jugent fantaisiste. Gerberon ne semble pas s'en être si mal trouvé. Libéré (avril 1710) et envoyé à l'abbaye de St-Denis, sous le P. Arnould de Loo, il écrira qu'il y « regrette tous les jours d'être sorti de la prison de Vincennes. » Il a été libéré après avoir donné les signatures voulues. Il les a données (18 avril 1710) sur menace de l'archevêque de Paris (Noailles) de le laisser mourir sans sacrements. Mais, à peine en liberté, il proteste que ses signatures sont de pure forme et pour avoir la paix. Avant de mourir, il écrit encore au Pape une lettre latine où il confirme ses protestations contre ses signatures de Vincennes et de St-Germain-des-Prés, en appelant à la Paix clémentine et aux droits de la conscience au sujet des faits non révélés. C'est dans cette obstination qu'il mourut le 28 mars 1711, « âgé de 82 ans six mois et dix jours, » dit le *Nécrologe de Saint-Denys*.

MM. Em. Bourgeois et Louis André, professeurs aux Universités de Paris et de Lille, publient le t. IV de leurs **Sources de l'Histoire de France : XVII^e^ siècle (1610-1715)** (sur le t. III, voir *Ami* 1923, p. 797), consacré aux *Journaux et Pamphlets*, in-8 de 390 p., 15 f., Paris, Aug. Picard. Des journaux au grand siècle ! Voilà qui bouleverse bien les commodes clichés sur le silence de l'opinion publique, sur l'asservissement de la pensée au temps de la monarchie absolue. Oui, il y a eu des répressions, sous Richelieu, sous Mazarin, sous Louis XIV, surtout avant 1680, des livres condamnés et supprimés, surtout touchant aux querelles religieuses ; il y a eu des multitudes d'édits royaux contre la licence de la presse. Mais cette multitude même, cette répétition des édits semble bien être l'indice qu'ils n'étaient pas observés, qu'ils restaient lettre morte, ce qui leur arrivait en d'autres matières aussi, que les menaces judiciaires et pénales n'arrêtaient nullement l'ardeur des polémistes, et que c'est pour cela que le pouvoir revenait sans cesse à la charge. La presse, loin d'être étouffée, ne cesse de se développer : il y a 26 imprimeurs à Paris au temps d'Henri IV, et 84 en 1666 ; il y en a 278 pour toute la France en 1704, alors qu'il n'y en aura plus que 250 en 1739.

Pour ce seul XVII^e^ siècle, MM. Bourgeois et André cataloguent et analysent 39 périodiques et 1234 libelles, non compris les mazarinades, seules de cette espèce qui aient encore été cataloguées jusqu'à ce jour, et dont le total passe 6.000. Si bien que, tandis que jadis on définissait l'Ancien Régime une monarchie absolue tempérée par des chansons, il faudra désormais ajouter : et par des journaux et des pamphlets. Et quels pamphlets ! — « Qu'est-ce qu'un roi ? demande le *Catéchisme des partisans* (1683). Un homme qui est toujours trompé, un maître qui ne sait jamais son métier. Qu'est-ce qu'un prince ? Un crime que l'on n'ose punir. Qu'est-ce qu'un financier ? C'est un voleur royal... »

C'est une véritable histoire de l'opinion publique que ce recueil, — de toutes les manifestations de l'opinion publique. Il y a des pamphlets à tendances subversives, mais d'autres aussi qui se font les défenseurs de l'ordre, des pamphlets d'un ton constamment violent, acerbe, injurieux, et d'autres où la discussion est menée sérieusement, à coups d'arguments solides et de textes adroitement disposés. Le travail de MM. Bourgeois et André est une nouveauté et comble une lacune. Il nous ouvre des « sources » dont on savait plus ou moins vaguement l'existence, dont des travailleurs avaient exploré quelques filets (Dedouvres, *Le Père Joseph polémiste ;* Kerviler, *La presse politique sous Richelieu ;* Janmart de Brouillant, *Histoire de Pierre du Marteau,* l'éditeur imaginaire mentionné plus haut, à propos de Gerberon ; F. Funck-Brentano et d'Estrées, *Les nouvellistes ;* Fagniez, *L'opinion publique et la presse politique sous Louis XIII ;* etc.), mais dont il nous est donné pour la première fois ici d'embrasser toute la richesse.

Sur l'histoire du Jansénisme, une bonne nouveauté : **La querelle janséniste**, par M. Bournet, prof. d'hist. eccl. au Grand Séminaire de Versailles (in-12 de 383 p., 8 f., Téqui). M. Bournet, qui nous donnait l'an dernier *Le Christianisme naissant* (*Ami* 1923, p. 686), a dessein d'écrire ainsi sur l'histoire de l'Eglise une dizaine ou douzaine de volumes qui se vendront tous séparément et où le lecteur s'initiera sans peine aux grandes questions dont chaque siècle a été agité. Sa *Querelle janséniste* a les qualités de clarté, de méthode, de vie, qui font les bons Manuels. C'est un livre qui nous manquait. Nous avions de nombreux travaux d'érudition, et, sur certains points de détail, de précieuses monographies. Avec M. Bournet on prendra une vue d'ensemble, exacte et suffisamment complète, de l'histoire du jansénisme au XVII^e^ siècle : ses origines (Baius ; la querelle du molinisme et du bannésianisme ; la casuistique et le laxisme) ; ses fondateurs : les deux amis, Jansenius et Saint-Cyran ; ses partisans et ses amis et amies, les Arnauld, les Solitaires, les Pascal, les dames de Longueville, de Sablé, de Luynes, de Liancourt, de Guéméné, la reine de Pologne, etc. ; les grandes controverses (*La Fréquente Communion,* la morale janséniste, les cinq propositions, les *Provinciales,* le Formulaire, la Paix Clémentine) ; la fin de Port-Royal : Quesnel, Noailles et *Le Problème ecclésiastique, Le Cas de conscience,* la Bulle *Vineam Domini* de 1705 et la résistance des religieuses de Port-Royal : Port-Royal rasé. — Un chapitre final nous fait l'histoire du Jansénisme au XVIII^e^ siècle et hors de France : c'est très court, 70 pages à peine. L'auteur se propose sans doute de revenir là-dessus dans le volume qu'il nous annonce comme étant sous presse, *Les Origines de la Révolution*.

Un Sourcier : Henri Bremond, par H. Bordeaux, de l'Acad. Fr. (in-16 de 83 p., 5 f., Plon) : publication, en plaquette des plus élégantes, du discours prononcé à l'Acad. Fr. le 22 mai dernier, en réponse au discours de réception de M. Bremond. Ce fut une fort belle séance, inquiétante d'abord par instants sur les lèvres de M. Bremond, mais superbe et retentissante des applaudissements les plus convaincus et les plus sains quand M. Bordeaux eut ensuite la parole. Sourcier, M. Bremond, parce qu'il a révélé et fait surgir au grand jour le fleuve mystique qui n'a cessé d'arroser notre XVII^e^ siècle et dont la richesse et la fécondité avaient été ensuite recouvertes, aux yeux des professionnels d'histoire littéraire, par les aridités du désert janséniste. On se gardera de suivre toujours M. Bremond ; mais on devra le lire. C'est un indicateur nécessaire. Entre autres fantaisies point innocentes que s'est permises M. Bremond, M. Bordeaux relève vigoureusement ses vues sur Bossuet. Il y a là une page magnifique (où l'on prendra une idée

de l'éloquence de M. Bordeaux, une idée aussi de la manière de M. Bremond) :

Ce Bossuet, dit M. Bordeaux au récipiendaire, ce Bossuet à qui vous prêtez toutes nos faiblesses, sauf les deux qui nous sont chères, la curiosité et l'amour humain ; ce Bossuet que vous nous montrez, dans son préceptorat du Dauphin, abusant de sa gravité et de son érudition pour abrutir un enfant ; ce Bossuet à qui vous reprochez de n'avoir été à la Cour qu'un insuffisant comparse, comme si la supériorité du génie ne suffisait pas à le désarmer parmi les brigues et les intrigues ; ce Bossuet que vous accusez de médiocrité et de faiblesse de caractère, quand Mlle de la Vallière a bien su trouver son appui contre Mme de Montespan et contre le Roi ligués ; ce Bossuet dont vous faites un magnifique dompteur ou un énorme rhéteur qui sonne de la trompette et contre qui vous multipliez les charges brillantes après avoir dispersé ses troupes de première ligne commandées par les Brunetière et les Grouslé : votre plus grand grief contre lui ne serait-ce pas de tenir de près ou de loin au jansénisme ? Avouez qu'il a résisté à vos assauts. Et même sa personnalité que vous niez — car vous ne lui attribuez aucune vie intérieure, parce qu'il est de ceux qui n'en livrent rien et s'objectivent dans leurs ouvrages — est si débordante qu'elle envahit votre *Apologie pour Fénelon*. On ne voit plus que lui, un peu trop rouge et apoplectique, un peu trop environné des tonnerres et des éclairs du Sinaï, et pareil à quelque toile rutilante d'un nouveau Rubens, tandis qu'on cherche en vain l'insaisissable fantôme de Fénelon, caché dans un brouillard comme si quelque Eugène Carrière l'avait peint. Et ne vous contraint-il pas à rendre hommage aux *Elévations sur les mystères*, au *Traité de la concupiscence* et aux *Méditations sur les Evangiles*, — car c'est encore vous qui, par un de ces contrastes où vous excellez, tracez le plus beau portrait du Bossuet méditatif pour qui la vie n'est qu'une ombre en face de ces vérités éternelles auxquelles il a donné son cœur, sa raison et son génie et qui, tout de même, avouez-le, ont une autre importance, dès qu'elles sont en cause, que toutes les questions de dignité, de bienséance et d'honneur même invoquées par Fénelon.

Sur Fénelon a paru récemment un ouvrage qui n'est qu'un classique, mais un classique d'un maître, et conçu suivant un plan dont jadis on n'eût pas songé à honorer un livre classique : Fénelon, **Œuvres choisies**, *avec Introduction, Bibliographie, Notes, Grammaire, Lexique et Illustrations documentaires*, par Albert Cherel, prof. à la Faculté des Lettres de Bordeaux (in-12 de xvi-686 p., 7 f., Paris, Hatier). M. Cherel est un des maîtres de la critique, et un fervent chrétien. Voir ce que nous avons dit, *Ami* 1921, p. 91-94, de son *Fénelon au XVIIIe siècle*, puis, 1922, p. 347, de son *En relisant après la guerre Bourget, Bazin, Barrès*, où il faut lire surtout le chapitre donné à Barrès, qui, au point de vue chrétien, est décisif et qui nous repose de tant d'insignifiances ou d'absurdités débitées au lendemain de la mort du célèbre écrivain. Son nouveau volume est, comme l'indique le titre, une anthologie et tout ensemble une histoire de Fénelon, une Anthologie où les œuvres sont classées par ordre chronologique et s'expliquent et s'éclairent d'un jour tout nouveau à la lumière même des événements. La complexité de Fénelon, par exemple, est évidente ; mais il n'en a pas le monopole, et on ne peut pas dire que ce soit une lacune, au contraire : idéalisme et réalisme, élément positif et élément mystique, on n'est pas un homme complet sans tout cela, à condition que tout cela s'harmonise et s'équilibre. Et Fénelon, jusque vers 1688, ne manquait sans doute ni de mysticisme, ni de fantaisie, ni d'ardeur parfois exaltée. Mais, dans ces trente-sept premières années de sa vie, le côté positif, réaliste de son esprit s'était plus que les autres développé, à l'école de Claude Fleury, — tandis qu'après le voyage de Beynes (octobre 1688), où le « sublime » de Mme Guyon le conquiert pour jamais, il se met tout entier au service de l'idéalisme guyonien : — « Il n'y eut pas changement chez lui : les facultés positives, développées les premières, subsistèrent fort décidées, et combatives à l'occasion. Il y eut en lui, selon le mot qu'il affectionnait alors, élargissement. »

VI. — Sur Pascal, et sur la genèse de la fameuse distinction janséniste du fait et du droit, autre chose encore de nouveau, ou du moins d'oublié : **Un témoignage oublié du P. Thomassin sur Pascal**, publié par M. Jovy dans *Bulletin de l'Académie des Sciences, Lettres et Arts* de Clermont-Ferrand, et recueilli cet été en plaquette gr. in-8 de 12 p. C'est un témoignage qui nous a été conservé dans une lettre de M. de Hillerin, chanoine et vicaire général de La Rochelle, à M. Saudubois (que d'autres ont orthographié Saut du Bois) de la Chalinière, chanoine d'Angers et rédacteur des deux volumes des *Conférences ecclésiastiques d'Angers sur la Grâce* (exposé très intéressant de l'histoire du Jansénisme). Voici de quoi il est question.

A la suite de la Bulle d'Innocent X portant condamnation des cinq Propositions, publiée le 31 mai 1653 et acceptée par l'Assemblée du Clergé de France, ce fut grand émoi au camp janséniste. Une grande conférence se tint à Port-Royal, à la fin de 1653 ou en 1654. Il y en eut probablement plusieurs ; mais Thomassin n'a parlé à Hillerin que de la première, celle à laquelle il assista. Ils étaient là trente-deux, « des principaux de Messieurs de Port-Royal. » Thomassin y fut convoqué : il était janséniste encore alors (il avait trente-trois ans ; il avait enseigné les lettres et la philosophie en divers collèges de l'Oratoire ; en 1654 on l'appela à enseigner la théologie à St-Magloire, et c'est là qu'il se détacha de l'erreur janséniste, s'attira par là toutes sortes d'ennemis, et fut transféré à la maison-mère, à l'Oratoire St-Honoré, où il passa la dernière partie de sa vie, † 1695).

Pascal y fut convié aussi. On mit sur le tapis la bulle du Pape : quelle attitude prendre ?

Aucun, dit Thomassin, ne conclut pour l'obéissance. *Celui qui en approcha le plus fut M. Pascal.* Il réfuta avec sa droiture naturelle ceux qui avaient tergiversé sur le sens des propositions comme ils avaient fait à Rome ; il reconnut que c'était à eux que le Pape en voulait, et que leurs sentiments étaient condamnés par lui ; qu'il fallait se soumettre et reconnaître leur tort, ou attaquer le pape même sur sa condamnation ; *qu'il leur avait oui dire* que le pape n'était point in-

faillible ; qu'il fallait donc appeler de son jugement à quelque autorité supérieure ; qu'il n'y avait au-dessus du Pape que le Concile général.

Toute l'assemblée parut applaudir à l'expédient proposé.

Alors M. Arnauld, voyant un murmure d'approbation, et craignant que l'assemblée ne donnât dans ce moyen d'appel, demanda audience ; il s'y opposa fortement, et représenta que *cette voie d'appel n'avait été proposée que par les hérétiques*. Il cita les endroits de S. Augustin, connus de tout le monde, et dit qu'on serait bien fondé à les traiter (eux, les MM. de Port-Royal) d'hérétiques ; que jamais on ne finirait aucune contestation dans l'Eglise, et autres raisons qu'on a tant fait valoir contre les appelants de nos jours, et dont le père Thomassin me dit s'être servi dans une de ses démonstrations sur les conciles [1]. — Que faire donc ? dirent ces messieurs. — Il aurait été aisé de répondre, me dit en souriant ce bon Père (Thomassin) ; mais la prévention était trop forte.

Ce fut alors que M. Arnauld exposa *ce nouveau dénouement* qui a causé tant de scandale dans l'Eglise de France ! *la distinction du fait et du droit* qui a ouvert la porte à tous les mensonges, les duplicités et les fourberies les plus insignes.

Et Thomassin ajouta « en levant les épaules : « J'y donnai alors les mains. » Il n'était pas encore en effet revenu alors de son jansénisme. Il dit aussi : « M. Arnauld craignait les foudres de Rome : c'est ainsi qu'il les appelait. »

Voilà un document bien curieux, où se trahit crûment la duplicité de ces gens, qui n'osent pas se rebeller ouvertement contre Rome, qui ne se sentent pas mûrs pour un appel au Concile, arme bonne seulement aux mains des hérétiques, disent-ils, et qui ne veulent pas non plus se soumettre franchement. Ils biaisent. Ils imaginent cette distinction si justement caractérisée par Thomassin : l'Eglise est infaillible à décider si telle proposition est hérétique : voilà la question de *droit ;* mais ils imaginent qu'elle ne l'est plus quand elle dit que telle proposition est contenue dans tel livre, *in casu* dans l'*Augustinus,* et qu'elle exprime la doctrine de tel livre. Il faudra une nouvelle Bulle (16 oct. 1656, du successeur d'Innocent X, Alexandre VII) pour condamner cette distinction et « déclarer et définir » que les 5 propositions ont bien été extraites de l'*Augustinus* et condamnées *in sensu ab eodem Cornelio* (Jansenio) *intento :* définition dont la reconnaissance sera l'objet propre du célèbre Formulaire.

[1] Il avait composé, étant à St-Magloire, vingt-sept *Dissertationes in Concilia generalia et provincialia :* le tome I seul parut (Paris 1667, in-4°) ; il causa tant de scandale dans le clan gallican que le Parlement en ordonna la suppression, encore que le général de l'Oratoire en eût déjà, par précaution, biffé environ 36 pages. Thomassin, pour calmer l'orage, eut la faiblesse d'écrire une nouvelle préface, où, sous couleur d'explications, il atténue et énerve la doctrine dont il avait cependant apporté des preuves solides dans son livre. Le janséniste Hermant lui reproche cet ouvrage « sur les quatre premiers conciles où il avait traité de la question de l'infaillibilité du pape dans le droit et dans le fait, *suivant les desseins du nonce.* » — « Il avait paru jusqu'alors avoir de bons sentiments ; — il ne s'était pas encore déclaré au point qu'il a fait depuis, » gémit Hermant. Ce livre de Thomassin parut en 1667 ; l'année suivante il était arraché à sa chaire de St-Magloire et confiné à la maison-mère, où il ne s'appliquera plus qu'à la confection de ses ouvrages. C'était un homme d'une grande simplicité, et fort timide : quand il parlait, il avait devant sa chaire un voile pour lui cacher la vue de ses auditeurs. — Né à Aix-en-Provence en 1619, il était entré à l'Oratoire avant même d'avoir achevé sa quatorzième année. — *Vir stupendæ plane eruditionis,* dit Hurter, *Nomenclator lit.,* II, col. 410.

Et ce récit de Thomassin nous montre aussi Pascal sous un jour autrement sympathique que les MM. de Port-Royal. C'est lui qui « approcha le plus » de l'obéissance. Il ne voit qu'une chose : c'est que les cinq propositions sont condamnées. Ces cinq propositions, Arnauld et ses amis les ont jusque-là professées, et très carrément. Maintenant qu'elles sont condamnées, de deux choses l'une : ou la condamnation est infaillible, et il n'y a qu'à se soumettre, sans phrases ; ou elle n'est pas infaillible (et c'est leur hypothèse que Pascal ne formule que parce qu'il a « ouï dire » de ces MM. quelque chose en ce sens), alors, qu'on en appelle...!

Dès ce temps-là donc, dès 1654 (il a trente ans), il n'entend rien aux subtilités du parti, à ces subtilités fourbes qui seront désormais le pain quotidien du parti et qui enfin le décideront à s'en séparer définitivement l'année (1661) qui précéda sa mort. Pourquoi ne s'en est-il pas séparé dès 1654 ? Comme c'eût été dans la logique de son petit discours ! Mais la logique pure se heurte, en pratique, à tant d'obstacles ! Il y a les questions de personnes, les relations mondaines, les amitiés... Même un Bossuet, dont la doctrine pourtant fut toujours si sûre et pure de toute infiltration janséniste, a pu s'entendre reprocher sa faiblesse vis-à-vis des personnes, son peu de zèle à pourchasser l'hérésie, ses ménagements peut-être excessifs...

VII. — *Vie Spirituelle :* tout le fascicule de mai est donné à la B. Thérèse de l'Enfant-Jésus, sa vie ascétique, sa vie contemplative, son zèle apostolique, sa mission providentielle. — Au n° de juin, M. Lavaud, prof. au Grand Séminaire de La Rochelle, achève un travail commencé au n° d'avril et qui avec ses articles de janvier, août et décembre 1923 (sur la paresse intellectuelle et les dérèglements possibles et trop réels de l'étude) formera un traité magistral de la sainteté de l'étude (sera recueilli prochainement en volume). Il présente dans toute leur force (une force que l'on soupçonnait à peine) les objections, le réquisitoire plutôt que tant d'esprits superficiels ou faux (ou simplement paresseux) dressent contre l'étude au nom 1° de la vie intérieure, 2° de l'apostolat. Et c'est de ce double point de vue de la vie intérieure et du ministère apostolique qu'il démontre la nécessité primordiale de l'étude. Déjà S. Thomas avait marqué la gradation : *lectio, meditatio, oratio, contemplatio :* l'étude nourrit la méditation, la méditation nourrit l'oraison, l'oraison dispose à la contemplation proprement dite. — « A mon avis, dit aussi sainte Thérèse, la science est un grand trésor pour l'oraison, quand elle est jointe à l'humilité. » — Pie XI a écrit l'an dernier son Encyclique *Studiorum ducem* précisément pour nous montrer, par l'exemple de S. Thomas, comment la sagesse acquise prépare à la sagesse d'amour et comment, en retour, la contemplation infuse sert puissamment la science. Et cette année de nouveau, au moment d'achever son travail, M. Lavaud avait la joie de trouver la plus pressante confirmation de ses vues dans la Lettre Apostolique *Unigenitus Dei Filius* adressée aux Supérieurs d'Ordres religieux le 19 mars :

« C'est *le point principal* de notre Exhortation, dit le Saint-Père, d'exciter les religieux déjà prêtres ou qui le seront, *à la culture assidue des sciences sacrées,* car, s'ils n'y sont pas très versés, ils ne pourront pas remplir les devoirs de leur vocation parfaitement et pleinement. En effet, chez ceux qui se sont consacrés

à Dieu, le but unique ou à coup sûr principal, c'est de prier Dieu et de contempler ou méditer la vérité divine : comment s'acquitteront-ils de ce très grave devoir s'ils n'ont pas des enseignements de la foi une science complète et profonde? Nous voulons que ce point retienne surtout l'attention de ceux qui mènent la vie cachée dans la contemplation des choses célestes : *ils se trompent s'ils pensent qu'ayant négligé d'abord ou délaissé ensuite les études théologiques*, et étant dépourvus de cette riche connaissance de Dieu et des mystères de la foi qui se puise dans les sciences sacrées, ils pourront facilement atteindre les hauteurs, être portés et soulevés jusqu'à l'union intime avec Dieu. »

Vie Spirituelle, juillet-août : P. Garrigou-Lagrange, *Progrès de l'accord des théologiens sur la Contemplation ;* traite en particulier des conceptions minimistes des dons du St-Esprit et des oscillations de l'éclectisme théologique ; fines remarques à l'adresse des éclectiques qui juxtaposent mécaniquement certaines parties des doctrines adverses, au lieu de les harmoniser selon les principes supérieurs, au lieu de distinguer comme il faudrait l'*essentiel* et les *variations accidentelles*, le *per se* et le *per accidens :* « Il y aura toujours ceux qui verront nettement cette distinction, et ceux qui n'en seront jamais bien sûrs. » — Dom Flicoteaux (d'Oosterhout), *La Liturgie et la Messe :* la Messe, abrégé, pour ainsi dire, de la mission du Sauveur, se divise en deux parties, qui représentent la double phase de cette mission : l'enseignement et l'immolation. Le Fils de Dieu s'est incarné pour se donner à nous de deux manières : en sa divine parole et en sa chair adorable. Dans la Ire partie de la Messe, qui va jusqu'à l'Evangile inclusivement (Messe des catéchumènes, ou mieux, avant-messe), l'Eglise nous distribue, sous forme de lectures et de chants, le pain de la parole divine ; dans la IIe, le Corps du Christ.

Nouvelles religieuses, 1er août : Louis Bertrand, *Nos rapports avec l'Islam :* Quel est l'écervelé qui a lancé cette formule creuse et dangereuse : « *La France, nation musulmane ?* » Pourquoi pas, *la France nation nègre ?* S'il suffit d'avoir dans sa clientèle quelques millions de musulmans pour être, d'office, islamisés, suffira-t-il d'y avoir quelques millions de noirs fétichistes pour être annexés à la Nigritie... ? Se rappeler le mot de Renan, terrible sous sa forme ironique et légère, comme un coup de massue : « L'Islam est un progrès pour le nègre. »

Revue des objections, juillet : *La charité désintéressée du philanthrope vaut-elle mieux que la charité intéressée du chrétien ?...* Solution des objections qu'on tire de la prétendue antinomie entre l'Eglise et la raison, entre l'Eglise et la nature... Essai de solution des questions que pose la pluralité des mondes habités...

Par ce temps de centenaire de Ronsard (né 11 sept. 1524), ce qu'on a écrit de mieux sur la religion du grand poète, c'est un bref travail de la *Semaine religieuse de Lyon* (1er août, p. 165-168). Ronsard, d'Eglise par commende de plusieurs prieurés ou charges ecclésiastiques (ce qui impliquait au minimum la tonsure et le célibat), n'a pas toujours été un saint ; mais il est toujours demeuré fidèle à la foi catholique. Bien mieux, il l'a défendue, et vaillamment, au prix de la perte d'amis qui lui étaient très chers, comme Théodore de Bèze, Jacques Grévin, Florent Chrétien, etc. Il l'a défendue à main armée, contre les iconoclastes de Vendôme (1562). Il l'a défendue en maint ouvrage, *Discours des misères du temps, Remontrances au peuple de France, Réponse aux injures et aux calomnies :* apologétique aussi populaire que poétique, et vulgarisée partout : si bien que le libelliste huguenot François de l'Isle écrivait vers 1580 que l'échec de la Réforme est dû à « Ronsard, Jodelle, Baïf et autres vilains poètes. » A quoi faisait naguère écho Brunetière écrivant : — « De tous les arguments qui vont pendant cent cinquante ans défrayer la controverse, on peut dire non seulement que Ronsard n'en a laissé échapper aucun, mais qu'il les a, dans ses vers, ramenés et réduits à ce qu'ils avaient d'essentiel. »

Hostia, où il y a toujours tant de trésors à utiliser pour nos catéchismes, pour la formation eucharistique de nos fidèles, poursuit la série de ses *Inter lilia*. Citons, du nº de juin-juillet, cette page du journal de Jeanne Gariel († 1900, à quinze ans). Elle avait dix ans alors :

« *8 juillet 1895.* — Nous avons été aux bains de mer ; il y avait tellement de monde que Marthe et moi nous n'avions qu'une même cabine et nous nous sommes bien disputées et même battues. Je ne sais pas si je dois raconter cette scène honteuse ; mais maman dit toujours qu'il faut avoir le courage d'avouer ses torts ; alors je vais dire notre dispute : Marthe mettait ses bas et moi mes chaussettes, mais elles ne s'enfilaient pas vite dans mes pieds, j'étais en colère de cela, et je trouvais que Marthe ne me laissait pas assez de place : nous avons commencé de nous quereller, puis nous nous sommes donné des tapes ; mais moi je frappais plus fort parce que j'étais plus en colère ; alors Marthe s'est fâchée et m'a menacée : cela m'a arrêtée ; mais quand j'ai vu qu'elle ne le faisait pas, je me suis remise en colère et cela a recommencé ; mais ma sœur était tout à fait fâchée et elle m'a remenacée de choses terribles..., j'ai cessé, nous sommes restées quelques instants sans rien dire, puis tout à coup le regret est venu, je lui ai bien demandé pardon et nous nous sommes réconciliées en nous embrassant. C'est joli, le pardon des injures ! et le Bon Dieu a été content, je crois. »

Un autre jour, on parle de déménagement : Mademoiselle est aux anges, parce que cela va lui valoir des vacances supplémentaires : — « C'est de la paresse, mais il faut le dire puisque je le pense. »

« J'irai me confesser mardi, et de suite je deviendrai un peu plus gentille... Mon Dieu ! que je suis malheureuse ! au lieu que mes défauts s'en aillent, il en pousse de nouveaux ! Maman m'a dit que j'étais avare !... Dans la journée que j'ai communié, je me sens plus joyeuse, et quand maman me fait des observations, je n'ai plus du tout envie de me fâcher et de murmurer... »

Revue de Paris, 15 juillet : M. Abel Bonnard nous invite à relire dans Firdousi une anecdote à laquelle le grand poète persan n'a pas manqué de prêter tout le sens mystique dont elle est capable, y trouvant l'image de l'attachement que l'âme doit garder pour Dieu, à travers les plaisirs du monde. Voici :

Un jour que le sultan Mahmoud le Ghaznévide traversait des montagnes avec sa cour et tout un convoi, un chameau tomba, le coffre qu'il portait se rompit, répandant les pierres précieuses dont il était plein, de sorte qu'en un instant l'étroit sentier parut couvert de fleurs éclatantes. Mahmoud dit à ses gens de garder pour eux tout ce qu'ils pourraient ramasser, et il poursuivit son chemin. Cependant il entendit un pas, qui n'avait pas cessé de rester attaché au sien. Il se retourna et vit un de ses pages : — « Eh bien ! lui dit-il, à quoi penses-tu ? Pourquoi n'as-tu pas profité de l'aubaine ? » L'enfant regarda son maître avec des yeux où la fidélité était illuminée par l'amour, et il répondit simplement : — « J'ai suivi le roi. »

IMPRIMATUR
Lingonis, die 10 septembris 1921.
Eug. LINDEGER, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e série) N° 38 18 SEPTEMBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

L'Eglise Missionnaire

(Quatrième article)

Une Eglise de Mission devenant Eglise hiérarchique, ou l'expansion du Catholicisme aux Etats-Unis de 1775 à 1815

I

John Carroll, premier évêque des Etats-Unis, centre du mouvement catholique pendant toute cette période. — Origines, études, entrée dans la Compagnie de Jésus. — Suppression de celle-ci en 1773. — Retour au Maryland. — La Guerre d'Indépendance (1775-1784). — Rôle de la question religieuse et attitude des catholiques américains pendant la Guerre. — Le Congrès des Etats-Unis : la liberté religieuse universelle érigée en principe fondamental de la Constitution.

On connaît peu en France l'histoire du catholicisme aux Etats-Unis. Elle ne manque cependant pas d'intérêt. Il n'y a pas plus d'un siècle et demi, l'immense territoire qui devait former plus tard les Etats-Unis n'était encore qu'un pays de missions, relevant de la Propagande, et comptait 26 missionnaires jésuites, 22.000 catholiques environ, disséminés sur la côte Est de l'Atlantique ; aucun évêque, aucun séminaire, aucune école catholique. Aujourd'hui, sur une population totale de 120 millions, en chiffre rond, les Etats-Unis comptent 28 millions de catholiques, 101 diocèses, 4 cardinaux, 15 archevêques, 93 évêques, 18 abbés mitrés, 212 universités, collèges et séminaires, plusieurs milliers d'écoles catholiques avec 2 millions d'élèves, 795 abbayes et couvents, etc., enfin présentent tous les signes d'une vie catholique intense.

Un pareil développement est un fait unique au XIXe siècle : plaisanterie à part, cela ne s'est vu qu'en Amérique. Il s'explique, en partie seulement, par l'immigration : parmi les 70 ou 80 millions de colons, anglais, allemands, irlandais, français, etc., que les Etats-Unis reçurent au cours du siècle, il y avait bien quelques millions de catholiques. Mais à cette contribution extérieure, correspondit à l'intérieur un effort très actif d'organisation religieuse et d'expansion catholique : il fallait, en effet, recueillir ce flot d'immigrants catholiques, et l'empêcher de se dissoudre dans l'indifférence ou dans le protestantisme ; puis, fusionner harmonieusement ces nouveaux-venus avec les catholiques indigènes, avec les autres colons arrivés plus tôt et déjà en voie d'américanisation, enfin avec les convertis venus du protestantisme ou de l'irréligion. Dans cet immense creuset où bouillonnaient tant d'éléments disparates, la fusion religieuse fut aussi difficile et aussi importante pour le catholicisme que la fusion des races le fut pour le nouvel Etat.

Le Dr Peter Guilday a récemment étudié ce mouvement d'expansion du catholicisme aux Etats-Unis pendant le dernier quart du XVIIIe siècle et les quinze premières années du XIXe, en le rattachant à l'histoire de la vie et de l'époque de John Carroll, premier évêque américain et archevêque de Baltimore (1735-1815) [1].

Carroll est en effet le centre autour duquel gravite tout ce développement religieux ; sa vie fut intimement liée à l'établissement de la hiérarchie américaine. Son influence fut profonde et durable : aujourd'hui encore, le catholicisme vit là-bas de l'impulsion et porte la marque, très personnelle, que Carroll lui donna. C'est lui qui a conçu la politique religieuse que ses successeurs ont suivie depuis lors. Dans tous les domaines de l'activité religieuse des Etats-Unis modernes, administration ecclésiastique, organisation de la vie paroissiale, régime des écoles et des séminaires, relations entre les catholiques et leurs concitoyens, entre les autorités religieuses et les autorités civiles, etc., l'on

[1] **The Life and Times of John Carroll**, *Archbishop of Baltimore (1735-1815)*. Un vol. in-8 de 864 p., 5 dollars. — The Encyclopedia Press, New-York, 1922.

L'auteur, Peter Guilday, était tout à fait qualifié pour mener à bien ce travail. Docteur ès sciences morales et historiques de Louvain, il professe le Cours d'Histoire de l'Eglise à l'Université Catholique aux Etats-Unis ; il est à la tête des études historiques religieuses au Nouveau Monde, où il a fondé l'*American Historical Association ;* il est également le fondateur et l'éditeur de la *Catholic Historical Review*. Son ouvrage précédent, *Les catholiques anglais réfugiés sur le continent,* est cité comme un modèle du genre.

Sous sa plume, l'histoire est bien une reconstitution exacte du passé, mais elle est aussi une mine d'enseignements : *Historia magistra vitæ*. « Connais-toi, ô Amérique, et connais ton passé et surtout apprends-y à rester toi-même ! » voilà la leçon qu'il dégage hardiment de l'histoire américaine. Cette préoccupation didactique, discrète d'ailleurs, ne nuit en rien à l'impartialité, ni à l'art de l'exposition. Familier avec les méthodes les plus modernes et les plus exigeantes de la critique historique, l'auteur pousse à un rare degré de perfection la richesse de l'information et la discussion des documents : la modération, la largeur de vue, le bon sens de ses jugements méritent un éloge au moins égal.

De son étude, les questions suivantes sortent complètement renouvelées : le rôle joué par la question religieuse dans la Guerre d'Indépendance ; l'intervention de certaines personnalités françaises et surtout irlandaises dans les affaires religieuses américaines et la nomination des évêques ; l'opposition que rencontra l'établissement de la hiérarchie américaine et les causes de cette résistance ; l'attitude de Carroll au sujet de la restauration de l'Ordre des Jésuites ; ses rapports avec la Propagande et comment il réussit à lui persuader d'abandonner certaines formules du Rituel et du Pontifical dont les protestants pouvaient se formaliser ; etc.

Il existait déjà une *Vie de John Carroll* par le Jésuite irlandais Shea (1888) ; mais elle datait de près de 40 ans ; une foule de documents découverts et publiés depuis son apparition exigeaient que le sujet fût repris et que l'on apportât une solution définitive aux questions où Shea offrait souvent des intuitions de génie, mais sans preuves, et que l'on révisât celles où il s'était trompé. Maintenant, c'est fait.

retrouve les grandes lignes qu'il traça au développement catholique à l'aube duquel il présidait. Quand il débuta, tout était à créer dans ce monde nouveau qui surgissait, en s'affranchissant de la tutelle anglaise. Très américain par tempérament personnel et par goût réfléchi, il fut méfiant, ombrageux même vis-à-vis de toute immixtion étrangère dans les affaires des catholiques américains, et bien résolu d'ailleurs à ne s'occuper en rien de celles des catholiques étrangers ; au gouvernement de son Eglise, il appliqua la formule que Monroe devait bientôt proclamer : « L'Amérique aux Américains ! » La pensée dominante de son épiscopat fut d'apprendre aux siens à concilier dans leur conduite les exigences de leur catholicisme avec la fidélité aux institutions de leur pays et à l'esprit de la vie américaine, et de faire accepter à Rome les concessions nécessaires : ceci n'alla pas toujours tout seul, comme on verra. En outre, il avait voyagé sur le continent, en France, en Angleterre, en Allemagne, en Italie, où régnait une philosophie dangereuse, où la situation politique était précaire ; il avait vu la suppression des Jésuites, et, après la « Révolution » américaine, il vit la Révolution française ; ces expériences l'avaient mûri, et quand il fut appelé à organiser un nouvel ordre de choses, au lieu de reprendre les méthodes de l'ancien monde, et de courir le risque d'en renouveler les abus, il préféra créer du nouveau, le faire jaillir en bloc des conditions locales, et l'y adapter exactement. A cette méthode, le catholicisme américain doit son originalité, son cachet d'autonomie, dirait-on volontiers, réserve faite de la soumission nécessaire au Souverain Pontife, qui jamais ne fut mise en discussion.

John Carroll naquit le 8 janvier 1735, à Upper Marlboro, au Maryland (Amérique), d'une vieille famille catholique, irlandaise d'origine, qui avait émigré au début du XVIIIe siècle ; il était le quatrième enfant, la famille en compta sept. A cette date, toute la côte Est de l'Amérique, du Canada à la Floride, était occupée par treize colonies anglaises, qui allaient bientôt former le noyau primitif des Etats-Unis, et un peu plus tard les treize Etats côtiers actuels. Les écoles catholiques y étaient interdites comme en Angleterre ; les catholiques y étaient pareillement privés de leurs droits civils ; toutefois la persécution y était en général moins aiguë qu'en Angleterre, surtout quand les pouvoirs locaux y mettaient peu d'empressement, comme c'était le cas au Maryland. Les catholiques anglais avaient fondé des écoles — une quarantaine — sur le continent, où ils envoyaient leurs enfants en cachette, car il leur était même interdit d'éluder ainsi la loi, sous peine de sérieuses confiscations. Les catholiques des colonies y envoyèrent aussi les leurs. Ainsi John Carroll vint demander l'éducation à l'une de ces écoles, celle de St-Omer, qui existait depuis 1592. A 18 ans, ses études terminées, il entra au noviciat des Jésuites de la Province anglaise, à Watton, en Belgique : séminaires et noviciats avaient dû également émigrer. Il fit deux ans de noviciat à Watton, trois ans de scolasticat à Liège, revint enseigner les classiques à St-Omer, acheva ensuite sa théologie, et fut ordonné prêtre en 1769, à 34 ans.

A cette date, la Société parcourait les étapes de son douloureux calvaire. Le Parlement de Paris l'a supprimée en 1762 ; Louis XV a confisqué St-Omer et banni les Jésuites de France, en 1764 ; le pape Clément XIV, malade, résiste mollement devant les insistances et les menaces des Bourbons de France, d'Espagne, de Naples et de Parme ; finalement il cédera et supprimera la Compagnie en 1773, — « le plus injuste des actes pontificaux dans toute l'histoire de la papauté, » dit Guilday. — Chassé de St-Omer, Carroll émigre à Bruges, puis fait un tour d'Europe en qualité de précepteur du jeune lord Stourton, qui voyage avec lui, passe quelque temps à Rome, où les intrigues de certains dignitaires et cardinaux contre la Compagnie le malédifient profondément ; bref, il rentre au Maryland en 1774 ; il s'installe à Rock Creek, avec sa mère, se munit de pouvoirs, et évangélise le district. Mais à peine avait-il commencé ce ministère que la révolte éclata contre l'Angleterre.

Il plane encore une certaine obscurité sur la cause précise qui déclancha cette « Révolution » [1]. P. Guilday adopte sur ce point la thèse du cardinal Gasquet et l'enrichit de nouvelles preuves. La voici.

Les tiraillements politiques entre la mère-patrie et ses colonies d'Amérique ne furent qu'une cause lointaine de la brouille, et qui, seule, n'aurait pas amené la séparation.

L'Angleterre, qui auparavant négligeait fort ses établissements d'Amérique, s'était éprise soudain, en 1764, d'une vive sollicitude envers eux, et, pour mieux la leur prouver, se mit à leur imposer divers impôts et taxes, qui n'étaient pas du goût des colons. En revanche, ceux-ci, en vertu du grand principe politique anglais : « Pas d'impôt sans représentation ! *No taxation without representation,* » réclamaient le droit d'avoir des députés au Parlement de Londres : Pitt, un *tory*, Burke, un *whig* ou libéral, y soutenaient ces revendications. En 1774, les colons, lassés de ne rien obtenir, se fâchèrent, boycottèrent les produits anglais, et, à Boston, noyèrent en mer une cargaison de thé anglais. North, le « Premier » anglais, punit sévèrement cet outrage, ferma le port de Boston, plaça le Massachusetts sous la loi martiale, etc. Jusque-là, l'agitation était restée constitutionnelle, et personne ne songeait à une séparation.

Ce fut un de ces « Décrets Intolérables » de North qui mit le feu aux poudres. Le « *Quebec Act* » contenait une reconnaissance légale du catholicisme au Canada (cette province était une colonie an-

[1] Les historiens laïcs anglais laissent volontiers dans l'ombre le rôle de la question religieuse dans la révolte des colonies. Ainsi le tout récent volume, *George III and the American Revolution,* par F. A. Mumby (1923, Londres, Constable, 21 shellings), un intéressant recueil de lettres et documents de l'époque, fait entendre exclusivement les témoignages qui répètent ou confirment la fameuse thèse de Burke au Parlement : que la révolte des colonies était « une lutte des Anglais d'Outre-Mer pour conquérir leurs droits de citoyens Anglais. »

glaise depuis le Traité de Paris, 1763) et y rendait aux catholiques tous leurs droits civils. Cette mesure de tolérance sauva le Canada pour l'Angleterre, mais elle lui fit perdre les Etats-Unis. La vieille haine anti-papiste des Puritains, parti dominant parmi les colons protestants [1] de ces colonies, se réveilla soudain ; avec une insigne mauvaise foi, ils représentent le Décret de Québec comme *imposant* le catholicisme au Canada, en attendant qu'on étendît la mesure aux colonies voisines ; ils accusent le roi George d'être un catholique déguisé ; ils prêchent la révolte armée, et l'indépendance, pour sauver le protestantisme ; la révolte éclate en 1775, aux cris de : « A bas le Roi ! A bas la Paperie ! *No King ! No Popery !* » — Or les catholiques de ces colonies, ayant à leur tête le Duc de Norfolk, du Maryland, John Carroll et son cousin Charles Carroll, embrassent soudain et unanimement la cause de l'indépendance. — Etrange paradoxe, énigme inexpliquée, déclare P. Guilday. — Cette attitude est-elle au fond si paradoxale ? Ces catholiques étaient, tous ou presque tous, des Irlandais, donc, ennemis de l'Angleterre ; et, en tant qu'Irlandais, de race celtique, aptes à choisir des moyens, à prendre de ces décisions illogiques qui semblent un défi au bon sens, mais qui, entre leurs mains, soit pure chance, soit habileté supérieure, réussissent en dépit de la raison. Avaient-ils compris que ces violences anti-papistes étaient du pur « battage, » alors que l'indépendance qu'elles brandissaient sans conviction comme un épouvantail, était au contraire un résultat désirable ? et que ces fanatiques travaillaient, à leur insu, pour le catholicisme ? — En tout cas, une fois le mouvement lancé, et les premiers coups de fusil tirés, en 1775, la direction échappe en fait aux énergumènes et passe aux mains de vrais patriotes, et de bons généraux, Patrick Henry, Samuel Adams, et surtout Franklin et Washington. Ceux-ci, esprits larges en fait de religion, visent, en premier lieu, à rendre impossibles les querelles religieuses dans le nouvel Etat. Sous leur direction, le Congrès des Etats-Unis, dans la *Déclaration d'Indépendance* de 1776, pose en principe la non-intervention du Gouvernement dans les questions religieuses, jointe à la liberté universelle pour toutes les religions, politique que les Etats-Unis ont suivie depuis lors. Cette décision du Congrès ne fut ni une récompense de l'attitude des catholiques, ni une mesure calculée pour gagner le Canada ou la France à la cause des Etats-Unis, mais « un sous-produit de la politique née de l'esprit d'indépendance » : les Congressistes, proclamant l'indépendance et la liberté politiques, étaient amenés logiquement à reconnaître l'indépendance et la liberté religieuses.

En résumé, une agitation en vue d'obtenir des droits constitutionnels, transformée par le fanatisme puritain en une révolte à tendances séparatistes, aboutissant finalement à l'indépendance nationale et à la neutralité religieuse bienveillante : voilà l'histoire de la séparation des Etats-Unis d'avec l'Angleterre, d'après le cardinal Gasquet et P. Guilday.

Les catholiques bénirent cette neutralité : elle signifiait pour eux la fin des persécutions et des incapacités civiles que la domination anglaise leur imposait. Le Canada, au contraire, applaudissait au Décret de Québec ; l'évêque John Briand faisait chanter des *Te Deum* aux succès anglais, et suspendait ceux de ses prêtres qui faisaient mine de soutenir la révolte des colonies du Sud. Quand le Congrès envoya au Canada, en 1776, une mission composée de Franklin et des deux Carroll pour y chercher un appui, peut-être une alliance, la mission échoua totalement et dut s'estimer heureuse que le Canada daignât rester neutre : l'évêque ne croyait pas au revirement que Carroll proclamait.

Quand la France embrassa la cause des Etats-Unis, en 1778, elle assura la victoire militaire, et du même coup, affermit celle de la cause catholique, déjà gagnée. L'Angleterre reconnut l'indépendance des Etats-Unis en 1784. La Constitution consacra la liberté religieuse [1], et les divers Etats de l'Union, qui continuaient à se régir par leurs lois propres, en admirent le principe à des dates et avec des modalités variées : en 1844, tous, sauf le Hampshire, l'avaient adopté.

II

Organisation provisoire : la « Corporation » du clergé. — Carrol nommé Préfet Apostolique des Etats-Unis (1784), après la soi-disant « intrigue française. » — Préfecture Apostolique : années critiques, révoltes et schismes. — Carrol nommé Evêque (1789).

La guerre toutefois avait montré combien il était urgent de résoudre la question de la juridiction ecclésiastique aux Etats-Unis. En effet, depuis près de 50 ans, personne ne savait trop, pas plus à Rome qu'en Amérique, de qui ces missions relevaient : était-ce de la Propagande directement, comme missions, ou du Vicaire Apostolique de Londres, comme colonies anglaises ? Tant qu'exista la Compagnie de Jésus, l'inconvénient fut minime : les Supérieurs de l'Ordre étaient là pour donner à leurs missionnaires toutes les directions nécessaires. Peu à peu, la coutume s'était établie parmi eux de s'adresser à Londres pour faire régulariser leurs pouvoirs. La Propagande, découvrant le fait en 1657, avait tranché provisoirement la difficulté en conférant officiellement au Vicaire Apostolique de Londres la juridiction sur ces colonies *ad*

[1] L'on sait que les établissements du Massachusetts, du New Hampshire, du Connecticut, du Rhode Island, avaient été fondés en 1620 par les Puritains anglais, les « Pilgrim Fathers, » fuyant la persécution protestante de Jacques Ier, fils de Marie Stuart, ce qui ne l'empêchait pas d'ailleurs de persécuter aussi les catholiques ; ils étaient partis sur le fameux vaisseau le *May Flower*, dont on fit des reliques.

[1] Article VI de la Constitution, 1787 : « Aucun *test* (déclaration ou profession religieuse) ne sera requise comme condition nécessaire pour occuper un office ou une fonction publique aux Etats-Unis. *No religious test shall be required as a qualification to any office or public trust under the United States.* »
Amendement de 1789-91 : « Le Congrès ne passera aucune loi ayant pour but l'établissement d'une religion officielle. *Congress shall make no law respecting an establishment of religion.* »

sexennium, et en renouvelant périodiquement cette attribution tous les six ans. Pour faciliter l'administration et obvier à tout conflit de juridiction, ces Vicaires Apostoliques avaient pris la judicieuse habitude de nommer le Supérieur des Jésuites de la Province Anglaise comme leur Vicaire général chargé de toutes les colonies anglaises confiées aux Pères de la Compagnie. A la suppression de celle-ci, les missionnaires se sécularisèrent sans tapage, et continuèrent leur ministère, avec la seule différence, invisible à leurs ouailles, qu'ils relevaient *uniquement* désormais de la juridiction épiscopale, qui était toujours celle du Vicaire Apostolique de Londres, et de son Vicaire général. En 1774, le premier était l'évêque Challoner, et le second Father Lewis, ex-supérieur des Jésuites de la Province Anglaise.

Grâce à ces arrangements, les colonies d'Amérique ne devaient pas causer beaucoup de tracas aux Vicaires apostoliques de Londres. Néanmoins, ils se souciaient peu de conserver cette autorité sur des contrées aussi éloignées : les soucis domestiques leur suffisaient. Aussi en 1756, puis de nouveau en 1763, voyons-nous Challoner suggérer au Pape d'établir un Vicaire Apostolique sur ces colonies, et qui y résidât. La Propagande était fort disposée à le faire ; mais les catholiques influents d'Amérique, tout en émoi dès qu'ils eurent vent de ces pourparlers, écrivirent en hâte à Challoner de n'en rien faire : ils craignaient que la présence d'un Vicaire Apostolique ne rallumât la persécution ; leurs craintes, à cette date, n'étaient pas sans fondement, car les Puritains s'étaient tapageusement opposés à la nomination même d'un évêque protestant. Sur les instances des catholiques, le *statu quo* avait été maintenu.

Mais la guerre était survenue, supprimant toute communication avec Londres ; pendant une dizaine d'années, les missionnaires n'eurent d'autre chef hiérarchique que F. Lewis, leur ex-supérieur et Vicaire général, d'ailleurs âgé et fortement « handicapé » par la suppression de l'Ordre. Carroll vit le danger de cet état de choses. Ces missionnaires ne pouvaient plus relever d'un évêque d'une nation ennemie, contre laquelle ils avaient eux-mêmes pris parti. Le recours à Rome était beaucoup trop lent. Il leur fallait eux-mêmes prendre l'initiative d'une organisation au moins provisoire. Lewis leur proposait de se grouper en une association pieuse du genre de celle des Sulpiciens : Carroll, sollicité, s'abstint, de crainte sans doute que la Propagande n'y vît une tentative de reconstitution clandestine de l'Ordre supprimé.

Du reste, cette association purement spirituelle ne résolvait pas la question capitale du moment, celle des possessions temporelles des missions. La Compagnie, en effet, avant la suppression, possédait en Amérique des biens au soleil, des « plantations » ou des « fermes » comme les missionnaires les appelaient ; propriétés foncières en général, elles provenaient de legs ou donations faites aux Pères en faveur de leurs missions et pour l'entretien des missionnaires ; sans être très considérables, elles étaient suffisantes pour les besoins actuels. La loi anglaise ne reconnaissant pas la Compagnie, ces biens étaient officiellement déclarés comme propriétés personnelles de divers Pères, qui les transmettaient à leurs successeurs par vente ou testament, sous la surveillance générale de leurs Supérieurs. Sécularisés, ils étaient restés propriétaires de ces biens : il n'y avait, en effet, point d'évêque sur place qui pût les réclamer, et les pouvoirs civils, qui ignoraient la Compagnie, ne songèrent point à inquiéter les occupants. Mais ceux-ci, songeant aux liquidations de 1773 sur le continent, tremblaient que la Propagande, ou quelque évêque étranger, nommé par elle, ne vînt à émettre des prétentions sur ces possessions. Il fallait donc au plus vite, pensaient-ils, les mettre à l'abri de toute intervention étrangère, et aussi en régler la gérance, y prévenir tout gaspillage, toute dilapidation, et assurer l'emploi des revenus aux besoins des missions. Isolés de l'autorité, abandonnés à eux-mêmes, ils sentaient la nécessité d'agir, de donner à leur petite république une constitution, élaborée et votée par tous, et qui réglât toutes ces questions mixtes. Ainsi l'autorité, quand elle surviendrait, se trouverait devant une organisation régulière dont elle aurait à tenir compte.

Aussi à peine la victoire de l'Indépendance est-elle assurée que Carroll rédige un « *Plan d'Organisation.* » Lewis, sous son influence probablement, fait élire par les missionnaires six représentants chargés d'élaborer tous les règlements nécessaires. Ceux-ci se réunissent en « Chapitre » en 1783, discutent le « Plan, » l'approuvent, rédigent leurs « Constitutions, » que tous les missionnaires signent et s'engagent à observer. Puis les six représentants se constituent en Comité d'administration permanent *(Board of Trustees)* des possessions temporelles des missions, sous le titre officiel de « *Corporation* » ou « Société » du clergé catholique : cette « Société » ne jouit pas encore de la personnalité civile, mais elle poursuivra cette reconnaissance légale, et l'obtiendra en 1792, à partir de quoi elle pourra devenir propriétaire officielle des biens des missions. D'autres chapitres des Constitutions avaient trait à la vie et à la discipline ecclésiastiques [1].

Restait la question de la juridiction. Les Trustees crurent la résoudre élégamment en deman-

[1] Ce problème des biens des Jésuites reviendra perpétuellement s'asseoir, comme l'ombre de Banco, à toutes les réunions du Comité du clergé pendant près d'un demi-siècle, dit P. Guilday.

On appelle *Trustees* ou fidéicommissaires, en Angleterre et en Amérique, des administrateurs chargés de représenter des personnes morales, des mineurs ou des absents ; un testateur nomme des Trustees comme exécuteurs testamentaires ; un bon nombre d'institutions, d'associations autonomes, le *British Museum*, par exemple, certaines universités, les écoles catholiques, des paroisses ou des missions, etc., s'administrent au moyen de Trustees. Le « Board of Trustees » d'une paroisse ressemble assez au « Bureau des Marguilliers » de nos anciennes Fabriques concordataires. Nous verrons plus loin les abus que ce système engendra en Amérique.

Ne blâmons pas trop vite l'attitude de Carroll et de ses confrères, qui pourrait nous sembler anti-romaine, au premier abord : la suppression de l'Ordre, suivie de liquidations peu

dant à Rome de confirmer simplement Lewis comme Supérieur des missions des Etats-Unis, en lui accordant certains pouvoirs épiscopaux, celui d'administrer la Confirmation (qui depuis longtemps n'était plus donnée régulièrement), de conférer les pouvoirs à de nouveaux missionnaires, de donner les dispenses ordinaires, de bénir les calices, les pierres d'autel, etc. Rome en jugea autrement : moins de dix mois après cette « Pétition » qui datait de novembre 1783, la nouvelle arriva en août 1784 que la Propagande, ignorant Lewis à cause de son grand âge, nommait Carroll Préfet Apostolique des Etats-Unis, avec tous les pouvoirs demandés, et qu'elle se préparait incessamment à le nommer évêque. C'était plus que les Trustees ne demandaient : tout en émoi, ils lancent un *Mémoire* à Rome, déclarant que la nomination d'un évêque aux Etats-Unis réveillerait les haines assoupies des Protestants ; que les missions ne peuvent nourrir un évêque ; que si Rome tient essentiellement à en nommer un, elle devra lui assurer un traitement, — ce que la Propagande se déclara toujours prête à faire ; — que les pouvoirs mentionnés dans la *Pétition* sont amplement suffisants pour une mission qui n'a encore ni séminaire ni ordinands, etc.

Carroll semble avoir été étranger au *Mémoire*, et ne devait l'approuver qu'en partie. La logique a ses droits, même en Amérique : refuser un évêque américain, c'était rendre la difficulté insoluble, attendu qu'un évêque étranger leur répugnait. Toutefois, la Propagande en resta là et laissa Carroll simple Préfet ; mais après cinq ans du régime, tout le monde, les opposants les premiers, réclamait un évêque.

D'après Plowden, l'ami et le correspondant de Carroll à Rome, qui ramassait volontiers les cancans qui couraient dans les antichambres des Congrégations, ce serait une « intrigue française » qui aurait brusqué la nomination du Préfet. P. Guilday porte un jugement sévère sur cette intrigue ; Shea, le premier historien de Carroll, la décrivait déjà comme « une tentative pour réduire en esclavage les catholiques des Etats-Unis. » Or, la lecture des documents mêmes que ces historiens rapportent, donne une autre impression. Qu'on en juge d'ailleurs, voici les faits.

Le cardinal Antonelli, Préfet de la Propagande, a compris dès le début de la guerre que la juridiction de Londres était désormais impossible sur les Etats-Unis ; désireux d'utiliser dans l'intérêt du catholicisme l'influence du Roi de France sur ses alliés d'Amérique, il fait suggérer à celui-ci, en janvier 1783, au moment où s'engagent les pourparlers de la paix, de faire insérer dans le Traité une clause sanctionnant le libre exercice de la religion catholique, — liberté déjà accordée en principe, par le Congrès de 1776, — et d'assumer ou d'accepter lui-même une sorte de patronage du catholicisme aux Etats-Unis ; à l'abri de ce patronage, disait Antonelli, on pourrait tout organiser à fond : l'on nommerait un évêque américain, à qui la Propagande ferait un traitement, et, à défaut de candidat américain digne de l'épiscopat, un évêque étranger, qu'on demanderait au Congrès d'accepter ; l'on enverrait des missionnaires de France, etc. Le ministre français, de Vergennes, en confère avec Franklin, ministre plénipotentiaire des Etats-Unis à Paris : celui-ci, désireux d'obliger la France, accepte avec empressement ; quelqu'un — l'on ne dit pas trop qui — émet l'idée, d'ailleurs judicieuse, que, s'il faut nommer un étranger, ce devra de préférence être un évêque français, avec un suffragant résidant en Amérique ; le Nonce se propose, naturellement aussi, comme un intermédiaire utile entre Rome, Paris et les Etats-Unis. Rome, lui déclare Franklin, est parfaitement libre de prendre indépendamment du Congrès, toutes les mesures qu'elle jugera utiles en matière religieuse, ces matières, d'après la Constitution, n'étant pas de la compétence du Congrès. Bien mieux, il propose que l'on affecte à l'éducation du clergé américain — encore à venir — quatre monastères bénédictins anglais de France, ainsi que leurs revenus, qui étaient de 60.000

glorieuses, les avait blessés au cœur, et d'autre part, ils craignaient que leur gouvernement civil, dont ils tenaient à conserver la bienveillance naissante, ne prît ombrage d'une intervention de la Propagande.

Le *Plan* se terminait par ces mots : « Ils ont distingué avec raison, — dit-il des Jésuites Anglais dont il propose d'adopter les méthodes de comptabilité, — entre le pouvoir spirituel, qui vient de l'évêque et qui appartient exclusivement à ceux à qui l'évêque le délègue, et les droits naturels des missionnaires sur leurs biens temporels : sur ceux-ci, l'évêque, ou le Pape lui-même n'ont aucun droit et ne peuvent en déléguer l'administration à personne. » (P. 167). Carroll est plus net encore dans une lettre de 1783 à Plowden, son correspondant romain, jésuite lui aussi : « Ce que vous me dites des intentions de la Propagande, lui dit-il, m'indiffère, sauf qu'il m'apprend que des membres d'une Congrégation instituée pour servir la religion, peuvent s'intéresser plutôt à la poursuite du pouvoir et des richesses. Qu'ils soient bien assurés qu'ils n'obtiendront pas un liard de ce que nous possédons ici ; et si l'un des nôtres avait la faiblesse de leur livrer l'un de nos domaines ou qu'il essayât de le soumettre à leur autorité, notre gouvernement civil se verrait obligé de l'arracher de leurs mains. Une juridiction temporelle étrangère ne sera jamais tolérée en ce pays ; et même la suprématie spirituelle du Pape est la seule raison pourquoi certains Etats n'ont pas encore accordé aux catholiques la pleine jouissance de leurs droits civils. Qu'ils envoient leurs agents, s'ils veulent : ceux-ci s'en retourneront les mains vides, c'est certain. » (P. 167).

P. Guilday rapproche cette attitude de celle des Gallicans de France et l'explique ainsi : « *L'Amérique aux Américains !* c'était déjà la devise du jour ; et, à leur façon, un peu grandiloquente, les chefs, les vainqueurs de la guerre de l'Indépendance américaine étaient bien décidés à ne rien céder, et à mettre leur pays à l'abri de toute immixtion, de toute suzeraineté étrangère. Distinguer entre Rome et Londres, c'était plus que l'on ne pouvait demander à des gens encore tout fiers de leur victoire. J. Carroll comprit cet état d'esprit, dont la tendance fondamentale avait sa sympathie. Il avait été, de fait, en contact intime avec un esprit du même genre pendant les 27 ans qu'il avait passés en France et en Belgique ; sans doute, les doctrines extrêmes du parti clérical d'Europe (le Gallicanisme) qui voyait d'un mauvais œil la centralisation de l'autorité du St-Siège, ne se trouvent jamais sous la plume de Carroll ; mais c'est le même esprit, nous l'admettons, qui inspira plus d'une de ses actions... » (P. 166).

Il s'efforcera donc d'obtenir que Rome limite son intervention aux questions spirituelles, pour qu'ainsi la juridiction du Pape sur les catholiques américains apparaisse au Gouvernement et aux Protestants comme une chose purement spirituelle, académique, inoffensive. Il en avertissait Rome loyalement dans une lettre explicative jointe à la « Pétition » de 1783 : « C'est là, — disait-il en parlant de la tolérance religieuse sanctionnée par la Constitution, et de la restitution des droits civils des catholiques, — c'est là un bienfait et un avantage qu'il est de notre devoir de sauvegarder et de développer ; nous devons agir avec une extrême prudence, nous comporter en toutes circonstances comme des sujets pleins de zèle et d'attachement envers notre Gouvernement, éviter d'éveiller aucun soupçon au sujet de notre dépendance vis-à-vis d'une juridiction étrangère, et limiter celle-ci à l'essentiel, je veux dire à la reconnaissance de la suprématie spirituelle du Pape sur le monde entier. » (P. 172). L'Américanisme de Carroll était toutefois moins dangereux que le Gallicanisme,

livres : toutefois, ni Rome, ni Paris, ni même les catholiques américains n'acceptèrent cette dévolution peu délicate ; Talleyrand, alors évêque d'Autun, proposait, au contraire, de créer un séminaire américain dans une des villes du littoral français et s'engageait à trouver les fonds ; la Propagande songeait aussi au Séminaire des Missions Etrangères ou à celui du St-Esprit à Paris. Franklin devançait les désirs de la Propagande : aussi Shea lui reproche-t-il « d'avoir trempé dans une conspiration qui visait à soumettre ses concitoyens catholiques à un Supérieur, non point choisi parmi eux, mais élu par la Cour de France (?) et résidant à Rome. » La faute de Franklin était, au fond, d'avoir agi sans prendre l'avis des intéressés. Il eut le mérite de ne pas s'entêter. En mai 1784, il abandonne l'idée d'un évêque français, désigne Carroll au nonce, et moins d'un mois après, la Propagande a nommé celui-ci Préfet Apostolique. D'où vient ce revirement ? De ce que Plowden a écrit et fait écrire à Franklin par deux missionnaires américains de passage sur le continent, pour lui représenter le manque d'égards qu'il commettait, et lui suggérer que Carroll, son ami personnel, mis en lumière aux Etats-Unis par son rôle pendant la guerre, et à Rome par une controverse qu'il venait de soutenir brillamment en 1783, contre Wharton, un prêtre apostat d'Amérique, était digne de l'épiscopat.

En somme, dans cette intrigue, il n'y a vraiment pas de quoi fouetter un chat : ce fut un simple projet, presque aussitôt abandonné que conçu. Antonelli et Franklin agirent avec les meilleures intentions ; les diplomates français prêtèrent à ce projet, dont ils n'étaient pas les auteurs, un concours désintéressé et libéral. Mais les jeunes américains, dans leur anxiété d'assurer l'*Amérique aux Américains*, prenaient ombrage des services mêmes que leurs meilleurs amis voulaient leur rendre. De là tous ces malentendus : Carroll voyait dans ces démarches d'Antonelli une preuve de la défiance persistante de Rome vis-à-vis des ex-Jésuites, ou de ses visées sur les « Plantations ; » Plowden suggérait que la Propagande avait brusqué la nomination du Préfet dans la crainte que les catholiques des Etats-Unis ne se donnassent eux-mêmes un évêque, sans attendre le mandat de la Propagande ; ou bien encore qu'elle avait voulu torpiller l'intrigue française, — hypothèse particulièrement invraisemblable, puisque le projet issu du Préfet même de cette Congrégation, n'était plus à torpiller en juin 1784, date où Carroll fut nommé Préfet Apostolique ; les fauteurs du projet l'avaient abandonné, ou à peu près, depuis un mois [1].

Carroll fut peiné de devoir son élection, il le croyait du moins, à de regrettables intrigues. En outre, il était nommé par-dessus la tête de Lewis, le candidat désigné par les missionnaires. Enfin, et surtout, cette situation de Préfet Apostolique *ad nutum*, relevant de la Propagande, proclamait trop visiblement, à son avis, sa dépendance et celle des catholiques d'Amérique vis-à-vis d'un pouvoir étranger. Il songea un instant à refuser les fonctions qu'on lui offrait ; il accepta finalement, sur les instances de deux de ses amis, les PP. Molyneux et Farmer, et pour éviter que, s'il refusait, la Propagande ne nommât un évêque étranger comme Vicaire Apostolique, ce qui à ses yeux eût été désastreux. Dans sa lettre d'acceptation du 27 février 1785, à Antonelli, il rappelle au Cardinal combien les Etats-Unis « sont opposés à toute juridiction étrangère ; » que, tout en maintenant « la juridiction spirituelle du St-Siège, » il faut proclamer qu'elle ne constitue rien « d'hostile à l'indépendance nationale, » enlever tout prétexte aux Protestants d'accuser les catholiques de « dépendre d'une autorité étrangère sur des points non essentiels à la religion. » Il cite l'article 6 de la Constitution : « Aucun fonctionnaire aux Etats-Unis ne pourra recevoir de cadeau, d'office, de titre, de la part d'un roi, prince ou gouvernement étranger » : il s'agit là, croit-il, d'offices civils, mais les gens mal intentionnés pourraient appliquer cette défense aux offices ecclésiastiques. Actuellement, ajoute-t-il, la présence d'un évêque catholique ne semble plus devoir soulever d'objection, car les Anglicans, détachés de Londres, viennent récemment de décider qu'ils allaient s'en donner un, sans qu'aucune protestation se soit élevée ; toutefois elle n'est pas immédiatement nécessaire, puisque le Préfet a le pouvoir d'administrer la Confirmation, et que les Etats-Unis n'ont point encore de séminaire ni par conséquent de prêtres à ordonner ; de plus, conclut-il, Rome agirait fort judicieusement, lorsqu'elle jugera cette nomination opportune, en confiant au clergé américain le soin de désigner le candidat à l'épiscopat [1].

[1] Nos amis d'outre-Atlantique et d'outre-Manche ont, il ne faut pas l'oublier, sous couleur de franchise, le blâme et la critique faciles. Shea s'en prenait à Franklin. P. Guilday se retourne contre Antonelli, qui, pourtant, avait le premier proposé un évêque américain. « Il (Antonelli) avait à sa disposition les moyens de connaître à fond l'état de l'Eglise américaine, mais il en faisait rarement usage. L'intérêt que l'on manifestait dans l'organisation de l'Eglise aux Etats-Unis, à cette époque primitive, était surtout politique et financier ; de cette date (1783) jusqu'au premier Concile Provincial de Baltimore en 1829, le lecteur impartial ne saurait accuser les autorités romaines de posséder des connaissances précises sur les affaires catholiques de Amérique en général, et les conditions géographiques ou autres de cette contrée en particulier. Le clergé américain sera donc à la merci des intrigants et des chefs mal informés de la Congrégation, chefs qu'il devait considérer comme ses supérieurs, jusqu'au jour où un archevêque de Baltimore (Neale) rompant les entraves que le clergé américain devait trouver lourdes, en appellera directement au Pape dans une lettre pleine d'indignation, en présence de la triste situation où l'ignorance de la Curie Romaine avait placé le clergé. » (*Op. cit.*, p. 193). (Allusion à la lettre de Neale à Pie VII, en mars 1817). Si c'est la vérité, on ne peut dire qu'elle est mâchée !

[1] Dans une lettre à Thorpe, un autre de ses correspondants, antérieure à son acceptation, Carroll dit : « Vous savez fort bien que dans notre gouvernement libre et soupçonneux, où les catholiques sont admis dans tous les Conseils publics sur le même pied que les adeptes de toute autre religion, l'on n'admettra jamais que leur Supérieur ecclésiastique, évêque ou Préfet Apostolique, peu importe, soit nommé par un Etat éranger, et qu'il soit à la discrétion d'un Tribunal ou Congrégation de l'étranger... Pour ces raisons, tous ceux d'entre nous qui réfléchissent en sont convaincus, nous ne devons demander ou accepter d'autre intervention étrangère que celle qui est essentielle à notre religion, et qui est contenue dans une reconnaissance de l'Evêque de Rome comme Chef de l'Eglise universelle par désignation divine, et du Siège de

Ces dernières idées s'inspiraient, on le voit, du *Mémoire* de 1783 : Carroll ne les conserva pas longtemps. Le danger toutefois ne vint pas du dehors : les idées de tolérance gagnaient les divers Etats, l'un après l'autre. Il vint de certaines révoltes intérieures que l'autorité d'un simple prêtre, fût-il Préfet Apostolique, était impuissante à réduire. Les anciens missionnaires jésuites étaient des modèles de discipline et de toutes les vertus ; mais les « nouveaux-venus » (les *New Comers)* qu'amenait le flot de l'immigration, et qu'il fallait bien accepter, faute de mieux, n'avaient pas toujours la science, ni le tact, ni surtout l'esprit d'obéissance nécessaires. Ainsi l'un deux, Whelan, capucin irlandais, s'installe à New-York, y crée une mission, sans mandat, sans pouvoirs, de bonne foi, paraît-il, sans soupçonner que ses absolutions sont invalides. Carroll régularise sa situation, et lui adjoint un autre capucin irlandais, Nugent : les deux confrères se brouillent, et voilà la mission divisée en deux fractions ennemies. Les Trustees prennent parti pour Nugent, et chassent Whelan ; Carroll leur remontre que le choix ou le renvoi des curés dépend de l'autorité, et non des laïcs ; il retire les pouvoirs à Nugent, qui lui résiste en pleine église, et l'on allait droit à un schisme, si Nugent ne s'était fort à propos brouillé avec ses Trustees, et fait chasser par eux. Un autre, de la Poterie, un Français, mais « un triste coquin », endette sa mission, se fait suspendre, dénonce à Rome le Préfet comme reconstituant la Compagnie aux Etats-Unis, et publie un pamphlet contenant les pires calomnies contre lui. Ronselet, un autre Français, prêtre scandaleux, doit être également suspendu, mais il fera toutefois une belle mort à la Guadeloupe, pendant la persécution de 1791. Smyth, un irlandais, rentré en Irlande, y publie un libelle où il accuse Carroll de favoriser les ex-Jésuites, et de traiter les prêtres séculiers en intrus : le but visé par Smyth était de retenir les prêtres irlandais que le Préfet invitait aux Etats-Unis. Ces calomnies inquiétèrent même un instant Antonelli : mais il prit des informations et reconnut vite qu'elles n'avaient aucun fondement. Nombreux furent les schismes de ce genre ; d'aucuns furent pires et durèrent longtemps.

Bref, les cinq années de Préfecture de Carroll furent une « période critique. » Ces mêmes années furent pareillement dangereuses pour l'Etat : la Fédération et le catholicisme aux Etats-Unis coururent le même risque, celui de s'émietter en une série de petits Etats indépendants, en l'absence d'une autorité centrale forte pour ajuster leurs intérêts réciproques et leurs relations avec l'extérieur. L'Etat comme l'Eglise comprirent le danger, et virent le remède : la Constitution, élaborée de 1784 à 1789, investit le Président Washington, premier Président élu en 1789, de pouvoirs plus que royaux ; et le clergé demanda un évêque. Depuis 1784, Rome était toute disposée à en nommer un, mais la *Pétition* l'avait arrêtée ; si Antonelli hésita un instant, dans la crainte d'une restauration jésuitique, — ce qui n'est pas prouvé, — il comprit vite la nécessité de la mesure. Carroll s'était senti continuellement « handicapé » dans son administration parce qu'il manquait d'une autorité adéquate à ses fonctions, il désirait d'ailleurs échapper à la Propagande pour relever directement du St-Siège. Le clergé, les auteurs du *Mémoire,* et d'autres, qui aspiraient en leur cœur à la reconstitution de la Compagnie, et avaient craint un instant que la présence d'un évêque ne fût un danger pour leurs « Plantations » et n'entravât cette résurrection, comprirent qu'elle y serait plutôt favorable, et que, de plus, une autorité énergique était indispensable pour « contrôler efficacement les prêtres d'esprit indocile qui regimbaient sous la discipline ecclésiastique ; » ils se rendaient compte aussi que les « nouveaux-venus, » de jour en jour plus nombreux, domineraient un jour la situation, et, en l'absence d'un évêque américain, seraient capables d'inféoder cette Eglise à un évêque étranger. Dès 1784, Franklin avait déclaré au Nonce que le Congrès Américain serait enchanté de voir Carroll nommé évêque immédiatement ; Marbois, le ministre français aux Etats-Unis, conseillait également cette élection [1]. Bref, tous les obstacles étaient levés. Le « Chapitre, » ou Synode du clergé, réuni en 1786, décida de demander à Rome, pour les Etats-Unis, un évêque, et pour le clergé la faveur de le désigner ; un autre *Mémoire,* contenant cette supplique, fut élaboré en mars 1788 et partit pour Rome en juin ; Antonelli en eut vent, et sans attendre l'arrivée du *Mémoire,* manda au clergé en juin d'élire immédiatement son candidat, et de fixer le siège épiscopal. En mars 1789, le clergé choisit Baltimore comme résidence du futur évêque, et élut Carroll à l'unanimité moins une voix, — sans doute la sienne ; — en septembre, le Pape confirma ce choix et, en novembre 1789, Carroll fut proclamé premier évêque des Etats-Unis. Ainsi finirent tous les malentendus, du moins sur cette question.

S. Pierre comme centre de l'unité ecclésiastique. Je sais bien, ajoute-t-il, que ces idées plairont peu à Rome, et que peut-être elles seront regardées par certains dignitaires de la Propagande comme un reste de l'esprit jésuitique... » (P. 209).

Ces craintes s'expliquent en partie : le *pusillus grex* des catholiques américains, émergeant des « catacombes, » comme ils disaient, et du secret où une persécution séculaire leur conseillait de tenir leur foi, avait encore une mentalité de timides et de vaincus. En 1783 toutefois, elles commençaient à devenir injustifiées.

La distinction que Carroll établit entre le Pape et la Propagande nous paraît aujourd'hui inadmissible : les Protestants, lui faisait remarquer Thorpe, étaient-ils assez au courant des choses romaines pour la faire ? Mais son idée est claire : que Rome n'intervienne pas dans les questions temporelles et mixtes. Ses observations obtinrent ce qu'il désirait : la Propagande mit une très grande discrétion dans son intervention dans les affaires de l'Eglise des Etats-Unis.

[1] Le prédécesseur de Marbois, le Chevalier de la Luzerne, avait déjà touché la question, dès 1784, auprès des membres du Congrès Américain, alors en train d'élaborer la Constitution : ceux-ci lui avaient déclaré qu'ils ne soulevaient aucune objection contre la nomination d'un évêque catholique ; d'aucuns même y étaient favorables, dans la pensée que l'évêque voudrait sans doute, suggéraient-ils, ordonner aussi les clergymen de l'Eglise anglicane, et dispenser ceux-ci d'aller se faire ordonner à Londres, démarche que les Congressistes ne voyaient pas sans déplaisir. Voilà du moins des gens de bonne composition !

III

Episcopat de Carroll : organisation religieuse et administrative du diocèse. — Fondation du Collège de Georgetown. — Les Sulpiciens aux Etats-Unis. — Autres Ordres religieux et communautés. — Reconstitution de la Compagnie : la question des « Plantations. » — Nouveaux malentendus.

L'épiscopat de Carroll s'ouvrait sous d'heureux auspices. Washington, son ami personnel, venait d'être élu président : à l'adresse que les catholiques lui envoyèrent à l'occasion de son élection, il répondit avec une évidente bienveillance, et de ce jour, Carroll ne s'émut plus des criailleries puritaines. Il vint se faire sacrer en Angleterre, et, rentré en Amérique, se mit à l'œuvre immédiatement. Il s'installa à Baltimore, désigna trois de ses prêtres comme ses Vicaires généraux et assigna à chacun d'eux une portion de son diocèse. Tout de suite il déclara à son clergé qu'il ne s'immiscerait en aucune façon, du moins en tant qu'évêque, dans l'administration des propriétés des ex-Jésuites. En novembre 1791, il tint le premier Synode général des Etats-Unis, y fit élaborer des Statuts diocésains complets, dont on admire encore aujourd'hui la sagesse, et qui sont restés la base des Statuts actuels de l'Eglise d'Amérique. Le Synode, avec l'autorisation de Rome, décida d'abandonner le *Missel*, le *Bréviaire* et le *Propre* anglais (les missionnaires irlandais refusaient de faire les offices des saints britanniques), pour adopter le *Missel* et le *Bréviaire* Romains, avec un *Propre* américain.

Sur un point, l'idée de Carroll était très arrêtée : c'est que son Eglise serait américaine d'esprit et de cœur, et qu'il n'admettrait aucune intervention étrangère dans son administration. Il lui fallut lutter pour sauvegarder cette indépendance : les nations européennes aimaient à rester en rapports avec leurs colons émigrés en Amérique, et leur envoyaient des prêtres de leur nationalité, parlant leur langue, munis de pouvoirs obtenus du Nonce ou de Rome, ce qui occasionnait bien un peu de désordre.

En 1791 Carroll fonda, malgré quelque opposition des meilleurs de ses prêtres, le Collège de Georgetown ; il méditait depuis longtemps d'assurer une éducation chrétienne aux jeunes gens catholiques sans qu'ils fussent obligés d'aller la chercher à l'étranger. Il espérait aussi y voir fleurir des vocations sacerdotales, car il entendait bien avoir un jour un clergé américain de race et ne plus dépendre exclusivement des immigrants étrangers. Sur la proposition d'Antonelli, il avait envoyé en 1787 deux jeunes Américains de belle espérance à Rome, pour y faire leurs études en vue de la prêtrise, aux frais de la Propagande ; mais l'essai avait échoué, et l'évêque se disait que l'Américain, sujet intransplantable, devait être cultivé sur le sol natal. Plunket, prêtre diplômé du Collège de Louvain, fut le premier « Président » ou Directeur du Collège de Georgetown.

Carroll songea ensuite à un Séminaire de philosophie et de théologie. Ici l'occasion le servit à souhait. En 1791 la Révolution française venait d'éclater, et les Sulpiciens de Paris songeaient à émigrer. Le Nonce mit Carroll en rapport avec leur Supérieur, M. Emery : celui-ci offrit à l'évêque d'ouvrir son Grand Séminaire et d'y consacrer 130.000 livres. Les Sulpiciens avaient une réputation mondiale comme éducateurs de prêtres ; depuis 1657, ils dirigeaient le Séminaire de Montréal, où ils formaient un clergé canadien excellent. Leur offre était providentielle pour Carroll ; il l'accepta, et le Séminaire s'ouvrit de suite à Baltimore en 1791. Malheureusement les élèves ne vinrent pas ; à Georgetown, collège ouvert à tous, catholiques et non catholiques, les vocations échouaient lamentablement. Les Sulpiciens, fidèles à leurs méthodes françaises, auraient voulu un Petit Séminaire fermé, exclusivement destiné aux jeunes vocations, où on les eût cultivées avec soin. Carroll s'opposa à toute tentative de ce genre, craignant une rivalité avec Georgetown. En attendant, il employait les Sulpiciens, professeurs sans élèves, au ministère paroissial, où d'ailleurs ils faisaient merveille. Mais M. Emery, les voyant ainsi détournés du but de leur institution, songeait en 1800 à les rappeler en France, où l'approche du Concordat faisait désirer leur présence ; il ne fallut rien moins que l'intervention de Pie VII, venu à Paris en 1804 pour couronner l'empereur, auprès de M. Emery, pour sauver le Séminaire de Baltimore. L'évêque et M. Emery échangèrent à ce sujet des lettres assez vives : Carroll, mécontent du rappel des Sulpiciens, leur reprochait, peu galamment, de ne laisser rien qu'un collège comme monument de leur passage en Amérique ; Emery ripostait en énumérant les sacrifices d'argent et de sujets faits par la Société en faveur de ce pays, et reprochait à l'évêque d'avoir entravé le recrutement de son Grand Séminaire, en interdisant la création de Petits Séminaires. Sur ce, Carroll céda, et autorisa les Sulpiciens à ouvrir les écoles désirées, St-Mary's à Baltimore, Pigeon Hill en Pensylvanie, puis Mount St-Mary's à Emmitsburg.

Il pourvut également à l'éducation chrétienne des jeunes filles en favorisant l'établissement de communautés enseignantes. Quand la Louisiane et la Floride passèrent aux Etats-Unis en 1803, et par là-même sous la juridiction de Carroll, il trouva à la Nouvelle-Orléans un couvent d'Ursulines, fondé en 1727 par la Mère Tranchepain, du couvent de Rouen : cette maison, la plus ancienne des institutions religieuses d'éducation aux Etats-Unis, est encore florissante aujourd'hui. Les Carmélites de Hoogstraet (Belgique), pour échapper aux tracasseries de Joseph II, l'empereur sacristain, vinrent s'établir au Maryland en 1790 ; Carroll leur demandait d'ouvrir une école, bien qu'elles fussent contemplatives ; elles ne crurent pas devoir accéder à son désir ; aujourd'hui elles sont à Baltimore. D'autres communautés françaises, fuyant la Révolution, vinrent demander l'hospitalité à l'Amérique et y fondèrent des écoles,

qui se transformèrent en autant d'« Académies » de jeunes filles.

La première communauté de femmes de création américaine est celle des Filles de la Charité, fondée, sous l'inspiration de l'évêque, en vue de la formation de maîtresses primaires, par la Mère Séton, veuve protestante convertie, femme de grande vertu, éducatrice de marque, et dont la cause est actuellement en instance à Rome. Carroll fit adopter à la communauté la règle de S. Vincent de Paul, en la modifiant légèrement pour l'adapter au milieu américain ; les Sœurs ouvrirent leur première école à Emmitsburg en 1808. Deux autres communautés américaines furent fondées du vivant de Carroll, celle des Sœurs de Lorette et celle des Sœurs de Nazareth, — toutes de vie active.

L'évêque semble s'être montré plus circonspect pour admettre les Ordres masculins : il leur demandait d'apporter des fonds, — il n'aimait pas les mendiants, — pour ne point retomber à la charge des catholiques des Etats-Unis ; ensuite, de savoir l'anglais, car autrement ils ne lui étaient d'aucune utilité. Les Franciscains comptaient quelques missions aux Etats-Unis depuis le XVIe siècle ; les Augustins de Dublin s'établirent à Philadelphie ; les Trappistes en divers endroits, mais sans grand succès, malgré des tentatives répétées ; enfin les Dominicains ouvrirent le Collège de St-Thomas d'Aquin à Springfield (Kentucky) et, en 1805, fondèrent la Province Dominicaine des Etats-Unis. Vers le milieu du XIXe siècle, toutes ces fondations prirent un magnifique essor, qui depuis ne s'est pas démenti.

Mais la plus importante de toutes ces démarches fut la restauration de la Société de Jésus, en 1806 et 1814.

L'on sait qu'en 1773, à l'époque de la suppression, pendant que les princes catholiques procédaient avec entrain à la dispersion des religieux et à la confiscation de leurs biens, Frédéric de Prusse et Catherine de Russie, deux protestants sinon deux athées, se déclarèrent au contraire protecteurs des Jésuites, autant pour faire la nique aux catholiques que par intérêt national. La Bulle de suppression ne fut donc pas publiée en Russie, et la Compagnie continua d'y exister légitimement et canoniquement. Dès lors, les Jésuites sécularisés de toutes les parties du monde tournèrent les yeux vers la Russie en vue d'une restauration de la Compagnie : par sa Province de Russie, la Société ressuscitée se rattacherait sans brisure à son passé. Aucun d'eux ne désira cette reconstruction plus vivement que les ex-Jésuites des Etats-Unis.

Toutefois une question plus immédiate occupa leur attention : ce fut celle de leurs biens. Nous avons dit avec quel soin jaloux ils veillaient sur ces possessions, et les sauvegardaient, non pour eux-mêmes personnellement, mais pour leurs missions, et pour les remettre à la Compagnie, qu'ils eurent toujours espoir de voir renaître à bref délai. Cette préoccupation domine toute leur politique de 1780 à 1814. Elle expliq leur opposition initiale à la nomination d'un évêque aux Etats-Unis ; puis, quand ils se sont résignés à ce « mal nécessaire, » la demande qu'ils font à Rome de choisir eux-mêmes un candidat selon leur cœur ; les avertissements répétés de Carroll à la Propagande, que le gouvernement ne tolèrera jamais « les actes d'une juridiction étrangère en matières temporelles ; » la déclaration de Carroll à son clergé, immédiatement après sa nomination, que, comme évêque, il ne se reconnaît aucun droit de s'immiscer dans la question ; prêtres et évêque regardaient bien ces possessions comme autant de fondations pieuses, mais ils refusaient à l'autorité spirituelle, Pape, Propagande ou évêque, tout pouvoir sur ces « possessions temporelles » du clergé. Il y a là un état d'esprit assez curieux.

La même préoccupation explique encore l'opposition qui se dressa contre la création de Georgetown : le Collège en effet devait s'élever sur un terrain prélevé dans une de ces propriétés, et le clergé n'admettait pas cette aliénation. Mais Carroll tint bon : il fit remarquer qu'on ne pouvait vraiment faire meilleur emploi d'un terrain inutile ; il promit de remettre le Collège, terrain et constructions, à la Compagnie, dès qu'elle serait restaurée [1] ; en attendant, ajoutait-il, le Collège serait une pépinière de vocations, — cet espoir, hélas ! avorta, — en vue du noviciat futur nécessaire à la Société ressuscitée : il n'en fallut pas moins pour désarmer l'opposition.

En 1783, d'après le « *Plan* » de Carroll, et en vue d'assurer une administration et une transmission régulières de ces biens, le clergé s'était organisé en « Corporation » ou Société, administrée par un « *Board of Trustees,* » nous l'avons dit. Une fois évêque, et dès que le ciel politique fut éclairci, Carroll poursuivit auprès du gouvernement des Etats-Unis l' « *Incorporation* » de cette Société, c'est-à-dire la reconnaissance officielle qui lui donnait la personnalité civile et le droit de posséder des biens mobiliers et immobiliers ; il réussit, non sans difficulté, à l'obtenir en 1792. Dès lors, il considéra la question des « Plantations » comme provisoirement réglée : les « nouveaux-venus » pouvaient désormais être admis dans la « Corporation » sans danger pour celle-ci ; en entrant, ils s'engageaient à en observer les Statuts ; l'Incorporation donnait à ceux-ci force de loi, et l'autorité civile ou judiciaire serait intervenue au besoin pour en assurer l'observation [2].

En revanche, Carroll se montra fort circonspect quand il s'agit de la reconstitution de la Compagnie. Les révoltés, Smyth, de la Poterie et autres l'avaient accusé à Rome d'avoir déjà reconstitué la Société dans son diocèse, et il savait à ses dépens

[1] Remise qui eut lieu, en fait, en 1806.

[2] Cette « *Incorporation* » ou reconnaissance légale d'associations ou sociétés de toute nature s'obtenait, comme elle s'obtient encore aujourd'hui, par une *loi* passée devant le Parlement *(Act of Incorporation)*. Voir à ce sujet : P. Nourrisson, *Histoire de la liberté d'association*, t. II, p. 272 et sq. ; un article de H. Reverdy, *Les Associations à l'Etranger*, dans la *Croix* du 22 février 1924 ; et un specimen de ces *Acts*, passé en faveur des Pères Augustins de l'Assomption, dans la *Croix* du 13 mars 1924.

combien la Propagande était ombrageuse sur ce point : aussi observa-t-il une réserve si prudente que les enthousiastes de la reconstruction purent l'y croire hostile. Au fond, il désirait cet acte de justice plus vivement que pas un de ses prêtres, mais il le croyait lointain ; il craignait qu'une tentative prématurée ne compromît la vraie restauration, et celle ci, il ne la voulait ni mutilée, ni subreptice, mais intégrale, loyale, canonique, et sanctionnée par Rome.

Jusqu'en 1801, parmi les ex-Jésuites des Etats-Unis, tout se borne à des vœux et des pourparlers sans résultat pratique. Mais cette année-là, le Bref *Catholicæ fidei* reconnut officiellement l'existence canonique de la Société en Russie, avec le P. Gruber comme Général, pendant que le Pape autorisait ce dernier à s'agréger des membres dans toutes les parties du monde. Le Bref mit un immense espoir au cœur de tous : désormais la restauration complète n'était plus qu'une question de temps et de formalités ; la captivité de Savone la recula en fait jusqu'en 1814. En 1803, les Jésuites d'Angleterre obtinrent de Pie VII l'autorisation verbale — le fameux *vivæ vocis oraculum* — de s'affilier à la Province Russe ; ils le firent, narguant la législation anglaise, et ignorèrent les protestations du cardinal Borgia, Préfet de la Propagande, à qui le Pape, pour raisons à lui connues, ne disait rien de ses desseins. Les Jésuites d'Amérique voulaient imiter de suite leurs confrères d'Angleterre, mais divers obstacles retardèrent cette affiliation : d'abord, des pourparlers, qui échouèrent, avec l'abbé de Broglie et ses Pères de la Foi, ou Paccanaristes, une reconstitution bâtarde de la Société de Jésus, et qui n'en avait ni le nom ni l'esprit ; puis sans doute aussi, la réserve de l'évêque, à qui ce *vivæ vocis oraculum* semblait une garantie fragile, car l' « oracle » n'engageait personne, et le Pape qui l'avait prononcé ou son successeur pouvait faire entendre un autre « oracle » contraire au premier ; au fond, Carroll n'aimait pas cette reconstitution à demi clandestine, et qui bravait la Propagande ; enfin, la lettre de 1801, où Neale, alors coadjuteur de Carroll et ardent apôtre de la réunion à la Russie, transmettait au Général la supplique des Jésuites Américains de s'agréger à sa Province, ne reçut de réponse qu'en 1804. Celle-ci était néanmoins favorable ; en 1806, les Jésuites des Etats-Unis, avec l'autorisation de leur évêque, s'affilièrent à la Province Russe, avec F. Molyneux comme Supérieur local, et ouvrirent un noviciat à Georgetown, à côté du Collège, que Carroll leur remit aussitôt, comme il avait été convenu. Carroll lui-même et Neale songèrent un instant à démissionner, à rentrer dans le rang pour redevenir Jésuites eux-mêmes : mais réflexion faite, ils s'en gardèrent bien, de peur qu'on ne leur donnât des successeurs hostiles à la restauration finale.

Toutefois, dans l'opinion de l'évêque, cette rentrée dans l'Ordre ne regardait que le for interne, et n'avait aucun effet au for externe. La Société n'était point pour autant rétablie aux Etats-Unis, et elle n'avait aucun droit canonique sur les « Plantations. » Ses membres ne jouissaient pas des privilèges des réguliers, leurs vœux n'étaient que des vœux simples, ils continuaient à dépendre exclusivement de leur Ordinaire, et Carroll continuait à ordonner leurs novices *titulo missionis* et non *titulo religionis*. A ses yeux, dans tous les pays où la Bulle de 1773 avait supprimé l'Ordre, celui-ci ne pouvait être rétabli que par un autre Bref aussi solennel. Il avait raison, mais son attitude causa quelque froid entre lui et Neale, Molyneux et Grassi, qui succéda à Molyneux comme Supérieur des Jésuites.

Enfin en 1814 arriva la Bulle si longtemps attendue, *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, qui rétablit canoniquement la Société dans le monde entier. A cette date, des anciens Jésuites de la suppression, il ne restait plus que Neale. « *Laudemus Deum,* » écrivit Carroll à Grassi dans une lettre où sa joie débordait. Il était trop tard : l'évêque resta en délicatesse avec la Compagnie restaurée. Il était entendu, dès 1806, que tous les biens de l'ancienne Société feraient retour à la nouvelle, et la transmission avait commencé immédiatement par le Collège de Georgetown, comme nous l'avons dit. Mais un demi-siècle plus tard, en 1833, sous l'évêque Maréchal, au moment où les Etats-Unis furent de nouveau érigés en Province séparée, ces transactions devaient susciter un grave conflit, dont les échos se sont prolongés jusqu'à nos jours.

IV

Nomination d'un coadjuteur : Neale. — Division des Etats-Unis en cinq diocèses et établissement de la hiérarchie. — Le clergé immigré : allemands, irlandais, français et Sulpiciens : schismes, tares et grandes vertus. — Laïcs. — Etablissements d'instruction. — Guerre de 1812 à 1814 avec l'Angleterre. — Développement du catholicisme désormais assuré. — Mort de Carroll (1815).

Dès le début de son épiscopat, Carroll sentit le besoin d'un jeune et actif collaborateur : la présence d'un coadjuteur avec future succession aurait, en cas de décès de l'évêque, supprimé les délais de nomination, le voyage de consécration en Europe, et, en attendant, rendu possible une visite plus détaillée de l'immense diocèse. En 1791, Carroll demande donc à Rome de lui donner un coadjuteur, ou bien d'ériger un second siège épiscopal à Philadelphie ou New-York, et, toujours sous prétexte de ne pas donner ombrage au gouvernement, de confier de nouveau le choix du candidat au clergé. La Propagande, en vue de mieux assurer l'unité de direction dans la jeune Eglise, préféra donner un coadjuteur à l'évêque, et autorisa le mode d'élection demandé, mais *pro hac vice tantum :* l'épouvantail qu'agitait Carroll commençait, semble-t-il, à moins l'émouvoir. En 1793, le clergé élut Grœssl, Jésuite bavarois, missionnaire à Philadelphie, qui mourut la même année, emporté par une épidémie de fièvre jaune, et avant même d'avoir reçu ses Bulles. A sa place on élut Neale ;

mais la Révolution française ayant désorganisé les services maritimes, les Bulles du nouvel évêque, expédiées de Rome en 1795, n'arrivèrent aux Etats-Unis qu'en 1800. Carroll sacra immédiatement Neale : ce fut la première consécration épiscopale aux Etats-Unis. Toutefois, comme Neale resta Supérieur de Georgetown jusqu'à la reprise du Collège par les Jésuites en 1806, il ne rendit que peu de services effectifs à l'évêque dans l'administration du diocèse pendant ces onze années.

Aussi Carroll continuait à demander la division du diocèse : il commençait à sentir le poids des ans, le labeur administratif augmentait à proportion du développement que prenait le catholicisme, de nouvelles révoltes sacerdotales surgissaient, qui l'inquiétaient.

En 1802, le cardinal Borgia, lassé sans doute de demi-mesures, déclare à Carroll qu'un simple partage de son diocèse en deux autres lui semble insuffisant, et que les temps sont mûrs pour l'établissement d'une véritable hiérarchie aux Etats-Unis, comprenant un archevêché et quatre ou cinq évêchés suffragants, dont il invite Carroll à désigner les sièges et les candidats. Les pourparlers s'engagent, durent plusieurs années, et finalement Carroll propose, pour trois sièges seulement — ce fut une faute — les noms de six candidats, choisis à dessein en dehors des Jésuites ; pour le quatrième siège, la Propagande, saisissant l'occasion de reprendre discrètement son droit de nomination, ajouta trois noms de Dominicains irlandais en résidence à Rome. En 1808, deux Brefs furent lancés, érigeant Baltimore comme siège métropolitain, avec Carroll comme archevêque ; puis quatre sièges suffragants : Boston, avec Cheverus, émigré français, comme évêque [1] ; Philadelphie, avec Egan, franciscain irlandais ; Bardstown, avec Flaget, sulpicien français ; enfin New-York, avec Concanen, dominicain irlandais.

Ce dernier était l'un des candidats de la Propagande. Il se fit ordonner immédiatement à Rome par le Cardinal Préfet, et prit ses dispositions pour se rendre sans délai en Amérique, emportant les Bulles et documents relatifs à l'érection des sièges nouveaux et à la consécration de ses collègues. Un obstacle inattendu l'arrêta à Leghorn : Napoléon, alors en guerre avec l'Angleterre, venait de jeter l'embargo sur tous les navires américains présents dans les ports d'Italie, ou « de les confisquer traîtreusement, » comme disait Carroll, qui n'aimait pas Napoléon. Pendant deux ans, Concanen essaya en vain de passer l'Atlantique ; au moment où il mettait le pied sur un vaisseau de rapatriés américains, les autorités françaises le firent débarquer, et faillirent même l'arrêter comme sujet du roi anglais ; bref il en tomba malade, et mourut à Naples en 1810. Les documents dont il était chargé ne parvinrent jamais à Carroll ; mais il en avait fait dresser plusieurs exemplaires, qu'il lançait par diverses voies, et l'un d'eux, probablement celui qu'il avait expédié à M. Emery, fut remis à Flaget, de passage à Paris, et par Flaget à Carroll en 1810. Sur la foi de cette copie, l'archevêque consacra ses trois suffragants en grande solennité [1].

Avant de se séparer, les cinq évêques, — car Neale était toujours coadjuteur, — en vue d'assurer l'uniformité de la discipline ecclésiastique dans tout l'ensemble des Etats-Unis, rédigèrent un sommaire des principes de gouvernement qu'ils se proposaient d'appliquer, et ce sommaire d'administration diocésaine compléta avantageusement les *Actes* du Synode de 1791 : ainsi s'élaborait le droit canon des Etats-Unis. Parmi leurs résolutions, la plus importante était celle de tenir un Concile national en 1812. Puis ils se dirent adieu pour se rendre dans leurs diocèses respectifs ; à partir de quoi, chacun de ceux-ci prit une vie et un développement séparés, sous la surveillance générale de l'archevêque Carroll.

La tâche la plus désagréable qu'ils devaient y accomplir était de discipliner leur clergé et de réduire les schismes et les révoltes qui éclataient avec la régularité de manifestations endémiques. Parfois, une ambition sacerdotale seule était en cause ; d'autres fois, c'était une brouille survenant entre le pasteur et les *Trustees* de la mission : ceux-ci, de leur propre autorité, chassaient leur curé, en prenaient un autre, et l'évêque devait suspendre l'intrus sans pouvoirs, ou interdire la mission ; d'autres fois, pasteur et *Trustees* se liguaient contre l'autorité. L'arrivée de la première grosse vague d'immigration, vers 1800, fit surgir une nouvelle source de conflits : les rivalités de races. Généralement ces schismes étaient à base d'hérésie : pour justifier leur attitude, les révoltés niaient toute distinction entre le pouvoir d'ordre et de juridiction, prétendaient tenir leurs fonctions de l'élection des fidèles, soutenaient que l'évêque n'avait d'autre pouvoir sur ses prêtres que celui de les ordonner, révoquaient en doute l'authenticité des Bulles de Carroll, ou les déclaraient contraires à la Constitution des Etats-Unis. Bien plus, ils dénonçaient l'évêque à Rome ; mieux encore, ils s'y rendaient, y répandaient contre lui les pires calomnies, et, avant que ses explications n'arrivassent, réussissaient parfois à obtenir de la Propagande trompée des lettres d'approbation ; deux pitoyables sires, Gallagher et Browne, arrachèrent même subrepticement à cette Congrégation des décisions contre Carroll. Plus tard, Neale et Maréchal, les successeurs de Carroll, mais moins endurants que lui, protestèrent contre cette crédu-

[1] C'est notre cardinal Cheverus, l'ami de Louis XVIII et de Charles X. Né à Mayenne, il émigra devant la Révolution, passa en Angleterre, et de là aux Etats-Unis. Il resta treize ans évêque de Boston, où il conquit l'estime des pires puritains par une simplicité évangélique et un zèle hors de pair. Fatigué, il revint en France, regretté de tous, autorités civiles, confrères et subordonnés, catholiques et protestants. En 1823, il fut nommé évêque de Montauban, puis de Bordeaux, enfin pair de France et cardinal en 1826, année où il mourut.

[1] Pour cette occasion, la Propagande, décidément fort arrangeante, permit, sur la demande de Carroll, aux nouveaux évêques d'omettre, dans la formule du serment que le Pontifical exigeait d'eux, la phrase : « Hereticos, Schismaticos, et rebelles eidem Dno nostro (papæ) vel successoribus prædictis, pro posse persequar, impugnabo, etc. » Carroll craignait que les malveillants n'interprétassent cette formule comme hostile au gouvernement des Etats-Unis. Les évêques d'Irlande avaient déjà obtenu une dispense de ce genre.

lité de la Propagande dans des lettres indignées, et telles que Rome dut rarement en recevoir de ses évêques.

Le schisme de Reuter, prêtre allemand, suffira comme exemple, car il est caractéristique. Il éclata à Baltimore, le siège même de Carroll. Reuter avait été chargé par l'archevêque de s'occuper spécialement des catholiques allemands de cette ville. A peine en fonctions, il veut leur construire une église séparée. Carroll le lui défend ; il part à Rome, où il accuse l'archevêque de vouloir « américaniser » les allemands, d'interdire, sous peine d'excommunication, le catéchisme et la prédication en langue allemande, etc. Il revient à Baltimore, brandissant de soi-disant lettres du St-Siège qui l'autorisent à construire pour ses compatriotes une église indépendante de la juridiction de Carroll. L'archevêque proteste auprès de la Propagande, et la met en demeure de « déclarer clairement, nettement et sans tergiverser, quelle était au juste son autorité à lui, comme évêque, et de dire si c'était lui, l'évêque, ou les mécontents et les brouillons qui devaient gouverner le diocèse. » — « Il me semble, poursuit-il, qu'il est extrêmement important de renforcer la juridiction épiscopale plutôt que de l'affaiblir par des « exemptions » ; car, si le pouvoir épiscopal manque, tout espoir de discipliner la conduite morale du clergé et des laïcs est ruiné. » Reuter réussit quand même à bâtir son église, il s'y installe malgré l'archevêque, et son schisme avec lui. Bien mieux, il demande que Rome le nomme évêque des sujets allemands du diocèse de Carroll : cette fois, c'en était trop, et la Propagande lui donna tort ; indompté, il porta l'affaire devant le tribunal civil, et l'y perdit.

Ces difficultés ne peuvent pas nous surprendre : Carroll manquait de prêtres, les vocations américaines étaient rares, échouaient souvent ; pendant les trente années de son épiscopat, il ne put ordonner en tout que trente prêtres, et encore tous n'étaient pas de nationalité américaine [1] : il lui fallait, bon gré mal gré, faire appel aux prêtres du vieux monde. Or, en règle générale, quand un pays déverse son surplus, choses ou hommes, laïcs ou clercs, dans un autre, il détache le moins bon et garde le meilleur. Cette loi a des exceptions, — elle en eut même aux Etats-Unis, car deux événements transcendants, la suppression des Jésuites et la Révolution française, y firent passer d'excellents éléments sur lesquels Carroll put s'appuyer ; — mais elle nous explique que le clergé immigré présente certaines tares à côté de bien des vertus.

Cette immigration sacerdotale comprit surtout, sinon exclusivement, des Allemands, des Irlandais et des Français : elle suivait d'assez près l'échelle de l'immigration civile. Parmi les Allemands, Farmer, Marmers, Schneider, Geissler, Grœssl, et, un peu plus tard, Britt, Kohlman, Henry, furent d'excellents prêtres (Grœssl fut même élu évêque) ; mais Gœtz, Elling, Heilbron et Reuter furent des révoltés. Les Irlandais étaient, en général, envoyés par l'archevêque de Dublin, Troy, à qui Carroll s'était adressé de confiance, en lui donnant des « pouvoirs discrétionnaires » pour élire parmi son nombreux et surabondant clergé les missionnaires destinés à l'Amérique ; or, Troy s'inspirait dans ses choix, semble-t-il, des intérêts de l'Eglise d'Irlande beaucoup plus que de ceux de l'Eglise des Etats-Unis. Ceux qu'il envoyait réussissaient fort bien en général, prêchaient encore mieux, mais parmi eux les ambitieux, les brouillons, les gens remuants, les « aventuriers missionnaires, » comme les nomme Carroll, n'étaient pas rares ; quelques-uns même (exceptionnellement) s'adonnaient à la boisson. Mais Hughes, historien modéré pourtant, semble forcer la note quand il écrit qu'il n'est pas de prêtre irlandais qui n'ait causé quelque chagrin à Carroll, car l'évêque Egan et Carr même, fort estimés tous deux de Carroll, eurent leur petite querelle qui chagrina l'archevêque. La révolte de Gallagher et les intrigues épiscopales de Harold, tous deux irlandais, empoisonnèrent certainement les dernières années de Carroll. Le *Rapport* de 1818 de l'archevêque Maréchal sera très sévère pour les Irlandais. Bref, pendant un demi-siècle, ce clergé eut une mauvaise réputation là-bas, — résultat d'une généralisation hâtive, injustifiée, disons-le vite, basée sur des cas exceptionnels, mais plus fréquents qu'il n'eût fallu.

Parmi les Français, les émigrés gallicans qui avaient prêté serment à la Constitution civile du clergé étaient à surveiller de près, — le schisme Blanchard en Angleterre en est la preuve, — mais leurs mœurs et leur foi étaient en général hors de soupçon. A l'exception des deux extravagants, de la Poterie et Ronselet, dont la révolte aux jours de la Préfecture Apostolique avait été aisément vaincue, le clergé français fait assez bonne figure : la Révolution chassait les meilleurs, et c'est parmi ces réfugiés, ruinés par la tourmente, que, malgré leur résistance, furent fréquemment choisis les évêques des jeunes diocèses, Cheverus, Flaget, Du Bourg, Maréchal, Dubois, etc.

Parmi eux, l'archevêque avait une estime spéciale pour les Sulpiciens, en proportion des services qu'ils lui rendaient, sans toutefois considérer leur méthode comme la mieux adaptée pour former le clergé d'esprit américain que son cœur rêvait ; il les trouvait bien un peu méticuleux, dépourvus d'esprit de décision [1] ; mais pour les conserver à la

[1] On a fait remarquer, non sans justesse, que les races anglo-saxonnes, quelque convaincus que soient leurs catholiques ou fervents leurs convertis, ne donnent une succession régulière et normale de vocations à l'Eglise, que lorsqu'on leur a infusé une bonne dose de vieux sang catholique irlandais pendant un demi-siècle ou deux. Et la remarque n'est pas d'un irlandais.

[1] « Je doute, disait Carroll à Plowden en 1804, que les Sulpiciens et leur mode d'études soient de nature à produire d'éminents savants. En attendant, s'ils forment des prêtres vertueux et qui sachent assez de théologie pour remplir les fonctions de leur ministère et guider les âmes qui leur seront confiées, il faut nous tenir pour satisfaits, jusqu'au jour où le temps et les circonstances nous donneront les moyens d'inaugurer un système d'éducation plus solide et plus complet. » Carroll était difficile à satisfaire, on le voit, et restait très maître de sa reconnaissance. Huit ans plus tard, l'échec de Georgetown lui fit mieux apprécier leur désintéressement : « Je ne saurais trop louer les prêtres de St-Sulpice, dit-il encore à Plowden, pour leur zèle et les sacrifices qu'ils font à la cause commune. Ils entretiennent et élèvent à leurs frais

tête de son Grand Séminaire, nous l'avons vu sacrifier son opinion sur la question du Petit Séminaire sulpicien [1].

Dans un tableau bien éclairé, les ombres ressortent davantage : celles que nous relevons dans le clergé des Etats-Unis ne doivent pas nous faire oublier ses vertus. Les rigueurs de la vie missionnaire découragèrent les incapables et les ambitieux, qui s'éliminèrent d'eux-mêmes ; avec le temps, les schismes furent réduits, l'un après l'autre. Pendant la peste jaune de 1810, ce clergé se conduisit magnifiquement : Carroll, après avoir vu tomber huit de ses prêtres, dut faire aux autres une obligation de conscience de se ménager. A cette date, l'antagonisme entre l'ancien clergé et les « newcomers » était tombé ; les rivalités de races étaient destinées à s'évanouir d'elles-mêmes, dès que la fusion inévitable serait faite. Le clergé régulier, jésuites, dominicains, trappistes, augustiniens, modèles de toutes les vertus, entraînait le clergé séculier vers un niveau élevé de vie sacerdotale.

Les laïcs, qu'égarait parfois l'exemple des protestants ou les méthodes du gouvernement républicain, apprirent, eux aussi, à plier leur esprit, impatient du joug par tempérament national, à la discipline religieuse. Les *Trustees* finirent par comprendre qu'ils ne possédaient aucun *jus patronatus* au sens du Concile de Trente, qu'ils ne pouvaient donner les pouvoirs au candidat de leur choix, que les missionnaires étaient *ad nutum*, et que, résister à l'évêque, c'était engager la lutte du pot de terre contre le pot de fer. Les Synodes de 1791 et de 1810 leur rappelèrent opportunément les lois de l'Eglise sur les mariages mixtes et sur la Franc-Maçonnerie [1].

Les progrès des Collèges furent plus lents : jusqu'au milieu du XIXe siècle, on estima peu l'éducation aux Etats-Unis. Rarement directeurs et professeurs réalisaient l'idéal de Carroll, qui était élevé. A Georgetown, sa première création, son enfant de prédilection, il trouvait Molyneux trop indolent, les deux Neale, Francis et son frère, le coadjuteur, trop peu lettrés, trop « réglementaires » [2] ; à St-Mary, Du Bourg trop dépensier, etc. Cependant Georgetown connut la prospérité sous Grassi, vers 1812 ; et, en dépit des difficultés, trois séminaires, trois collèges ecclésiastiques, deux « académies » pour jeunes filles, quantité d'écoles moins importantes, furent créés pendant l'épiscopat de Carroll, répondant à un besoin évident. La question de l'enseignement élémentaire restait toute entière, il est vrai, et ne sera résolue qu'au Concile de Baltimore en 1829, qui décrétera la création d'une école catholique dans chaque paroisse.

Les dernières années de l'archevêque furent attristées par la guerre de 1812 à 1814 entre les Etats-Unis et l'Angleterre, et un dernier malentendu avec Rome.

22 séminaristes pour la prêtrise. Je voudrais bien pouvoir en dire autant du Collège de Georgetown, qui est tombé on ne peut plus bas. » (P. 754).

[1] Les historiens américains sont unanimes à reconnaître les services que les émigrés français et les Sulpiciens rendirent à l'Eglise des Etats-Unis. « L'Eglise catholique des Etats-Unis, dit Spalding, doit beaucoup au zèle des prêtres français exilés et nulle province de l'Eglise américaine ne leur doit plus que le Kentucky. Ils ont fourni à nos missions naissantes presque tous les ouvriers de la première heure et les plus zélés ; ils nous ont donné aussi nos premiers évêques. Il y a quelque chose dans l'élasticité et l'élan du tempérament français qui le rend particulièrement propre aux missions étrangères. » (Spalding, *Sketches*, cité par P. Guilday, p. 756, note).

« Ce que Carroll fut pour l'épiscopat des Etats-Unis, les Pères de St-Sulpice le furent pour le clergé. Carroll fut le modèle de l'épiscopat américain, ils furent le modèle du clergé. Ils sont chez nous depuis 125 ans, et pendant tout ce long intervalle, ils ont soutenu l'honneur et la dignité du sacerdoce ; nulle tache n'a jamais souillé leur brillant blason ; le souffle de la calomnie n'a jamais terni l'éclat de leurs noms si beaux... Dans toute ma vie, je n'ai jamais rencontré un Sulpicien qui fût indigne de sa haute vocation. » (Cardinal Gibbons, à l'occasion du Centenaire de St-Mary's ; cité par P. Guilday, p. 751).

Voici l'opinion de P. Guilday lui-même : « Pendant le siècle de vie catholique organisée qui s'est écoulé depuis l'arrivée des Sulpiciens jusqu'à nos jours, l'Eglise a reconnu partout aux Etats-Unis, de l'Atlantique au Pacifique, les fruits des labeurs de ces dignes émules de Mr Olier. Ils nous ont rendu des services hors de pair et dont nos annales n'offrent pas d'autre exemple. L'exposé des difficultés qu'ils ont rencontrées, vaincues, utilisées pour le bien de l'Eglise d'Amérique ne révèle qu'une partie — une ombre, tout au plus — de l'action profonde et durable qu'ils ont exercée sur le pays tout entier. Ils vinrent en 1791, pour fonder un collège d'études ecclésiastiques dans le centre catholique de la nation. Ils avaient laissé derrière eux en France l'œuvre qui leur avait coûté plus d'un siècle d'efforts, ravagée, ruinée par le flot grandissant des haines qui, comme un déluge, allait bientôt tout emporter. Ils avaient quitté des villes où fleurissaient une civilisation, un raffinement supérieurs, pour venir s'établir en un pays neuf, à peine remis des suites d'une guerre longue et cruelle, dans une ville à peine plus grosse qu'un de nos villages modernes, et dans des conditions qui devaient faire reculer des hommes, et même des prêtres, devant l'idée des sacrifices que cette vie américaine d'alors allait leur imposer. Partout la pauvreté était profonde. Ils avaient payé eux-mêmes le prix de la traversée, ils apportaient les fonds nécessaires pour commencer le premier séminaire américain. Bien des pages ont été écrites pour décrire les premières années de leur labeur à Baltimore ; mais aucune n'a pu dépeindre quelle fut l'agonie de leurs âmes en présence de l'échec apparent de leur entreprise, au bout de dix ans d'efforts, quand le St-Père dut intervenir pour sauver le Séminaire de Ste-Marie... » (P. 750-751).

Nous avons relevé ces compliments non pour chatouiller délicatement l'amour-propre français, mais pour le mettre en garde contre une généralisation injustifiée. La mentalité française se laisse aller volontiers à cette mélancolique réflexion que la reconnaissance est une fleur rare sur le sol anglo-saxon, et qu'elle « ne fleurit que dans les grandes âmes. » Or, en ce qui concerne la présence des Sulpiciens aux Etats-Unis, du moins, cette réflexion serait fausse.

[1] Ces synodes défendent bien aux catholiques de s'affilier à la Franc-Maçonnerie, mais pas plus sévèrement qu'ils ne leur interdisent de fréquenter les théâtres et les danses, dont « les meilleurs ne valent rien. » En 1810, on pouvait se demander (on le fait encore aujourd'hui) si les condamnations de Clément XII (1738) et de Benoît XV (1751) s'appliquaient au monde entier. L'on sait que, dans les pays anglo-saxons, la Franc-Maçonnerie n'a pas, ou prétend n'avoir pas, le caractère antireligieux qu'elle a dans les pays latins, et affirme n'y être qu'une institution purement philanthropique. Les Ursulines de Nantes en 1790 brodèrent même un tablier maçonnique en satin, avec emblèmes tissés d'or et d'argent, qu'elles offrirent au Président Washington. Celui qui écrit ces lignes s'est vu naguère, à Londres, en sa qualité de prêtre catholique et à défaut sans doute de clergyman protestant, invité à bénir officiellement la table d'un banquet de l'Alliance Française, par le chef de la Loge qui présidait. C'était aux jours de l'Entente cordiale.

[2] « Les deux administrateurs (les deux Neale), disait Carroll à Plowden, tout vertueux qu'ils sont, détournent les parents d'envoyer leurs enfants au collège par leurs règlements rigoureux et mal adaptés à notre milieu américain. Leurs principes sont trop monastiques ; dans le louable but d'empêcher l'immoralité, ils refusent aux élèves la liberté que tous ici regardent comme un droit. Il est vrai, c'est un problème difficile que de déterminer la part qu'il faut en laisser aux élèves de nos établissements ; je n'ai pas encore trouvé de solution satisfaisante à cette question, bien que j'y aie souvent réfléchi. La théorie et la pratique se contredisent perpétuellement sur ce point ; les principes de la religion et des mœurs font un devoir aux maîtres d'empêcher à peu près toute communication entre leurs élèves et les personnes et les choses du monde ; mais ces restrictions vont contre le but même qu'elles visent, et, comme on le constate trop souvent, les jeunes gens, dès qu'ils sont débarrassés de ce frein, et semblables à un ressort qui se détend dès qu'on lui lâche la gachette, se jettent avec fureur de la réclusion dans la licence, et s'abandonnent à des erreurs et à des vices qu'une connaissance plus avancée des mœurs et du langage du monde leur aurait fait éviter. » Transportés sous un autre méridien, les problèmes restent les mêmes, et ces réflexions, vieilles de plus d'un siècle, n'ont rien perdu de leur actualité.

Cette guerre fut un ricochet du Blocus Continental de Napoléon (1806). L'Angleterre, maîtresse des mers, qui, la première, avait mis les ports français au régime du blocus, répondit au Blocus Continental par des *Ordonnances* qui soumettaient tout navire en mer à la visite anglaise, et obligeaient tout navire à destination d'un port français à faire auparavant escale en un port anglais, où il devait être allégé de toutes denrées utiles à l'ennemi ou à l'Angleterre. Ces prescriptions ruinaient le commerce des Etats-Unis : ils s'en prirent à l'Angleterre, et la guerre éclata. En 1814, Ross, général anglais, opéra une descente aux Etats-Unis, entra à Washington, y brûla le Capitole, le palais du Président, saisit le trésor, puis, reprenant la mer, vint bombarder Baltimore, et finalement, périt dans un coup de main. Carroll fut très ému de ces événements et du bombardement, dont il avait été témoin ; il regretta cette guerre, « où les Etats-Unis avaient tout à perdre et rien à gagner, » disait-il ; il regardait l'Angleterre comme la « *spes ultima mundi* » contre Napoléon, le fils de la Révolution et le persécuteur de Pie VII. Il chanta un *Te Deum* pour célébrer la victoire américaine de 1814 sur l'Angleterre, mais il en chanta un autre à l'annonce de Waterloo.

Cette guerre empêcha le Concile projeté pour 1812 ; il n'eut lieu qu'en 1829. Mais le résultat le plus regrettable du Blocus et des Ordonnances fut d'arrêter net la correspondance entre Carroll et Rome, que la captivité de Savone et de Fontainebleau avait déjà presque interrompue. Ni les archives de Baltimore, ni celles de la Propagande ne contiennent de documents ayant trait à ces cinq années ; ceux qui furent expédiés, d'une part ou d'autre, se perdirent en route, ou furent confisqués par les belligérants ; seul, le pallium, que le Pape décerna à Carroll en 1811, lui parvint par une voie détournée.

Or, de 1810 à 1815, la correspondance eût été plus utile que jamais pour pourvoir de titulaires les sièges vacants. Celui de New-York n'avait jamais été occupé par le sien ; en 1814, Egan mourut, et Philadelphie fut sans chef. Nous avons vu les efforts de Carroll pour obtenir que les évêques des Etats-Unis fussent désignés par le clergé du pays, ou par l'épiscopat, quand la hiérarchie fut organisée. A la demande formelle que lui et ses suffragants firent en 1810 à ce sujet, la Propagande ne répondit pas ; elle n'avait autorisé ce mode d'élection pour le coadjuteur que *pro hac vice tantum ;* par discrétion, Carroll n'osait insister : il avait tort, car la Propagande, en ces jours-là, ne détestait pas qu'on lui fît quelque violence, du moins dans les questions où elle pouvait céder. Quand il s'agit de nommer les quatre suffragants, la Propagande déféra bien le choix des candidats à Carroll : il ne proposa personne pour New-York parce qu'il ne trouvait disponibles aux environs que des Jésuites, et, par principe, il s'était interdit de présenter aucun de ceux-ci ; il espérait que la Propagande chargerait l'évêque voisin de Boston d'administrer le diocèse de New-York en attendant que l'on trouvât un candidat. Mal lui en prit, car la Propagande nomma Concanen, un étranger, excellent choix d'ailleurs ; et après la mort de celui-ci, on apprit qu'elle se proposait de lui donner comme successeur un autre dominicain irlandais, Connolly, bien que Carroll, et même Concanen mourant, eussent désigné Maréchal, missionnaire français aux Etats-Unis : celui-ci d'ailleurs ne perdra rien pour attendre, et sera plus tard coadjuteur de Neale, et troisième archevêque de Baltimore. Le bruit courut que l'archevêque de Dublin, Troy, était l'auteur de ces nominations, et, bien pis, qu'il en machinait d'autres : les candidats « épiscopables, » en Irlande, étant bien plus nombreux que les sièges, Troy, disaient les mauvaises langues, était disposé à écouler son surplus aux Etats-Unis, où sévissait le déficit. Un concert de récriminations éclata parmi le clergé américain devant cette nouvelle « intervention de l'étranger. » En fait, Troy n'était pour rien dans ces deux nominations ; mais il trempa, semble-t-il bien, dans une autre intrigue qui visait à faire élire au siège de Philadelphie un prêtre irlandais récemment arrivé aux Etats-Unis, ambitieux et brouillon, Harold. Cette fois, Carroll se fâcha, et, dans une lettre assez vive, pria Troy de se mêler de ses affaires. — Admettons que les historiens américains fulminent un peu à tort et à travers contre l'« intervention étrangère, » et voient tout rouge dès qu'ils en aperçoivent l'ombre. Carroll et son clergé toutefois n'avaient pas tout à fait tort : question de mérites à part, les étrangers connaissaient mal ce milieu américain, si différent des autres ; et ce n'était pas un chef-d'œuvre de diplomatie de la part de la Propagande que de songer à des Irlandais pour les sièges des Etats-Unis, à ce moment où la guerre venait de reprendre entre ce pays et l'Angleterre ; vu sa nationalité, Concanen n'avait pas même pu prendre possession de son siège.

Mais en 1814, quand le Pape fut libéré, on aurait pu croire que Carroll allait reprendre les négociations sur le sujet avec le St-Siège, et en fait, il les reprit avec ses suffragants ; mais il ne dit mot à Rome, et la Propagande nomma Connolly, qui, instruit par l'expérience, attendit la paix pour gagner New-York, où, comme administrateur, il ne fut ni très bon, ni très mauvais. Mais le choix suivant de la Propagande en 1815, celui de Conwell, irlandais d'Armagh, pour le siège de Philadelphie, fut franchement regrettable : « Ce jour-là, dit P. Guilday, l'ange de l'Eglise de Philadelphie dut se voiler la face de ses ailes. » Carroll mourut cette même année, persuadé qu'il avait échoué : la cause de l'indépendance de son Eglise, pour laquelle il avait lutté toute sa vie, était perdue, s'imaginait-il. Et de plus, il se croyait en défaveur auprès du St-Siège. Au fond de tout cela, il n'y avait qu'un malentendu de plus ; si Connolly, qui arriva enfin à New-York quelques semaines avant la mort de Carroll, se fût pressé un peu plus de faire visite à son métropolitain, il aurait pu lui dire en quelle

haute estime le Pape et la Propagande tenaient l'archevêque de Baltimore ; il ne le fit pas, et Carroll emporta ce dernier chagrin dans la tombe.

Il mourut le 3 décembre 1815, âgé de 80 ans : il comptait trente années d'épiscopat. Sa mort fut un deuil public. Depuis quinze ans, il jouissait de l'estime générale et d'une autorité incontestée dans tout le pays. Son caractère et ses manières avaient toujours été ceux d'un parfait « gentleman, » d'une conversation agréable, fin lettré, très bon, très tolérant, peu enclin à soupçonner le mal, à peine manquant d' « humour, » cette qualité que les Anglo-saxons prisent si fort, très pieux, d'une piété basée sur une conviction profonde, mais ni démonstrative, ni sentimentale.

Pendant son épiscopat, la hiérarchie avait été créée aux Etats-Unis ; le nombre des catholiques avait quadruplé : en 1815 ils étaient 100.000 ; celui des prêtres avait plus que doublé, et s'élevait à 80 environ. Outre les séminaires et écoles mentionnées plus haut, le pays comptait trois couvents de femmes, et trois Ordres religieux, avec noviciat et scolasticat. Prêtres et laïcs s'étaient rangés graduellement à la discipline canonique, la réduction des derniers schismes n'était plus qu'une affaire de doigté, de temps et de patience.

La liberté religieuse était définitivement entrée dans les mœurs du pays ; les incapacités civiles des catholiques était tombées à peu près dans tous les Etats de la Confédération et leur suppression dans les autres n'était non plus qu'une question de temps. Si des protestants en retard osaient encore accuser les catholiques d'une « double allégeance, » envers la Constitution et envers un Pape étranger, les pouvoirs civils n'en prenaient point ombrage, et témoignaient ouvertement leur bienveillance à l'égard des catholiques. Ceux-ci, ainsi que leur clergé, forçaient l'estime des plus mal disposés. Les journaux et les chaires protestantes n'osaient plus jeter sur eux l'anathème. Une presse catholique était née, prête à la défense et au besoin à l'attaque.

« L'Eglise, conclut Shea, qui cinquante ans auparavant, au point de vue purement humain, semblait de si peu d'importance, était maintenant devenue un grand corps, complètement organisé, plein de vie et d'espérance, tout vibrant dans la pleine liberté qui palpitait en ce monde nouveau. » Tout le mérite en revenait à Carroll.

LITURGIE

Q. — Est-on obligé *sub levi* de réciter après la célébration de la sainte messe l'antienne *Trium puerorum* et le cantique *Benedicite,* avec les versets et les oraisons qui suivent ? Certains confrères prétendent qu'il n'y a aucune obligation, même légère, car ni les rubriques du Missel ni les liturgistes n'en parlent.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Détrompez-vous ; un certain nombre d'auteurs, liturgistes et théologiens, ont abordé la question qui vous préoccupe. (Cf. S. Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, lib. VI, n. 410, *dub.* 2). Il est vrai qu'ils ne se trouvent pas d'accord sur la solution à lui donner.

Les tenants de la non-obligation des prières marquées au Missel pour l'action de grâces après la messe invoquent à l'appui de leur thèse le titre que portent dans le Missel les prières de la préparation à la messe et qui dénote le caractère facultatif de celles-ci [1] : « Præparatio ad missam *pro opportunitate sacerdotis* facienda. » Ils en concluent *a pari* que l'antienne *Trium puerorum,* le cantique *Benedicite* et les versets et oraisons qui suivent, mentionnés pour l'action de grâces, ne le sont qu'à titre d'indication et que le choix des prières à réciter en quittant l'autel est aussi laissé à la convenance personnelle du célébrant.

Depuis la publication du nouveau Missel romain, une telle opinion ne semble plus soutenable. Non seulement les prières susdites y sont, comme précédemment, intitulées sans plus : « Gratiarum actio post missam ; » mais les autres prières, — *Gratias tibi ago* de S. Thomas d'Aquin, *Transfige* de S. Bonaventure, etc., — proposées après celles-ci, sont groupées sous le titre : « Orationes *pro opportunitate sacerdotis* dicendæ. » Il y a donc, entre les unes et les autres, une différence voulue : alors que les dernières sont et demeurent *ad libitum,* les premières sont vraiment obligatoires.

D'où vient que les formulaires de prières pour la préparation à la messe et pour l'action de grâces après celle-ci ne sont pas proposés au même titre au célébrant [2] ? En voici la raison. Avant que le prêtre ait commencé à se vêtir des ornements sacrés, toute latitude peut lui être laissée de suivre les attraits de sa piété ; dès qu'il en est revêtu, il ne lui est plus loisible de faire des actes extérieurs de dévotion privée, ni de réciter d'autres prières vocales que celles qui ont été prévues par l'Eglise.

Q. — Les règles liturgiques demandent que le prêtre qui célèbre la sainte messe soit chaussé. Peut-on assimiler aux souliers les snow-boots et les chaussons montants en feutre avec semelles de cuir et talonnettes ?

R. — La règle actuelle est que, dans les fonctions sacrées, les prêtres et les clercs aient la chaussure ecclésiastique usuelle du pays : « Clericos in sacris præsertim functionibus adhibere debere caligas seu calceamenta, quibus publice uti solent probati clerici loci seu diœceseos. » (S. R. C., 31 août 1872, n. 3268, ad 3).

« Par *chaussure usuelle,* dit Mgr Barbier de Montault, comprenons celle qui se porte habituellement en ville ou dans les salons [3], c'est-à-dire une chaussure honnête et décente [4]. Par là sont

[1] Toutefois les prières officielles de la préparation sont obligatoires avant la messe pontificale solennelle. (Cf. Cérém. des év., liv. II, c. VIII, n. 7).

[2] Cf. *Rit. celebr. miss.*, tit. I, n. 1, et tit. XII, n. 6.

[3] Remarquer que, dans le décret cité, il y a : « quibus *publice* uti solent. »

[4] Avant tout, l'on s'en tiendra à ce qui aura été déterminé par les Statuts diocésains, s'ils contiennent quelque prescription à ce sujet.

exclues certaines chaussures trop grossières qui ne sont pas admises dans la société, telles que les sabots et les galoches. Ce serait agir vraiment avec trop de familiarité et de sans-façon que de se présenter ainsi à l'église pour les saints offices. » *(Le costume et les usages ecclésiastiques selon la tradition romaine,* t. I, p. 66). Pour la même raison, il faut aussi proscrire les pantoufles : « Les pantoufles sont une chaussure exclusivement de chambre et de la vie privée, on ne peut les porter ni en réception ni à l'église. » *(Ibid.,* note 1).

Cela étant, l'usage de snow-boots au chœur et à l'autel paraît plus aisément tolérable que celui de chaussons, même montants.

Q. — Dans notre diocèse (comme partout ailleurs, je suppose), les services funèbres ne peuvent être célébrés pendant l'octave de l'Ascension ni en la vigile de la Pentecôte. Or, voici comment un curé, désireux de ménager tout à la fois rubriques et paroissiens, tourne la difficulté : il célèbre la messe du jour, et la fait suivre de l'absoute. Ce service hybride n'est pas du goût de tous les confrères, et nous serions reconnaissants à l'*Ami* de nous donner son avis à ce sujet.

R. — I. Lorsque la messe chantée de *Requiem* se trouve prohibée le jour où devrait avoir lieu un service funèbre, il vaut mieux déplacer celui-ci que d'y chanter pour des défunts la messe conforme à l'office occurrent. En pareil cas, du reste, la messe chantée de l'anniversaire ou des troisième, septième et trentième jours conserve tous ses privilèges, pourvu qu'on l'anticipe ou qu'on la transfère au jour liturgiquement libre le plus proche. (Nouv. rub. du Missel, tit. III, n. 6 ; S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3753, II et III).

Si l'on a à célébrer pour des défunts une messe simplement lue, et que, ce jour-là, les messes basses de *Requien* ne soient pas permises, il n'y a pas à hésiter : il suffit d'appliquer à ces défunts la messe basse du jour. (Cf. S. R. C., 3 juin 1662, n. 1235 ; 5 août 1662, n. 1238 ; 23 avril 1875, n. 3352, ad 4).

II. L'absoute *absente corpore* n'est strictement défendue, et pour tous les moments de la journée, qu'à l'incidence des fêtes primaires doubles de 1re classe (excepté le lundi et le mardi de Pâques et de la Pentecôte), ou à la solennité extérieure de ces mêmes fêtes, si elles en ont une. (S. R. C., 12 juillet 1892, n. 2696, ad 2).

Dans les autres circonstances toutefois, elle ne peut avoir lieu immédiatement après la messe du jour, de façon à paraître en dépendre et à faire, pour ainsi dire, corps avec elle. (S. R. C., 4 août 1708, n. 2186 ; 9 juin 1853, n. 3014, ad 1 ; 24 juin 1890, n. 3722, ad 1 ; 18 déc. 1896, n. 3942). Il faut alors : *a)* ou bien faire l'absoute avant cette messe, et c'est la pratique qui s'impose chaque fois que l'on chante à ce moment tout ou partie de l'Office des morts (S. R. C., 10 janv. 1852, n. 2994, ad 1 ; 17 mars 1906, n. 4183) ; — *b)* ou bien, si l'on fait l'absoute après la messe du jour, avoir soin de l'en séparer nettement (S. R. C., 12 juillet 1892, n. 3780, ad 8 ; 28 mars 1908, n. 4215 ; 31 mai 1911, n. 4270) : v. g. par l'intervalle de temps nécessaire pour que l'on puisse dresser le catafalque, et que le célébrant, ayant quitté à la sacristie les ornements de la messe, se pare des ornements requis pour l'absoute.

En aucune hypothèse le catafalque ne devra rester en vue de l'autel pendant la messe du jour. (S. R. C., 10 janv. 1852, n. 2994, ad 1) [1].

Q. — Peut-on, dans une chapelle où il est impossible de faire de procession à cause de l'exiguïté des locaux, bénir et distribuer les cierges le jour de la Purification, et les rameaux le dimanche des Rameaux ? Suffit-il que le prêtre récite au missel ou devant l'autel les répons ou hymnes qui devraient être chantés à la procession ?

R. — Déjà, en ce qui concerne la bénédiction des cierges le 2 février, l'*Ami* a donné naguère (n° du 27 sept. 1923) une réponse négative.

Il faut répondre de même pour la bénédiction des rameaux. Cette bénédiction est accomplie en vue de la procession des Rameaux. Historiquement et liturgiquement celle-ci est des deux la plus importante [2], et il n'est pas admissible qu'on la supprime seule sous un prétexte quelconque.

Si donc la procession est impossible et que les fidèles désirent néanmoins emporter chez eux des rameaux bénits, on fera la bénédiction à la sacristie et en utilisant la formule du Rituel intitulée *Benedictio ad omnia.*

Q. — Puisque, paraît-il, le corporal ne doit pas rester dans la bourse, peut-on ne pas l'y mettre et le placer sur la pale après les ablutions, puis le recouvrir du voile ? Est-ce la peine de le mettre dans la bourse pour le trajet de l'autel à la sacristie ? De même, peut-on le placer sur la bourse pour le trajet de la sacristie à l'autel ? Il est inutile de l'enfermer dans la bourse pour l'en retirer presque aussitôt.

R. — Les auteurs recommandent seulement de ne pas laisser le corporal dans la bourse des ornements de la messe quand on les serre dans les meubles de la sacristie [3]. Mais il est prescrit au prêtre d'avoir le corporal dans la bourse en se rendant à l'autel pour y célébrer la messe, et de l'y remettre après les ablutions [4] *(Rit. celebr. missæ,* tit. I, n. 1 ; tit. II, n. 2 ; tit. X, n. 5), et c'est toujours ainsi renfermé que doit être porté le corporal. *(Ibid.,* tit. VI, n. 7 ; Cérém. des év., liv. II, c. VIII, n. 54 ; Rituel, tit. IV, c. IV, n. 10 ; S. R. C., 13 sept. 1704, n. 2146).

[1] Cf. *Ami* 1923, p. 590 et 623.
[2] La bénédiction des rameaux est d'ailleurs d'institution plus récente que la procession dont elle est suivie.
[3] Autrement, le corporal servant plus rarement, les saintes Parcelles qui pourraient s'y trouver seraient exposées au danger de se corrompre.
[4] Quelle serait sans cela l'utilité de la bourse ?

IMPRIMATUR
Lingonis, die 17 septembris 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 39 25 SEPTEMBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Tous les auteurs de théologie morale s'accordent pour désigner comme *conditions du péché mortel :* 1° la matière grave (appréhendée comme telle), 2° la pleine advertance et 3° le parfait consentement.

Il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit d'expliquer ce qu'est le parfait ou plein consentement, ou plutôt de quoi dépend cette perfection du consentement. Il s'agit ici d'une différence de degrés dans la qualité du consentement, capable de faire *passer un péché de l'espèce* mortel *à l'espèce* véniel.

Les uns (v. g. Noldin, Guibert, Piat) affirment clairement que la perfection du consentement dépend uniquement de la perfection de l'advertance. D'autres semblent parfois entièrement de l'avis de Noldin, et tantôt semblent admettre la possibilité d'un consentement tellement diminué du côté de l'adhésion de la volonté, qu'il soit, même dans le cas de pleine advertance, suffisant pour excuser *a tanto*. (Ita Mercier, Tanquerey, Lehmkuhl, Génicot, Cl. Marc). D'autres enfin affirment nettement que même en pleine advertance, le consentement peut n'être qu'incomplet.

L'Ami pourrait-il traiter cette question dans ses colonnes et dire 1° en quoi consiste le parfait consentement ; 2° s'il est possible qu'avec une pleine advertance il y ait un consentement imparfait, un demi-consentement capable d'excuser *a tanto* ?

R. — Problème de psychologie et de théologie morale extrêmement difficile, et, dans la forme précise où il est présenté, inédit. Rien de banal, dans tous les manuels, ainsi que chez nos grands auteurs, comme la notion du consentement requis pour la moralité de l'acte humain, et, en particulier, du *plein* consentement que suppose le péché mortel. Rien de plus rare, de plus inexistant même, que l'étude à part des conditions psychologiques dans lesquelles se réalise le consentement *plein, demi-plein,* fort ou faible, de la volonté.

On ne manque point, sans doute, de rappeler au traité *De actibus humanis* comment l'acte humain dépend de l'advertance intellectuelle, et comment par là-même les défectuosités de l'advertance entraînent des imperfections correspondantes dans le consentement. Au traité *De Peccatis* l'on ne manque point non plus de proposer, comme élément critique de la distinction à faire entre péché mortel et péché véniel, la notion de consentement plein, semi-plein, et d'indiquer même, en cas de doute, des présomptions qui permettent de conclure pratiquement, faute de connaissance plus directe, au degré de plénitude qui est en jeu dans un cas donné. Mais, sur les causes intrinsèques ou extrinsèques de cette plénitude, sur ses raisons psychologiques propres, sur son analyse enfin, silence sur toute la ligne, ou à peu près. On pourrait, semble-t-il, évoquer ici, pour le *plein* consentement, la réflexion de S. Augustin à propos du « temps » : Tout le monde sait ce que c'est ; personne n'en connaît ou n'ose en présenter la définition.

Ce qui complique encore la difficulté, c'est la constatation, justement relevée par notre correspondant, d'une variation de langage chez les auteurs, qui semble toucher de bien près à la contradiction. Lorsque, en effet, dans la théorie de l'acte humain ils étudient le rôle comparé de l'advertance et du consentement, quelques-uns disent clairement, et beaucoup donnent à entendre, que la plénitude du consentement est subordonnée, comme à son unique mesure adéquate, à la plénitude ou perfection de l'advertance intellectuelle. Mais, un peu plus loin, à propos des défectuosités de l'acte humain, ils parlent volontiers des influences qu'exercent sur le consentement (volonté, liberté) les passions, les habitudes, la peur, etc., sans laisser alors supposer que l'advertance soit en cause dans ces sortes de maladies du volontaire. De là les deux questions, assez neuves dans leur forme précise, qui nous sont aujourd'hui proposées :

1° D'où vient et en quoi consiste formellement la plénitude ou perfection du consentement, requis par exemple dans la définition, que formulent communément nos catéchismes, du péché mortel ?
2° Etant donné le fait d'une pleine advertance *ex parte intellectus,* peut-il y avoir *ex parte voluntatis* consentement semi-plein ou imparfait ?

* * *

Laissons de côté l'acception toute particulière du mot *consensus* en tant qu'il répond à la suggestion intellectuelle des *moyens* propres à atteindre une fin poursuivie en principe par la volonté. Nous prenons ici le terme au sens vulgaire de l'adhésion délibérée de la volonté à l'objet « appétible » que lui présente l'intelligence.

D'autre part, pour nous limiter, et éviter aussi des équivoques, nous laissons au mot *advertance* sa signification usuelle, qui se réfère, non point à tout genre quelconque de connaissance intellectuelle, mais spécialement à la connaissance consciente de la moralité d'un objet de consentement. L'advertance est, si l'on veut, la connais-

sance de la loi et de la moralité qui en découle, ou encore la conscience du mal que l'on va faire, ou simplement l'*attention* suffisamment éveillée sur le péché qui menace, sur sa gravité, etc. Peu importent les formules, et peu importe aussi, pour nous présentement, le mode de présence (actuel, habituel, confus) de la moralité objective dans le jugement de l'esprit : quand, avant l'action, il y a perception intellectuelle consciente de cette moralité, il y a l'advertance psychologiquement requise pour la moralité correspondante du consentement de la volonté.

Point n'est besoin non plus d'insister sur les raisons bien connues de la dépendance étroite de l'*appétit* (aveugle en soi) par rapport à la *connaissance,* seule révélatrice des *appétibilités* qui sont les causes finales de tous ses mouvements. *Ignoti nulla cupido.*

Il faut noter aussi, dans ce même ordre d'idées, d'une façon générale, que si la volonté est faculté active autonome *quoad exercitium,* elle reste toujours soumise aux interventions objectives de l'intelligence *quoad specificationem,* et l'on sait qu'elle ne se détermine finalement à agir que sur le *dernier jugement pratique* de l'intellect. Rien donc d'étonnant dans le langage des auteurs de morale qui, à la suite de S. Thomas et de son école, font dépendre étroitement de l'ordre de la connaissance les modalités de l'acte volontaire, sans toutefois refuser à celui-ci les spontanéités d'énergie qui lui sont propres.

Voici encore une observation qui vaut d'être retenue. L'objet présenté par l'intelligence remplit par rapport à la volonté un double rôle : *spécificatif* et *finalisant.* Il est à la fois spécificatif de l'action qu'il différencie par le fait même de ses caractéristiques essentielles propres ; mais, de plus, comme il s'offre à l'appétit en tant que bien appétible, il exerce sur lui, sous ce rapport, son influence de cause finale motrice. Si l'on veut avec S. Augustin appeler « poids » l'effet produit dans la volonté par cette attraction de finalité, *Amor meus, pondus meum,* nous dirons que le terme de la finalisation objective dans la volonté, c'est le poids qui en résulte chez elle ou la gravitation qui la rend *ponderosa,* « chargée » d'une appétition corrélative à la puissance d'attraction du bien qu'on lui montre.

Tout cela, bien entendu, sans préjudice de la liberté, laquelle, en bonne philosophie scolastique et thomiste, est dans la volonté une *indifférence* active dont la racine profonde et dernière se trouve dans la contingence des jugements intellectuels *de bono appetibili.*

De l'ensemble de ces préliminaires il semble résulter que la plénitude du consentement est, en définitive, « fonction » de la plénitude de l'advertance, et qu'avec une advertance parfaite l'on ne conçoit pas la possibilité d'un consentement semi-plein ou imparfait ; d'où l'induction pratique : donc, quand il y a pleine advertance au mal moral grave, il y a toujours péché mortel ; toujours péché mortel, à cause du *video meliora,* dans le *sequor* du vers fameux : *Video meliora proboque, deteriora sequor.*

Et pourtant une triste expérience est là, qui nous porte invinciblement à douter de la vérité pratique d'une pareille conclusion. C'est l'expérience courante du pauvre malheureux qui se débat laborieusement entre les suggestions de l'advertance parfaitement claire chez lui et les entraînements de la passion, de l'habitude, etc., qui sollicitent violemment et finissent trop souvent par arracher son consentement.

Plein consentement, celui-là ?... Qui oserait le prétendre ? Car enfin, si l'on appelle plein consentement celui qui est donné de sang-froid après pleine délibération, en parfaite connaissance de cause, il faut bien avouer que ce plein consentement-là est loin de ressembler à l'autre. Mettons qu'il y ait, non pas différences spécifiques, mais de degrés dans les plénitudes de consentement comprises entre ces deux types extrêmes, et c'est le moins qu'on soit obligé de concéder ; il restera alors qu'à l'opposé de la plénitude absolument parfaite de notre second cas, celle du premier aura décru en perfection au point de toucher de très près et finalement de franchir la limite qui sépare le plein du demi-plein. Nous aurons donc, toujours dans l'hypothèse d'une parfaite advertance restant identique, des variations de plénitude dans le consentement, dont il sera dès lors difficile de trouver les raisons dans la seule considération de l'advertance.

D'autre part, et à l'appui de la déplorable expérience que nous venons de rappeler, nos psychologues et théologiens ne manquent point de remarquer que, moralement parlant, l'essence même de la perfection de l'acte humain réclame, comme élément constitutif capital, l'exercice du *libre arbitre ;* et l'on trouve même chez quelques auteurs, timidement formulée, sans explication, cette idée, que le plein consentement c'est le consentement pleinement *libre.* Or, quoi qu'il en soit, en théorie générale, de la subordination de l'acte libre au jugement de l'esprit, il ne semble pas qu'on en doive trouver la mesure, la nécessaire condition proportionnée, dans l'advertance *ad malum,* au sens particulier où nous la prenons dans le présent problème ; ce qui est encore une raison de penser que les variations dans la plénitude du consentement peuvent avoir leur source ailleurs que dans l'advertance, c'est-à-dire dans les oscillations mêmes de la liberté sous l'influence des passions, de l'habitude, etc.

Quant à ces oscillations, quelque difficile que soit l'explication adéquate de leurs origines, voici cependant ce qu'on en peut dire avec une suffisante certitude. Les mouvements passionnels n'agissent pas directement sur la volonté faculté spirituelle, pour eux intangible ; mais, dit la philosophie avec S. Thomas, ils l'atteignent et l'influencent indirectement en troublant l'ordre normal de la connaissance et finalement l'élaboration du dernier juge-

ment pratique, duquel résulte la détermination de l'acte volontaire, dont l'indifférence c'est-à-dire la liberté diminue dans la mesure même où l'objet appétible est présenté sous une modalité de plus en plus nécessitante. En vertu de cette théorie, l'on a pu dire avec raison que tout péché, mal de la volonté, procède en définitive d'une erreur, mal de l'intelligence. Or, ce trouble de la connaissance, d'où qu'il vienne, et en particulier dans sa forme originairement passionnelle, a pour effet de diminuer, jusqu'à la supprimer parfois, la liberté. Si nous faisons de la liberté du consentement le critérium de sa plénitude, nous définirons le plein ou semi-plein consentement en « fonction » du libre arbitre et des éléments qui peuvent le modifier indépendamment de la considération de l'advertance. Celle-ci étant supposée présente, le consentement pourrait donc être quand même semi-plein, très faible, nul même, par défaut de liberté. Cette doctrine est parfaitement scolastique et soutenable. Nous estimons cependant qu'il y a lieu, pour la mieux éclairer, de la compléter par les deux observations suivantes.

On parle toujours de la volonté, de l'intelligence, de l'appétit sensuel, comme si c'étaient là des entités psychologiques indépendantes. On les compare, on étudie leurs relations et influences réciproques dans l'exercice *actuel* de leurs énergies propres, sans remarquer assez que toutes ces facultés en définitive plongent leurs racines dans un terrain commun qui est la substance même, unique, de l'âme.

Ce procédé d'analyse est correct, évidemment. Il présente l'avantage de *précisions* qui ne sont possibles qu'au prix de *distinctions*, de vues à part, de morcellements de la réalité. Il expose, par contre, au sérieux inconvénient de laisser dans l'ombre l'unité que dérobe au regard le spectacle de la division. On se prend à considérer, à traiter, nos différentes facultés comme autant de petites « personnalités » autonomes dans leur ordre, agissant pour leur propre compte, d'après les spécifications d'énergies qu'on leur attribue sur constatations expérimentales des œuvres qu'elles produisent sous nos yeux. De là des différenciations analytiques, justes en soi assurément, mais qui peuvent induire en erreur par oubli ou prétermission de la synthèse radicale qui est à l'origine dynamique de toutes ces facultés. Tel le cas du théologien dont le regard, trop absorbé dans l'étude des personnes distinctes de la Sainte Trinité, perdrait de vue leur profonde unité de nature divine.

On dit : « L'intelligence connaît ceci, la volonté veut cela, l'appétit sensitif désire cette volupté. » C'est vrai quant au *principium quo,* c'est faux quant au *principium quod*. Il faut dire : l'homme, la personne, le *moi* connaît *par* l'intelligence, veut *par* la volonté, désire le bien sensuel *par* l'appétit sensitif, et dans tous les cas c'est, non pas la faculté, mais l'être global, la *personne* qui est le principe profond et le terme attributif de l'action. C'est l'homme entier, c'est Pierre, qui, à un moment donné, est sollicité en sens contraire par les ardeurs de son appétit animal et par les inclinations correctes de sa raison et de sa volonté libre. C'est la même source qui fournit leur énergie aux facultés ou « puissances » des deux ordres.

Or, voici une théorie psychologique à laquelle on ne fait pas, dans nos manuels, la place qu'elle mérite. Ecoutons un maître incontesté de notre scolastique contemporaine : « *Quoniam una est vis quam anima in diversis potentiis diversa ratione intendit, fit ut, quo vehementiori conatu aliqua facultas exercetur, eo debiliores sint actiones reliquarum ;* e. g. *si visus fortissime intenditur, auditus non percipit ea quæ dicuntur.* » (Sanseverino, *Elem. phil.*, t. I, p. 208). L'illustre élève n'a d'ailleurs fait que reproduire l'enseignement formulé par son maître S. Thomas dans les termes que voici : « *Hoc in omnibus animæ potentiis invenimus quod, quando una potentia in suo actu intenditur, alia vel debilitatur in suo actu vel ex toto abstrahitur... et ideo, cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiæ, abstrahitur homo ab actu alterius potentiæ.* » *(De Verit.*, q. XIII, art. 3, c).

Rien de mieux constaté dans l'ordre de nos facultés sensibles. Chacun sait comment l'hypertrophie, si l'on peut dire, d'une faculté, par exemple de l'imagination, a comme contre-coup l'atrophie de quelque faculté voisine, la mémoire, l'estimative, etc. Le principe posé dans le texte ci-dessus va plus loin : il permet d'étendre aux facultés rationnelles ce contre-coup d'affaiblissement ou d'inhibition plus ou moins accentuée qui résulte d'une dépense exagérée de l'énergie animique radicale dans l'exercice de telle faculté sensible, et en particulier des mouvements passionnels de l'appétit sensitif.

Dans quelle mesure se produit cette répercussion du mauvais équilibre d'une faculté sur une autre, en passant par la source commune des deux ? Nous l'ignorons. C'est un secret que s'est réservé la Providence, sans doute parce que la tentation serait trop forte pour nous d'en abuser dans l'examen critique de nos culpabilités morales. C'est une donnée psychologique, cependant, dont il y a lieu de tenir compte, autant que le permet la prudence, dans les cas de certaines poussées violentes de l'appétit sensuel, où la *personne* humaine subit par contre-coup une atteinte, une diminution, dans l'exercice normal et plein de son autre faculté, la volonté libre.

Quelque explication que l'on donne des variations du libre arbitre « en fonction » objective des jugements de l'esprit, il restera toujours qu'elles peuvent aussi parfois, et en plus, s'expliquer subjectivement, comme on vient de le voir, par des phénomènes réflexes de débilitation interne de la faculté de vouloir. C'est un aspect particulier de ce qu'on a appelé, d'un terme assez équivoque, mais,

à le bien entendre, juste au fond, les « maladies de la volonté. »

* * *

Expliquons-nous, enfin, clairement sur le sens et la portée psychologique exacte du terme « advertance, » qui est comme le pivot central de la présente controverse.

Advertance, d'abord, nous l'avons déjà remarqué, ne veut pas dire connaissance quelconque, opération intellectuelle quelconque. En langage de morale il signifie, de façon restreinte, la connaissance de la loi, de la moralité de l'action ou de l'omission qui est en délibéré. Evidemment, il n'y a point de culpabilité imaginable, point d'acte humain au plein sens du mot sans une certaine connaissance préalable de cette note de moralité. Vraie ou fausse, dès là qu'elle est présente, elle s'impose à la volonté exactement telle que l'intelligence la lui présente, d'où la bonne action ou le péché correspondant dans le fait du consentement.

Que si, sans culpabilité par ailleurs, cette note de moralité est absente, l'acte libre corrélatif n'est par là-même ni bon ni mauvais (à supposer qu'il y ait en fait des actes libres moralement indifférents). Jusqu'ici, en gros, tout est clair. Mais, sous quelle *forme* et à quel *instant* doit se présenter cette advertance pour mettre la volonté en pleine imputabilité morale si elle consent? Voilà qui est moins facile à déterminer.

Quant à la « forme » de l'advertance, l'on s'accorde à ne point la réclamer *actuelle,* ni précise, c'est-à-dire *expresse*. Une advertance au moins virtuelle peut suffire pour le péché (ne parlons plus que du péché). Suffisante aussi, l'advertance *in confuso,* où l'on a vaguement la pensée du *mal,* sans réfléchir à ses raisons, à la loi, et du mal *grave,* sérieux, sans autrement se rendre compte des motifs de cette qualification. Voilà déjà des nuances assez floues pour donner de la tablature à un casuiste. Mais, enfin, quand on *a conscience d'agir mal,* on pèche, et, pratiquement, comme l'on croit pécher ; cela suffit, quoi qu'il en soit des théories.

Plus délicat à résoudre est le problème de l'advertance quant à l'instant où elle est présente à l'attention réfléchie de la conscience. Au début d'une tentation, chez une personne par ailleurs pieuse et parfaitement instruite, l'advertance est nette. Elle sait que telle délectation est moralement mauvaise, qu'il y a faute et faute grave à y consentir. Mais, voilà que la tentation continue, s'accentue ; la passion sensuelle se fait peu à peu plus vive, elle bouillonne, s'insinue partout, envahit sa victime qui s'y enlise. Adieu les bons jugements de sang-froid du début ! A la faveur du trouble général de l'imagination déséquilibrée, de la mémoire réduite au silence, le raisonnement finit lui-même par se fausser et par proposer à la volonté qui n'en peut mais son déplorable final jugement pratique : « Allons-y ! Tant pis ! »

A cet instant-là, si l'*advertance* du début est présente encore, le péché grave est consommé, étant donné que rien par ailleurs n'atténue la plénitude du consentement, lequel alors se trouve dans toutes les conditions objectives nécessaires et suffisantes pour sa parfaite adhésion au mal. C'est le type classique du péché mortel.

Mais il peut se faire que les nuages amoncelés dans la partie rationnelle par la perturbation violente de la sensibilité relèguent l'advertance à quelque arrière-plan, et que le *video meliora proboque* ne soit plus qu'une considération spéculative de la première heure, remplacée peu à peu par une série d'impressions et d'argumentations atténuantes qui, pour n'être assurément point de bonne foi, ni donc exemptes de culpabilité, n'en finissent pas moins par aboutir à un dernier jugement pratique qui n'est plus émis sous l'emprise immédiate de l'advertance pleine *ad malum.*

Nous ne disons point que cela arrive couramment, et bien s'en faut, hélas ! Mais enfin cela peut arriver dans certains cas particulièrement accentués de très fortes commotions sensuelles où, comme dit S. Thomas, la révolte brutale des sens finit par bouleverser l'ordre de la raison. En restant toujours sur le seul terrain « objectif, » peut-on alors admettre qu'il n'y ait pas plein consentement, malgré l'advertance qui, momentanément éclipsée peut-être, n'est cependant pas absente de la conscience, qui même manifeste assez de présence au cours de la tentation par les efforts contraires et hésitations du sujet dans sa résistance inspirée par la crainte du mal menaçant? Si l'on tient pour la réponse affirmative à cette question, et c'est notre avis, il faudrait alors, au lieu de parler d'advertance tout court, distinguer non seulement ses *qualités* ou formes, mais aussi, suivant la différence des *temps,* la variation de ses influences sur le dernier jugement pratique, sur l'opération finale du consentement de la volonté.

Il y aurait donc quelque adoucissement ou remaniement à apporter à la formule de Noldin, laquelle d'ailleurs, sous son âpreté tranchante, ne se trouve guère répétée chez les autres moralistes : « *Consensus plenus semper habetur quoties voluntas post plenam advertentiam rei per legem prohibitæ adhæret.* » *(De princ.,* 345).

Arrivons maintenant à la solution directe des deux questions proposées.

* * *

I. *En quoi consiste le plein consentement ?* — Le plein consentement n'est autre chose que le consentement pleinement *délibéré.* Il consiste donc essentiellement, *ex parte intellectus* dans l'advertance, et *ex parte voluntatis* dans l'adhésion libre au dernier jugement pratique. Pleine advertance et pleine liberté, point de péché mortel sans le concours simultané de ces deux conditions de l'acte humain. Si l'une ou l'autre fait défaut, au moins partiellement, et de façon notable, il y a consentement plus ou moins atténué, semi-plein, jamais péché mortel.

L'advertance, élément objectif et spécificatif de

moralité est rigoureusement *nécessaire ;* tout le monde en convient. Mais ce que ne disent pas toujours nos auteurs, c'est qu'à elle seule elle n'est pas *suffisante* pour constituer l'acte humain *moral :* il lui faut dans la volonté le complément subjectif de la *liberté.*

Nous parlons « morale humaine » terrestre, *in hac lacrymarum valle,* et il nous faut bien donner du consentement la définition que réclame notre état de vie présent, qui est, en attendant mieux, un régime d'indifférence *quoad bona particularia,* de *liberté* donc, c'est-à-dire de mérite ou de péché. Dans la béatitude, plus rien de tout cela ! Les élus assurément adhèrent, et avec quelle plénitude de consentement ! au bien de la vision béatifique, et cela sans cette modalité de libre arbitre qui est la condition présente de notre acte humain ici-bas.

Outre le reproche que nous lui avons fait déjà, la phrase ci-dessus rapportée de Noldin nous paraît donc critiquable encore en ce qu'elle omet de faire figurer la *liberté* dans la notion du plein consentement, défini comme dépendant exclusivement de l'advertance.

Peu importe les discussions spéculatives d'école sur la nature et les sources métaphysiques et psychologiques de la liberté. Il est en tout cas hors de doute que c'est là une propriété subjective de la volonté, qui a ses raisons adéquates de variabilité ailleurs que dans le fait particulier de l'advertance, tel qu'il intervient dans l'acte moral, et en particulier dans le péché mortel.

Ces raisons nous les avons brièvement esquissées en les ramenant à deux sources principales : l'une, *objective* et rationnelle, qui n'est autre que le trouble causé dans l'ordre de la raison par la poussée des mouvements passionnels, d'où répercussion sur la liberté ; l'autre, *subjective,* qui consiste dans le choc en retour d'affaiblissement radical que peut éprouver la volonté par suite de l'expansion exubérante des facultés voisines, enracinées comme elle au fond d'un principe vital identique, de l'âme spirituelle. Et il est assez clair que ces deux explications des « oscillations » du libre arbitre, depuis le plein consentement jusqu'au consentement moralement nul, n'ont rien à voir avec l'advertance qui est ici en cause.

Résumé : le consentement plein requis avec raison dans nos catéchismes pour le péché mortel est le consentement *pleinement délibéré,* c'est-à-dire donné en pleine advertance au mal grave, en plein exercice de la liberté.

* * *

II. *Avec la pleine advertance, peut-il y avoir semi-plein consentement ?* — Oui, et cela dans les trois hypothèses que nous venons d'examiner.

a) Le cas se réalise d'abord lorsque la pleine advertance ne coïncide pas avec le mouvement volontaire d'adhésion au mal, ainsi que nous l'avons ci-dessus expliqué.

On nous dira peut-être que ce n'est plus là de la pleine advertance au sens des auteurs, lesquels sans doute n'entendent parler que de l'advertance qui fait *hic et nunc* corps avec la détermination finale de l'acte humain. Possible ! Mais alors pourquoi parlent-ils d'advertance *simpliciter,* sans donner à supposer qu'elle peut exister dans l'esprit et cependant, parfois, rester, au moins sous sa forme pleine, étrangère à la terminale adhésion ? Le cas est rare ??... Peut-être !... Possible, en tout cas, à notre avis. Nous lui devions une mention et une solution à part.

b) Consentement atténué encore, malgré la pleine advertance, lorsque la violence passionnelle est assez puissante pour troubler l'ordre de la raison, et fausser les déductions pratiques logiques du « dictamen » spéculatif de l'advertance. Cette hypothèse n'est pas très différente de la précédente. Elle revient, en somme, à cette idée : que l'advertance, bien qu'existante, se trouve en fait inopérante dans l'enchevêtrement fou des impressions, idées, jugements et raisonnements qu'amoncelle tumultueusement la passion, alors que, dans le cas de tout à l'heure, il s'agissait seulement, même par temps relativement calme, d'une éclipse momentanée de l'advertance à l'instant où l'acte humain se cantonne dans la volonté.

Les théologiens moralistes, bien qu'ils n'envisagent pas notre problème, comme nous le faisons, sous le rapport précis de la comparaison des deux termes *advertance* et *plein consentement,* ne font point difficulté cependant de reconnaître que la passion peut indirectement influencer la volonté et gêner son libre arbitre par le désordre qu'elle occasionne dans le jeu normal de la raison. Noldin lui-même, immédiatement après sa formule étroitement sévère que nous avons citée, écrit ceci : *Passiones impediunt plenum consensum quando perfectum usum rationis impediunt.*

Or, dans cette expression, *usus rationis* n'est pas synonyme de *advertentia,* celle-ci n'étant qu'un point de jugement parmi tous ceux dont l'entraînement se trouve embrouillé, bouleversé, empêché *(impediunt).* Il est parfaitement possible que cette perturbation de l'ordre rationnel existe malgré la présence dans l'esprit, en fait spéculative et éloignée, d'une pleine advertance, qui dès lors n'entraîne pas nécessairement une plénitude correspondante dans le consentement de la volonté à l'instant du péché.

c) Que si les deux explications précédentes paraissaient, soit en thèse, soit pour un cas donné, inadmissibles, il resterait à recourir à la troisième que voici. Quoi qu'il en soit de l'ordre rationnel et d'une pleine advertance présente à l'esprit, les énergies de la volonté libre peuvent se trouver indirectement atteintes *in radice* par le contre-coup des poussées hypertrophiques des autres facultés du composé humain, et en particulier des facultés sensibles, parmi lesquelles il faut toujours compter au premier rang les passions de l'appétit sensuel. C'est donc là encore un « impedimentum » de la liberté et par conséquent un obstacle au plein consentement que suppose le péché mortel.

* * *

Nous avons hésité à aborder le délicat problème posé par notre correspondant et à formuler les conclusions qu'on vient de lire, non pas que la question ne fût théoriquement en soi très intéressante, mais à cause des abus possibles d'interprétations pratiques auxquelles il semble bien qu'elle offre une porte un peu grande ouverte. Aussi éprouvons-nous le besoin de compléter cette étude, purement abstraite et technique, par quelques réflexions qui achèveront de la mettre exactement au point qui convient.

Ce n'est pas une question de casuistique courante que nous avions à envisager ici, mais une hypothèse *de possibili*, réalisable tout au plus en certains concours de circonstances rares, tout à fait exceptionnelles. Notre discussion revêtait par là-même un caractère technique purement spéculatif, dont on aurait tort de tirer des règles pratiques qu'elle n'avait point du tout pour but de formuler.

Il faut tenir fermement que le péché mortel est la règle quand il y a dans la conscience advertance pleine au mal grave. C'est là une doctrine parfaitement certaine, admise par tout le monde en théologie morale, qui du reste découle manifestement des principes élémentaires de la psychologie en ce qui concerne les rapports du consentement de la volonté avec la « clarté » de l'objet que lui présente le jugement de l'intelligence. La phrase de Noldin ci-dessus rapportée, — la plus accentuée que nous ayons rencontrée dans les auteurs, — peut donc « pratiquement » être considérée comme exacte, *ut in communiter contingentibus*.

Gardons, en casuistes corrects, notre droit d'apprécier les nuances plus ou moins vives de l'advertance *ad malum*, pour en inférer les atténuations correspondantes dans le consentement ; notre droit aussi *in dubio* de recourir aux présomptions *de semi-pleno*, d'amplifier les *favores*, et finalement, faute de mieux, de renvoyer à Dieu un jugement qui nous échappe. Tout cela est théologiquement exact et laisse une forte marge aux solutions indulgentes quand l'advertance est en jeu. Rien de tout cela, néanmoins, ne nous autorise, ni pour nous ni pour nos pénitents, à épiloguer, pour l'atténuer, sur la gravité du cas et la suffisante plénitude du consentement, lorsque le fait de la pleine advertance *ad malum grave* se trouve réalisé.

Mais la médecine n'a pas affaire qu'à des maladies ou traumatismes classiques et classés. Il lui arrive, rarement sans doute, mais enfin il lui arrive de rencontrer des « espèces » tératologiques, des anomalies excentriques, des monstruosités, qui relèvent théoriquement de considérations tout à part, comme elles appellent pratiquement une thérapeutique tout exceptionnelle. Ainsi en est-il en théologie morale, nous dirions mieux, en casuistique, lorsque le confesseur se trouve en présence des hypothèses extraordinaires et extrêmes que nous avons envisagées pour élucider le problème spéculatif d'idées qui nous était proposé. Problème spéculatif, disons-nous, et dont l'étude, dans notre pensée, ne visait nullement à inspirer à qui que ce soit des directives nouvelles en matière de confession et de direction, autres que celles qui sont connues et reçues dans la théologie et la pratique courante du confessionnal.

Nous voulons noter encore que, pour simplifier, nous n'avons parlé que de façon vague et en gros de l'advertance et du consentement, au point de vue de leur coïncidence sur une matière peccamineuse déterminée, surtout après tentation prolongée avant la chute, quand chute il y a. Il va sans dire que c'est là un point de vue spécial, tout à part, et que le consentement coupable, ainsi d'ailleurs que l'advertance sous des formes variées, peut intervenir en d'autres circonstances (volontaire indirect, *in causa, ex negligentia, ex habitu pravo*, etc.). Rien donc à conclure de nos « conclusions » en dehors du champ étroit où nous avons pris soin de limiter le problème, conformément aux questions très particulières de notre correspondant.

A ceux enfin qui, malgré tout, et en dépit de nos intentions et réserves, seraient tentés d'abuser de nos dires dans un sens exagérément bénin, laxiste peut-être, il nous reste à rappeler que, si la Providence s'est réservé une large part d'intervention miséricordieuse dans le mystère de nos consentements au mal du péché, elle a pris soin aussi de nous mettre en garde contre les périlleux mirages de la présomption : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini*. (Phil., II, 12).

Q. — Le cardinal Billot admet des adultes matériels, adultes d'âge; mais *non adultes spirituels ;* il les équipare pour la situation morale et le sort éternel à des enfants non baptisés et n'ayant pas l'usage de la raison.

Supposons le cas où je me trouve en présence d'un païen à l'agonie et *sans connaissance* et *auquel je ne puis rien enseigner*, et que ce païen remplisse *toutes les conditions* pour être un de ces adultes d'âge mais *non adultes spirituels*. Pourrais-je, pratiquement, l'équiparer à un enfant sans l'usage de la raison et lui donner le baptême, afin qu'au lieu d'aller aux limbes (suivant la thèse du cardinal) il aille au ciel jouir de la vision béatifique, comme l'enfant baptisé et mourant avant l'usage de la raison ?

Toutes les réponses que j'ai pu voir au sujet du baptême *in extremis* des adultes, considèrent ceux-ci comme adultes spirituels et ne sont plus *ad rem* pour les adultes d'âge *mais non adultes spirituels*.

R. — La théorie du card. Billot sur les infidèles matériels adultes d'âge, mais assimilables aux enfants, parce que leur raison ne serait pas assez développée pour en faire des adultes spirituels capables de péché grave et par suite de damnation proprement dite, ne peut influer en rien sur les conditions nécessaires pour le baptême des adultes. Tout au plus, ceux en qui l'on trouverait réalisé l'état d'âme que suppose cette théorie, n'y aurait-il pas lieu de les exciter à la contrition pour qu'ils obtiennent l'effet de grâce du baptême, puisqu'il n'y aurait pas, dans l'hypothèse, de péché, au moins grave, qui mettrait obstacle à la grâce de la justification.

Mais, dès lors que quelqu'un ayant l'usage actuel de la raison est pris comme sujet du baptême, on doit exiger comme conditions indispensables, et qu'il ait l'intention de le recevoir, et qu'il ait la foi surnaturelle en Dieu rémunérateur et plus probablement en Jésus Rédempteur et en la Sainte Trinité.

Sans l'intention de recevoir le baptême, l'adulte quel qu'il soit, ayant l'usage de la raison, ne reçoit pas vraiment le sacrement, quand même il aurait été jusqu'à ce moment incapable de pécher parce qu'il aurait ignoré de fait l'ordre moral, puisque cette intention au moins implicite est absolument nécessaire à la *validité* du sacrement. Si donc l'adulte n'a pas cette intention, il ne reçoit pas le *caractère* du baptême, ni, par conséquent, la rémission du péché originel, ni l'infusion de la grâce sanctifiante, et il reste vraiment païen.

La foi n'est pas requise à la *validité* du sacrement, comme l'intention; mais elle l'est pour la *licéité* et pour l'*effet de grâce* à produire dans l'âme, puisqu'elle est nécessaire de *nécessité de moyen* pour le salut. Et si, pour l'enfant baptisé avant l'usage de la raison, la foi infuse habituelle suffit, l'adulte (c'est-à-dire celui qui a l'usage de la raison) doit nécessairement avoir la foi *explicite surnaturelle* pour être sauvé. De sorte que le baptême administré à un adulte matériel ayant l'usage de la raison *physiquement*, alors même qu'il ne l'aurait pas *moralement* par une sorte d'ignorance invincible jusque-là, quand bien même on le supposerait *valide* parce qu'il en aurait le désir au moins implicite, ne produirait pas son effet de sanctification, en raison du manque total de foi surnaturelle, celle-ci étant, selon l'expression du concile de Trente, « le principe du salut des hommes, le *fondement* et la *racine* de toute justification, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu et de parvenir à la destinée de ses enfants. » (Sess. VI, c. 8).

La théorie du card. Billot sur le sort final des adultes matériels restés comme des enfants au point de vue spirituel ou moral, bien qu'ils aient en fait l'usage de la raison, ne permet donc pas, quand même elle serait démontrée, de baptiser purement et simplement ceux qu'on saurait être dans cet état, sans les amener à concevoir les dispositions nécessaires tant à la validité du baptême qu'à sa licéité et à son efficacité de justification.

On ne pourrait même les baptiser, en danger de mort, que s'ils avaient donné quelque signe probable de leur désir de recevoir le baptême, ou s'ils en donnaient actuellement quelque indice qui permette de présumer raisonnablement en eux cette volonté au moins implicite du baptême : auquel cas on les baptiserait sous condition, après avoir fait son possible pour leur inspirer ce désir et les instruire des vérités nécessaires.

Quant à ce que vous ajoutez : que toutes les réponses que vous avez pu voir, au sujet du baptême, considèrent les adultes comme adultes spirituels et ne sont plus *ad rem* pour les *adultes matériels*, il y a une équivoque qu'il est facile de faire disparaître.

Les adultes matériels en question peuvent en effet, dans l'hypothèse, n'avoir commis aucune faute leur méritant l'enfer, et dès lors on peut très bien admettre que la miséricorde de Dieu ne les précipiterait pas dans l'enfer proprement dit pour le seul péché originel. Mais il s'agit dans votre question, non plus de ne pas les condamner à l'enfer, mais bien de les conduire au ciel, ce qui n'est pas la même chose.

Or, dès lors qu'ils ont l'usage de la raison, il faut, pour aller au ciel, qu'ils aient, outre l'absence de péché mortel personnel, la grâce de la justification qui ne peut être acquise, par quelqu'un qui a l'usage de la raison, sans le baptême reçu sciemment et volontairement ou sans ce qui le supplée, c'est-à-dire l'acte de charité ou de contrition parfaite conçue par motif de charité, joint au désir du baptême ou le renfermant du moins implicitement, et sans la foi surnaturelle requise de tout adulte pour la justification.

Q. — D'après le canon 891 il n'est plus permis aux Supérieurs de collèges ou séminaires, de confesser leurs élèves *pensionnaires*, au moins d'une façon habituelle.

Leur serait-il permis de les confesser tous une fois en passant, par exemple à la Retraite de rentrée (en leur laissant, bien entendu, pleine liberté de s'adresser à d'autres confesseurs) ?

On me dit que dans certain noviciat le Maître des novices confesse tous ses novices à leur retraite d'entrée au noviciat. Si cette manière de faire est légitime, pourquoi un Supérieur de collège ne pourrait-il pas confesser tous ses élèves (internes et externes) qui s'adresseraient à lui, au commencement de l'année, à la Retraite de rentrée ?

R. — La pratique dont vous parlez n'est pas plus admissible dans un cas que dans l'autre. L'esprit du droit est assurément que le Supérieur d'une communauté et le Maître des novices ne confessent absolument aucun des sujets soumis au for externe à leur autorité. Néanmoins, par respect pour l'exercice éventuel de la liberté de conscience, une porte est ouverte à des exceptions possibles à cette règle générale, mais il reste bien entendu que ce sont là des *exceptions*, qui ne doivent se rencontrer que *in casu particulari*, et le Code prend soin de renforcer cette note de « particularité » en demandant que, du côté des « inférieurs, » il y ait, pour s'adresser en confession au Supérieur, *gravis et urgens causa*.

Or, où est le cas particulier exceptionnel, où la *gravis et urgens causa*, si le Supérieur *s'offre* comme confesseur de façon générale, à tous les élèves indistinctement, sans que ceux-ci, d'ailleurs, aient aucune raison grave et urgente de se confesser à lui ?

Il respecte, dit-on, quand même la liberté de conscience des enfants, qui peuvent, s'ils le préfèrent, s'adresser à un autre. — Très bien ! Mais ce n'est pas ce respect-là que lui demande le droit : c'est, dans le cas présent, le respect du secret sacramentel et de toutes les exigences prudentes qui s'y

rapportent, au triple point de vue du confesseur, du pénitent, et de l'ordre public.

Pourquoi ainsi confesser tous les élèves à la retraite de rentrée, tous pas en fait peut-être, mais tous, cependant, virtuellement, *in intentione?* Oui, pourquoi? sinon pour se procurer sur leur compte des renseignements moraux, intimes, auxquels le droit et la théologie morale estiment précisément que les Supérieurs doivent rester étrangers. Le canon 891 est clair; claire aussi l'interprétation unanime qu'en donnent tous ses commentateurs, et qu'on peut résumer ainsi : le Supérieur doit confesser ses élèves *le moins possible,* quant à ce qui dépend, sur ce point-là, de son initiative personnelle. C'est assez qu'il ne refuse point ses services à qui spontanément les lui demande, à titre exceptionnel, *ex gravi et urgenti causa.* Or, il est évident que cette mesure, sagement limitative, est dépassée dans la pratique signalée par notre correspondant. D'ailleurs, pour répondre à la pensée de l'Eglise, on doit faire savoir aux élèves, nouveaux ou vétérans, que le Supérieur, le Maître des novices, *ne confessent pas,* sauf le cas où l'on aurait une raison toute particulière et sérieuse de s'adresser à eux.

Q. — Voici un cas en face duquel je suis exposé à me trouver un jour.

Un chrétien a fait des cérémonies païennes en grande solennité, au grand scandale des chrétiens fidèles et à la grande joie des païens et des protestants. D'après le droit canon, il est donc excommunié *ipso facto*, d'une excommunication réservée au Pape ou tout au moins à l'Evêque.

Cet apostat tombe gravement malade, me fait appeler, se confesse, et après avoir obtenu de lui les réparations exigées en pareil cas, je lui donne l'absolution, puisque toute réserve cesse *in articulo mortis.*

Mais voilà qu'il ne meurt pas! Il n'était donc pas *in articulo* mais simplement *in periculo mortis,* puisqu'il a recouvré la santé.

1° *Quid* de mon absolution? Valide ou invalide?

2° *Quid* de son excommunication? A-t-elle complètement disparu, ou bien revit-elle avec la guérison du moribond? En d'autres termes, pourrai-je le confesser désormais et l'absoudre validement et licitement, ou bien devra-t-il recourir préalablement à l'évêque pour se faire absoudre au for externe, comme s'il n'avait pas été malade?

R. — Le cas que vous proposez trouve sa solution très nette et très expresse dans le Code qui, au canon 882, déclare : que toute réserve cesse *in periculo mortis,* et que par conséquent tout prêtre, même sans être approuvé pour entendre les confessions, peut absoudre *validement* et *licitement* quelque pénitent que ce soit de tout péché et de toute censure quelque réservés et notoires qu'ils soient, quand même il y aurait là un autre prêtre approuvé. Même l'*absolutio complicis in peccato turpi* serait *valide* bien qu'un autre prêtre présent pût entendre la confession, mais dans ce dernier cas le prêtre absolvant son complice agirait *illicitement* (c. 884).

Vous auriez dû remarquer que le can. 882 ne parle pas d'*article* de la mort, mais de *péril* de mort, et vous en auriez sans doute conclu que l'absolution donnée à quelqu'un qui est en *péril* de mort ou en *danger* de mort, vaut toujours, quelque soit le prêtre qui la donne, que le malade qui la reçoit revienne à la santé ou qu'il meure, peu importe : la validité ne peut pas dépendre de cette éventualité inconnue.

Mais si vous aviez poussé un peu plus loin votre investigation, vous auriez vu plus en détail, au can. 2252, auquel renvoie le can. 882, que les malades absous *in periculo mortis,* s'ils reviennent à la santé, restent parfaitement absous des censures qu'ils avaient contractées et dont ils ont reçu l'absolution d'un prêtre n'ayant aucune faculté spéciale ; mais qu'il leur reste obligation de recourir au supérieur qui a porté la censure *ab homine,* s'il s'agit d'une censure de cette nature, ou au St-Siège ou à quelqu'un qui a délégation du Saint-Siège, s'il s'agit d'une censure *très spécialement* réservée au Pape, et ce, sous peine de *réincidence* dans la censure dont ils avaient été absous.

Tout ceci pour vous dire que votre distinction entre *article* de la mort et *péril* de mort est de pure imagination et n'a aucun fondement dans le droit. Elle ne saurait donc motiver la singulière conclusion que vous redoutez, savoir, que votre moribond n'étant pas mort de fait, n'était pas en péril *suffisant* de mort pour que le prêtre sans pouvoirs spéciaux pût l'absoudre *validement* de la censure, du moins vous en doutez fort, comme le montrent vos questions!

Vous pouvez conclure de là la réponse qui doit être donnée à ces questions :

Ad I. Dès lors que votre malade était *gravement malade* au point que la mort pouvait s'ensuivre, il est certain que l'absolution de la censure qu'il avait contractée a été *valide.*

Ad II. Et puisque l'absolution de son excommunication a été certainement valide, il est évident que celle-ci a complètement disparu avec cette absolution, et que le retour à la santé ne la fait nullement revivre.

Il s'agit en effet, ici, d'une excommunication *spécialement* réservée au Pape et dont l'absolution *in periculo mortis* n'exige pas le recours au St-Siège dans le mois qui suit le retour à la santé, ce recours n'étant imposé que pour les censures TRÈS *spécialement réservées.*

Vous pouvez donc confesser désormais et absoudre validement et licitement votre *ex-moribond,* comme s'il n'avait jamais encouru aucune censure et sans avoir d'aucune manière à recourir à l'Evêque.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, publié sous la direction de dom Cabrol et dom Leclercq. — Fasc. LVI à LXI, *G-Gotha.* — Paris, Letouzey (1924).

Avec le fascicule LVI, qui contient le début à la fois de la lettre G et du t. VI, nous sommes vraisemblable-

ment arrivés vers le milieu du vaste travail entrepris par dom Cabrol, et nous pouvons supposer qu'il comptera, une fois terminé, environ 12 tomes de deux demi-volumes chacun. Ce sera donc à juste titre qu'on pourra appliquer l'épithète de « monumentale » à cette œuvre grandiose. Elle aura, nous ne cessons de le répéter depuis le début, de graves défauts, et c'est la rançon de toutes les choses humaines. On lui reprochera toujours le manque de méthode dans les développements, qui tournent trop souvent au fouillis inextricable, et le ton trop souvent plaisantin en des sujets graves qui ne sauraient s'y plier sans dommage. Mais toujours aussi l'on devra reconnaître l'extraordinaire ampleur de l'information, l'infinie richesse de la matière et la vie intense de l'exposé. Là, certes, l'érudition n'est pas rébarbative !

La presque totalité de ces 1400 colonnes est, cette fois encore, signée de dom Leclercq. Si l'on songe qu'il poursuit en même temps la publication de la grande *Histoire des Conciles* d'Héfélé ; qu'il a donné récemment trois énormes in-8° sur l'*Histoire de la Régence,* qui se sont d'emblée imposés à l'attention des historiens les plus avertis, et qu'un quatrième in-8° sur *les Journées d'Octobre* est sous presse et va paraître ; si l'on envisage, en même temps que l'étendue du travail, sa valeur et sa solidité, « l'ampleur et le luxe de documentation, la puissance d'évocation et la richesse du coloris » *(Revue des Questions historiques),* on ne peut qu'être confondu de la somme de travail fournie par le grand Bénédictin, même secondé par tout un atelier d'érudition.

Nous signalerons brièvement l'intérêt des fascicules qui viennent de paraître et leurs articles principaux. Ainsi l'article *Saint-Gall* n'est pas seulement la mise en œuvre des documents sur l'histoire de cette abbaye, mais, par son ensemble, il forme un véritable tableau de la vie monastique sous ses aspects divers. Et de plus, on y peut faire une riche récolte de renseignements historiques sur l'évolution paléographique, sur l'art de la miniature, sur le développement liturgique du puissant monastère bénédictin.

L'histoire des différents et successifs *Gallia Christiana* est abondante et détaillée. (Une note de la col. 281 défend contre le *Comité des travaux historiques* l'emploi du genre masculin, en s'appuyant sur l'ancien usage bénédictin ; ajoutons que la grammaire française et la logique sont bénédictines sur ce point !). Le vieux théologien langrois Claude Robert fut le premier à publier, sous le nom de *Gallia Christiana,* une histoire des Evêchés français ; les frères de Sainte-Marthe en publièrent un second en 4 in-folio ; les bénédictins de Saint-Maur un troisième que la Révolution interrompit au t. XIII ; et l'abbé Albanès en entreprit un quatrième qu'il ne put mener très loin, malgré un labeur acharné, et qui fut édité après sa mort (3 mars 1897) par son ami M. Ulysse Chevalier. Le travail des bénédictins visait à être utile ; celui d'Albanès, dit durement et injustement dom Leclercq, « ne se propose que d'être encombrant. » Il reste que l'œuvre est à reprendre « sur un plan plus méthodique, avec des ressources plus abondantes et des matériaux mieux éprouvés. »

Pour éviter des redites on a groupé sous le titre d'*Eglise Gallicane* les chapitres relatifs à la Gaule considérée au point de vue administratif avec ce qui a trait au développement religieux et hiérarchique de l'Eglise Gallicane. Ce qui fait que ces 160 colonnes ajoutées à la vaste étude donnée au mot FRANCE constituent un ensemble unique et sans équivalent dans la littérature historique française. Que de choses on y trouve et que l'on ne s'avisera pas d'y venir chercher à l'heure précise où l'on aura besoin d'un renseignement rapide ! tel cet historique de l'épiscopat de S. Martin, qu'aucun lecteur même expérimenté n'aurait la pensée de chercher au mot GALLICANE (EGLISE).

La richesse documentaire de ce long travail n'est pas inférieure, ainsi qu'il va de soi, à celle des autres articles, et c'est pourquoi nous n'y insisterons pas. Mais son défaut est de manquer d'un plan organique et, par suite, de cohésion. L'inspiration en est trop composite et la rédaction définitive en a été visiblement trop rapide pour que la fusion harmonieuse et l'assimilation parfaite des éléments hétérogènes ait pu se réaliser.

Dans ses grandes lignes, le développement historique du christianisme en Gaule apparaît à dom Leclercq exactement conforme à l'exposé qu'en a fait l'abbé Duchesne. Nous avons fait autrefois nos réserves sur la méthode et les conclusions auxquelles elle aboutit. Nous ne pouvons y revenir ici.

Autre critique : l'exposé sur S. Martin est une juxtaposition de deux séries de notes d'inspiration différente et même opposée auxquelles s'ajoute, par une simple référence bibliographique, l'amorce d'une troisième source qui serait la bonne, — la magistrale étude du P. Delehaye, — mais que l'on semble n'avoir pas eu le temps de mettre en œuvre.

En raison de son importance, il nous semble utile de donner, à l'intention de nos confrères qui se livrent à des travaux historiques, le sommaire de ce long travail, qui, sans être parfait, représente cependant ce que nous avons de mieux à l'heure actuelle sur l'histoire de l'Eglise de France jusqu'au IXe siècle (col. 310-311) :

« I. Absence d'unité nationale et politique. — II. Les Classes sociales. — III. Le Conseil des Gaules. — IV. Persistance de la nationalité gauloise. — V. La colonisation de la Gaule. — VI. Persistance du tempérament gaulois. — VII. Population. — VIII. Réseau routier. — IX. Les Collèges et les Eglises. — X. L'évangélisation. — XI. Les Martyrs de Lyon. — XII. L'évêque Irénée. — XIII. La première Eglise de Lyon. — XIV. La première moitié du IIIe siècle. — XV. Les Missionnaires de 250. — XVI. Depuis Dèce jusqu'à Aurélien. — XVII. Persécution d'Aurélien. — XVIII. L'insurrection des Bagaudes. — XIX. Le règne de Constance Chlore. (Je note en passant que pour le personnage de *Chrocus* qui figure dans tant de Vies de saints de cette époque, on nous renvoie au mot HUNS, qui figurera dans les fascicules suivants). — XX. Persécution de Maximien. — XXI. Evangélisation tardive de la Gaule. — XXII. Le Concile d'Arles. — XXIII. Les listes épiscopales. — XXIV. Les langues parlées en Gaule. — XXV. Disparition de la langue des Gaulois. — XXVI. Introduction de la Vulgate en Gaule. — XXVII. Episcopat de S. Hilaire. — XXVIII. Episcopat de S. Martin. — XXIX. Episcopat de S. Victrice. — XXX. Popularité du Clergé. — XXXI. Paroisses rurales. — XXXII. Insuffisance des documents. — XXXIII. Métropole et primatie d'Arles. — XXXIV. Le Vicariat du Saint-Siège en Gaule. — XXXV. Conflit entre S. Hilaire d'Arles et S. Léon le Grand. — XXXVI. Déclin de la primatie d'Arles. — XXXVII. Evangélisation des provinces du sud-est. — XXXVIII. Evangélisation de l'Aquitaine. — XXXIX. Evangélisation de la Gaule celtique. — XL. La Métropole de Tours aux prises avec les évêchés bretons. — XLI. Evangélisation de la Gaule Belgique : Arras, Cambrai, Térouanne, Tournai, Tongres, Cologne, Utrecht, Constance. — XLII. Le Concile d'Orléans de 511. — XLIII. Le Montanisme en Gaule. — XLIV. Expansion de la vie monastique au VIe siècle. — XLV. Persistance du paganisme. — XLVI. La papauté et l'Eglise franque. — XLVII. Métropolitains en Gaule aux IVe et Ve siècles. — XLVIII. Subordination des évêques aux rois. — XLIX. Avertissements illusoires des Conciles. — L. Disparition des Synodes provinciaux — LI. Rivalité dans l'épiscopat. — LII. Projets de réforme de l'Eglise franque. — LIII. Etablissement des archevêques. — LIV. Echec de S. Boniface. — LV. L'archevêque des Gaules. — LVI. Rétablissement des Métropoles. — LVII. Conciles gaulois et francs. — LVIII. Bibliographie. »

Le travail fort important également sur la *Liturgie Gallicane* est également signé de dom Leclercq. C'est au temps de Pépin et de Charlemagne que la liturgie romaine fut substituée à « cette sainte et vénérable

liturgie qui avait sanctifié de longues générations de gallo-francs, nos ancêtres ; à laquelle S. Martin et S. Hilaire, sainte Geneviève et sainte Radegonde et des milliers et des milliers d'autres avaient demandé les pensées et les mots qui portaient leurs âmes vers Dieu. » Mais par un curieux retour des choses, il arriva ceci : les livres liturgiques romains furent alors adaptés à l'usage gallican, complétés, modifiés au gré des divers diocèses, et cette liturgie composite finit par trouver le chemin de Rome et y supplanter l'ancien usage. « La liturgie romaine, comme l'écrivait Mgr Duchesne, depuis le XIe siècle au moins, n'est autre chose que la liturgie franque, telle que l'avaient compilée les Alcuin, les Helisachar, les Amalaire. Il est même étrange que des anciens livres romains il ne subsiste plus un seul exemplaire. »

Si nous avons eu à reprocher parfois à dom Leclercq quelques irrévérences, — et l'on en pourrait signaler encore dans les fascicules qui nous occupent, — il faut porter à son crédit les pages où il défend par exemple la *Vie de Sainte Geneviève* et dont voici la conclusion : « En 1893 et en 1896, un critique allemand et protestant nommé Bruno Krusch s'est complu à imaginer cette fable avec l'espoir d'outrager tout ce que la France catholique aime et révère : ses saints et son passé glorieux. Supprimer sainte Geneviève, bafouer S. Remi, insulter un inconnu qu'on prétend moine, c'est un régal digne de celui qui se l'est offert : régal de teuton et de sectaire. »

Mais le R. P. exagère quand, au début de l'article *Germanie,* il écrit ces trop fortes paroles : « Le développement alphabétique nous impose aujourd'hui l'obligation de consacrer une notice à une terre et à une race maudites. » Un peu plus de sérénité sied aux grandes œuvres. Il est vrai qu'en son contexte ironique ce passage perd peut-être de son âpreté, et l'appel à la bénédiction de l'Académie française sur les apologistes de l'Allemagne dissipe un peu le malaise de cette malédiction irréfléchie.

Signalons pour terminer, aux dernières colonnes du dernier fascicule paru, le bel article sur l'abbé *Gorini,* plein de sympathie admirative, de vie et, naturellement, de verve et d'humour. « Après mûre réflexion, M. Guizot estima que la récompense la plus enviée, le titre de « correspondant de l'Institut » *(risum teneatis)* honorerait dignement le « respectable et érudit historien. » Cette candidature fut soutenue, discutée, entravée et ajournée suivant toutes les règles en usage immémorial au sénat académique du Quai Conti. Quand cette bourrasque de gloriole humaine fut dissipée, Gorini se retrouva, comme devant, curé de campagne » et il se tint pour satisfait ayant obtenu du préfet de l'Ain une allocation annuelle de 150 fr. ! Mais il laissait cette *Défense de l'Eglise* qui durera infiniment plus que l'œuvre des Thierry et des Michelet qu'il réfutait.

Précis de Doctrine catholique. *Le Dogme ou l'étude de la croyance,* par l'abbé J. Fleuriot, Supérieur de l'Ecole de Malroy. — Un vol. in-8 de 580 p., relié percaline, 10 f. (plus major. de 25 %). — Paris, Bloud et Gay (1924).

Le *Précis de Morale* du même auteur, paru en 1914 à la veille même de la guerre, a reçu un accueil favorable dans nos collèges, lycées et maisons d'enseignement libre. M. Fleuriot le complète aujourd'hui par un volume contenant à la fois l'apologétique et la dogmatique. L'originalité de ce nouveau Cours de Religion apparaît beaucoup mieux dans ce dernier volume, appelé certainement, lui aussi, à un brillant succès.

La pensée directrice de l'ouvrage trouve sa formule, donnée par l'auteur lui-même à la première page de sa préface, dans les lignes suivantes de Mgr Lavallée, Recteur des Facultés Catholiques de Lyon : « J'ai peur que, dans la rédaction des programmes (d'instruction religieuse), on ne se copie beaucoup, et que certaines questions ne soient là par la raison qu'elles y ont toujours été, et que d'autres n'y soient pas parce qu'elles n'y étaient pas. Tâchons plutôt de copier notre programme sur la vie. Ce qu'il est nécessaire de connaître, ce qui répond, il me semble, aux besoins des hommes de notre temps, c'est... le côté positif du christianisme. »

En conséquence, nous dit M. F., « aucune des questions qui dans le domaine religieux sollicitent l'attention d'un jeune homme sérieux et instruit n'a été laissée de côté dans le présent ouvrage, » — aucune des *difficultés* surtout qu'il rencontrera ou qu'il peut rencontrer. De là l'exposé et la réfutation des systèmes philosophiques les plus modernes ; de là les pages nombreuses consacrées aux questions scripturaires et historiques. De là, par contre-coup, la brièveté de certains chapitres (sur le ciel, par exemple) que les difficultés modernes atteignent moins directement. S'il y a des jeunes gens que leur âge, leur éducation, leur milieu social garantissent pleinement contre les erreurs visées ici, il est évident que l'éducateur pourra trouver inutile de les initier à tant de doctrines et d'hypothèses bizarres et changeantes. Mais de tels jeunes gens, en trouverait-on beaucoup, du moins dans notre pauvre France ?

L'auteur nous avertit également qu'il a « cru bon, en plusieurs cas, de se servir de preuves et d'arguments qui ne sont pas toujours consacrés par la tradition, mais qui lui ont paru de nature à impressionner certains esprits. L'apologiste, poursuit-il, doit, à mon sens, utiliser tous les chemins qui mènent à la vérité, même s'ils ne sont pas battus. » On ne saurait mieux dire. Mais précisément les chemins qui ne sont pas battus sont souvent des chemins périlleux ; et les pages, entre autres, qui s'inspirent de la psychologie de la foi donnée par Newman et interprétée par M. Bremond, comme celles qui admettent sur l'origine du corps humain un accommodement avec les hypothèses transformistes, sont des pentes glissantes. M. F. les franchit allègrement ; mais les novices qui n'ont pas encore le pied montagnard feront bien de ne pas s'y aventurer, à moins que, déjà égarés et guettés par le vertige, ils n'aient plus d'autre sentier qui les conduise vers les sommets où les attend la lumière et la sécurité.

On voit à quel genre de lecteurs ce livre est destiné. Il « n'est pas un Catéchisme populaire. » Il ne s'adresse donc pas à tous, mais seulement « aux jeunes gens qu'une certaine culture intellectuelle met à même d'aborder avec fruit de sérieux problèmes de philosophie et d'apologétique, » et surtout à ceux de ces jeunes gens dont les objections et l'éducation philosophique modernes ont déjà plus ou moins imprégné la mentalité. Pour eux, ce Précis peut devenir ce que le beau livre du P. Hugueny : *Critique et Catholique,* a été et est encore pour les intellectuels de notre époque. Il appartient à nos confrères de l'adopter comme manuel ou de le conseiller à titre individuel dans tous les milieux où le besoin de la vérité religieuse s'accompagne de certaines exigences philosophiques et critiques, et dans ceux où la nourriture substantielle de la doctrine catholique est plus appréciée et mieux assimilée quand elle se présente accommodée au goût du jour et relevée par le piquant imprévu de quelque nouveauté.

L'auteur, qui a pratiqué son livre avant de l'enseigner, sait comment il convient de parler à de tels auditoires. Son style est habituellement concis, froidement scientifique : il vise à conquérir les intelligences ; aussi tel mot jeté çà et là, tel passage plus étendu (sur la vocation sacerdotale, par exemple) où l'apôtre se trahit, surgissent en plein relief et émeuvent d'autant plus profondément les cœurs.

Nous avons là, en somme, un Manuel bien didactique, bien approprié à l'enseignement, dont l'auteur a eu le mérite et couru les risques de ne biaiser devant aucune

difficulté doctrinale ou critique, et qui, mis entre les mains de ceux auxquels il est destiné, est appelé, croyons-nous, à faire beaucoup de bien [1].

Le fait de Lourdes, *dans le plan divin, dans sa préparation, dans son accomplissement et sa signification, dans son développement et dans sa confirmation par le miracle,* par l'abbé Hector Bonner. — Un vol. gr. in-8 de XXVII-516 p., 12 f. — Paris, Giraudon (22, rue Jacob).

« Votre livre, écrit à l'auteur son évêque, Mgr de Gand, est une synthèse historique patiemment préparée et bien conduite du « Fait de Lourdes. » Vous avez eu à cœur de n'aborder votre sujet qu'après avoir fouillé et critiqué judicieusement l'immense littérature que Lourdes a suscitée; le travail qu'à votre tour vous avez entrepris et mené à bonne fin est riche en aperçus nouveaux et témoigne d'un sens historique averti et pénétrant. » On ne pouvait, à notre avis, mieux faire ressortir le principal mérite du beau livre de M. l'abbé Bonner, curé d'Andegem-lez-Termonde (Belgique). Ce livre, en effet, ne fait double emploi avec aucune des histoires déjà publiées des apparitions de la Sainte Vierge à Bernadette Soubirous ; car son auteur a tenu à résoudre jusque dans ses moindres délails le problème délicat des discordances qu'on rencontre assez souvent entre les différentes histoires et chroniques relatives à N.-D. de Lourdes. Pour arriver à ce but, et il y est parvenu d'heureuse façon, il a dû compulser, colliger, collationner, confronter toutes les histoires, tous les mémoires, tous les documents et poursuivre la dernière précision de la vérité.

Tel est, avons-nous dit, le principal mérite du *Fait de Lourdes.*

Mais ce livre possède d'autres qualités encore. Et il nous semble équitable de signaler tout d'abord l'ardente piété et la chaude conviction de l'auteur, piété et conviction qu'il s'efforce, jusque dans l'allure vive et entraînante, souvent même jusque dans le ton oratoire de son style, de faire partager à ses lecteurs. Aussi est-ce en toute vérité que Mgr l'évêque de Tarbes et Lourdes peut écrire à M. B. : « Votre langage est persuasif et entraînant à l'égal de la plus éloquente prédication. »

Cette éloquence de style ne cache nullement une faiblesse dans l'argumentation. Le chapitre V tout entier est consacré à discuter la valeur historique et démonstrative des « miracles » de Lourdes et à réfuter les interprétations trop humaines que certains auteurs incrédules ont tenté d'en donner : « Comme nous ne sommes pas un professionnel, écrit l'auteur dans l'avant-propos (p. XXVII), et que nous ne sommes pas liés par le respect particulier « dû à des collègues, » nous avons pu *disséquer à l'aise les écrits hostiles* des adversaires les plus en renom de l'Œuvre de Lourdes, certes sans tendance ni parti-pris, mais aussi sans faiblesse. » On serait toutefois quelque peu tenté de reprocher à l'auteur de n'avoir pas discuté assez scientifiquement des assertions et des conclusions qu'on présente, dans le camp adverse, comme scientifiques. Sa discussion, qui cependant est excellente, eût été, corrigée légèrement sur ce point, parfaite : les livres classiques, comme ceux de M. l'abbé Bertrin, du Dr de Grandmaison, du Dr Jeanne Bon, ou encore, en italien, du P. Gemelli, auraient pu, à cet égard, lui fournir quelques exemples de discussions serrées, sérieuses et concluantes.

C'est dans la partie philosophique et apologétique qu'excelle M. l'abbé B. Nous avons fort goûté sa réponse, très rationnelle et fort vraisemblable, à l'éternelle question : « Pourquoi ne voit-on pas, même à Lourdes, repousser soudain un membre amputé ? » — C'est, dit l'auteur, parce que la création est terminée ; les miracles même les plus grands et qui manifestent avec le plus d'évidence l'intervention divine, ne sont que des miracles de transformation d'éléments déjà existants. Dieu pourrait sans doute encore, s'il le voulait, créer de nouveaux éléments ; mais précisément parce que le miracle, par son essence même, ne requiert pas la création d'une nouvelle matière, Dieu s'en tient, en fait, à des dérogations aux lois générales de la Providence, c'est-à-dire aux lois de la transformation des êtres (p. 402-408).

En leur communiquant ses propres impressions, dans la signification qu'il attribue aux apparitions, M. l'abbé B. a acquis un nouveau titre à la reconnaissance de ses lecteurs. Car ces impressions, toutes de foi, d'amour et de reconnaissance envers Dieu et sa sainte Mère, sont bien propres à faire croître les âmes dans la piété et la vertu : « Grâce à ce beau livre, écrit Mgr Baudrillart, la Vierge de Lourdes sera mieux connue et mieux aimée. » Et S. E. le card. Mercier estime que le succès de ce livre contribuera à « la gloire de notre bonne Mère » et au « bien des âmes. »

Deux points cependant nous semblent appeler quelques réserves.

Dans le ch. I, l'auteur, tout en faisant certaines restrictions nécessaires, semble admettre que certaines prophéties de l'Ancien Testament, notamment d'Isaïe, ont une concordance surprenante, « absolument littérale, » écrit-il (p. 11), avec l'événement des Apparitions. Nous ne le suivrons pas sur ce terrain, encore que les concordances relevées puissent paraître frappantes. Elles sont explicables d'ailleurs par le sens général qu'elles possèdent relativement au royaume messianique, dont Lourdes et ses manifestations de foi non moins que ses guérisons sont bien un peu l'image. Mais nous estimons dangereuses ces applications de prophéties inspirées à des événements contemporains, en dehors et à côté de l'interprétation traditionnelle qu'en a faite l'Eglise soit par ses déclarations authentiques soit par la voix de ses théologiens. Dans un sens opposé à celui de M. l'abbé B. n'avons-nous pas lu des applications de ce genre au « grand coup » prochain, à la destruction de Paris, à la fin du monde, à la grande guerre, etc., etc.? On ne voit pas bien quel critérium permettrait de rejeter celles-ci et d'accepter celles-là.

Un autre point, auquel l'auteur semble tenir beaucoup, est la leçon que l'Immaculée, dans ses apparitions, donne par sa modestie d'attitude et de vêtements aux artistes qui préconisent « le nu dans l'art et l'enseignement du nu. » Que la Sainte Vierge ait donné une leçon de modestie et que cette leçon soit méritée, nul n'y contredira. Mais qu'elle ait voulu donner une leçon d'art et par là préparer, comme le voudrait démontrer l'auteur avec une logique « irréfutable, » une véritable révolution dans l'art et dans l'enseignement de nos académies de dessin, c'est ce qui n'est pas prouvé. Le beau livre de M. B. gagnerait certes à recevoir, dans une édition que nous souhaitons prochaine, quelques retouches de ce côté.

La Vie et la Doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant, S. J. *Texte primitif* revisé et annoté par le P. Aloys Pottier, S. J. In-12 de XXXII-522 p., 12 f. Paris, Téqui. — **La Saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques,** par le P. Gabriel Picard, S. J. In-12 de 94 p., 5 f. Paris, Editions SPES. — **La Vie d'amour de Dieu,** par l'abbé Granger, chan. honor. de Bayeux. Cinq vol. in-18 de 160 à 230 p., de 2 f. 50 à 3 f. 50. Avignon, Aubanel.

I. — Louis Lallemant fut le plus grand maître de la vie spirituelle de la Compagnie de Jésus au XVIIe siècle (né 1587, à Châlons-sur-Marne, fils du bailli de la comté

[1] Un certain nombre d'expressions inexactes, qui sont évidemment des *lapsus calami,* devront être retouchées dans une prochaine édition. Ainsi l'on nous dit, p. 339, que la grâce sanctifiante « est diminuée par les péchés véniels » ; p. 461, que les paroles de la consécration font « descendre sur l'autel le Corps et le Sang de Jésus-Christ, *en les séparant l'un de l'autre.* »

de Vertus, élevé chez les Jésuites de Bourges, entré au noviciat à dix-huit ans, appliqué à l'enseignement de la philosophie et des sciences, puis de la théologie, recteur et maître des novices, instructeur du troisième an, préfet des hautes Etudes, † 5 avril 1635, à quarante-sept ans). Nos lecteurs savent que les Jésuites d'aujourd'hui ne mettent pas tous le même empressement à recommander sa doctrine. Louis Lallemant était un tenant de la mystique à définition large. S'il eût vécu de nos jours, il eût été beaucoup plus près de M. Saudreau et des enseignements de la *Vie spirituelle* que de l'opinion adverse. Ceux qui tiennent pour celle-ci ont eu des mouvements d'impatience parfois un peu vive à l'égard du P. Lallemant. Ils se récrient que le P. Lallemant n'a rien publié lui-même, voire presque rien écrit, que dès lors on ne peut savoir quelle était sa doctrine authentique. On avait même proposé, il y a trois ans, tout en respectant scrupuleusement le texte traditionnel, d'intervertir ou de combiner, ou d'intituler différemment certains chapitres et articles des anciennes éditions, tout ce, sous prétexte de mettre plus de logique et d'unité dans l'exposé. Mais comme cela aurait risqué de tourner, de la meilleure foi du monde, à la « sollicitation » des textes !

Aussi le P. Pottier a refusé d'entrer dans ces vues. Il reproduit l'édition princeps de 1694, rétablissant certains documents qui y figuraient et que les éditions subséquentes avaient fait disparaître (épître dédicatoire à Gilles de Beauvau, évêque de Nantes ; Imprimatur du Provincial de Paris ; Privilège du roi), rétablissant aussi les textes latins, supprimés également depuis. Il modernise l'orthographe et la ponctuation, comme cela se fait partout aujourd'hui, même dans les ouvrages d'érudition. Il ajoute un minimum d'éclaircissements (les longs commentaires théologiques ou historiques sont réservés pour un volume à paraître), des notes portant sur les rapprochements rapides avec tels auteurs, sur les passages obscurs, sur les solutions plutôt sévères données à tels cas de conscience, etc. (les notes contentieuses ou d'allure trop savante sont écartées), divers appendices. On lui sera reconnaissant surtout d'avoir reproduit, en tête de son édition, la *Vie du P. Lallemant,* telle qu'elle fut écrite (en 40 pages) par l'éditeur du XVII^e^ siècle, et qui est bien un rayon de lumière des plus utiles à l'intelligence du livre.

L'édition princeps de 1694 est l'œuvre du P. Champion. Le P. Champion (né 1632, † 1701) était alors un des grands spirituels de la Compagnie, ami de Maunoir (qui voulait en faire son successeur si Champion eût su le breton et s'il ne se fût senti appelé à des missions plus lointaines), destiné aux Missions d'Extrême-Orient, mais arrêté par les médecins au moment de s'embarquer à Marseille, missionnaire infatigable en France (missions urbaines et rurales, missions navales aussi, sur les vaisseaux du roi), etc. C'est d'ailleurs sur la désignation du P. Vincent Huby qu'il a entrepris de publier la Vie du P. Rigoleuc, avec ses traités de dévotion et ses lettres spirituelles (1686), puis la Vie et Doctrine du P. Lallemant (1694). Et ce n'est pas à l'aveuglette qu'un homme de l'autorité du P. Vincent Huby lui a confié une tâche aussi délicate.

Le P. Lallemant n'avait laissé que quelques pages écrites de sa main. Le principal document utilisé par le P. Champion, ce furent des notes manuscrites du P. Rigoleuc et du P. Surin. Ceux-ci ont été alors les deux principaux disciples du P. Lallemant ; ils sont eux-mêmes des maîtres. On ne saurait désirer plus sûrs interprètes de la pensée du P. Lallemant. Le P. Champion a disposé tout cela dans l'ordre qui lui a semblé le meilleur. Plusieurs le critiquent aujourd'hui. Evidemment. Chacun a sa manière à soi de concevoir l'ordre. Il y en a bien qui critiquent l'ordre suivi par les Evangélistes et qui n'oseraient tout de même dire que les Evangiles ne nous rendent pas l'écho fidèle de la pensée du Maître. Mais précisément, le travail de concordance que font pour les Evangiles les auteurs de certaines éditions critiques, le P. Pottier l'a fait pour le P. Lallemant : il indique, par une notation claire et discrète, les passages parallèles de la Doctrine spirituelle, ce qui nous aide à entrer en contact aussi intime que possible avec l'âme du grand Spirituel.

Je rappelle, pour les lecteurs qui ne le connaîtraient pas encore, le plan suivi par le P. Champion et reproduit par le P. Pottier, en sept *principes :* 1° la vue de la fin ; 2° l'idée de la perfection ; 3° la pureté de cœur ; 4° la docilité à la conduite du Saint-Esprit ; 5° le recueillement et la vie intérieure ; 6° l'union avec Notre-Seigneur ; 7° l'ordre et les degrés de la vie spirituelle.

II. — Le P. G. Picard se propose, dans son travail, d'attirer l'attention sur ce qu'il y a d'intuitif dans la connaissance que nous pouvons avoir, même naturellement, de Dieu, et sur le rôle de cette intuition dans l'état mystique. Des auteurs nient cette « saisie immédiate » de Dieu dans l'état mystique et interprètent les témoignages des mystiques dans le sens d'une connaissance abstraite et discursive, prétendant appuyer leur négation sur les données philosophiques et théologiques traditionnelles. Le P. Picard opine que l'interprétation intuitionniste bien comprise est conforme tout ensemble au témoignage des mystiques et aux vraies conclusions de la philosophie et de la théologie ; et il esquisse une synthèse de la mystique en fonction de cette saisie immédiate. Avec une louable modestie, il déclare que son intention « est bien plutôt d'inviter à la recherche que d'énoncer une doctrine définitive. » Voilà qui est très bien ; et c'est un but qu'il atteindra en perfection auprès de tous ses lecteurs, à commencer par ses contradicteurs (dont nous sommes sur quelques points, comme nous l'avons dit déjà *Ami* p. 7, col. 1).

III. — *La Vie d'amour de Dieu* est une œuvre de très longue haleine, et d'une remarquable unité. Dans tout état de vie, dans tout apostolat, un mot unique résume la doctrine à pratiquer, et ce mot, c'est : amour de Dieu : *Plenitudo legis dilectio.* Voilà l'idée centrale, rayonnante, autour de laquelle M. Granger a groupé le plus riche trésor de doctrine et d'expérience. Son évêque, l'évêque de Bayeux souhaite que beaucoup d'âmes fassent de ces opuscules leurs livres d'oraison et de lecture spirituelle. C'est un vœu auquel nous sommes heureux de nous associer. — Cinq volumes, c.-à-d. cinq traités : 1° *La vie chrétienne est une vie d'amour de Dieu ;* — 2° *La vie chrétienne intégrale* (le baptême, le catéchisme, les diverses vocations ; les lois de l'exil promulguées au Paradis terrestre : loi du temps, loi du travail, loi de la douleur, loi de la mort) ; — 3° *Le Monastère de la sainte Dilection ou la Perfection de la vie chrétienne* (la volonté de perfection et le don de soi : vie avec Dieu, pratique de la vertu, courage, persévérance, perfection du dépouillement de l'âme unie à la volonté de Dieu) ; — 4° *La Fournaise ardente de Charité* ou *l'Héroisme de la Vie chrétienne par le Sacré-Cœur ;* — 5° *l'Exercice de l'Amour divin dans la Cité de Dieu,* dans cette Cité qui n'aura sans doute toute sa splendeur que le soir du jugement dernier, mais qui d'ici là est tout à la fois au ciel, au purgatoire et sur la terre, sous le triple nom d'Eglise triomphante, souffrante, militante.

L'éternité des esprits. *Esquisse d'une vision pluraliste du monde,* par A. Aliotta, prof. de Philos. à l'Université royale de Naples. Trad. de l'ital. par Camille Schuwer, chargé de Conférences à la Faculté des Lettres de Grenoble. In-12 de 172 p., 8 f. Paris, Alcan. — **Evolution mystique,** par le P. Arintero, O. P. ; trad. de l'espagnol. 3 fascicules de 32, 23 et 24 p., à 1 f. et 0 f. 75. Lethielleux. — **Notre parenté avec les Personnes divines,** par le

P. Dorsaz, rédemptoriste. In-8 de 275 p., 7 f. 50. Téqui. — **Le Mystère de Jésus**, par dom Louismet, O. S. B. In-16 de 441 p., 7 f. 50. Téqui.

Pourquoi vivons-nous ? Vers quoi tend la lutte de nos volontés tenaces ? Est-ce que notre inquiétude et le tourment de l'heure présente, derrière des spectres d'idées, ont un sens ? Est-il possible que la haine secrète qui gronde en nous, l'amour qui nous console ou le désir des sommets qui enflamme l'esprit, possèdent une valeur inaltérable dans la suite infinie des temps ? Laisserons-nous au moins une trace dans l'univers ?

Telles sont quelques-unes des questions dont est poursuivi M. Aliotta, un des penseurs les plus pénétrants de l'Italie contemporaine. Pour lui, il n'est pas possible que la vie n'ait pas de signification, qu'elle ne soit que de l'art pour l'art. Pas possible que cette signification soit une fin purement égoïste, un but exclusivement personnel, lequel une fois atteint nous n'aurions plus qu'à nous reposer oublieux de tout le reste de l'univers. Nous ne sommes pas faits pour la solitude. Nous sommes faits pour la continuité, pour l'harmonie, pour des harmonies toujours plus parfaites avec un nombre d'êtres toujours grandissant. Il y a dans notre âme une impulsion invincible à se répandre, à se trouver des échos de sympathie dans les autres esprits. Et cette impulsion est éternelle. Rien de ce que nous aurons acquis ne peut se perdre. Quand même notre terre et ses habitants finiraient par être anéantis, il faudrait encore espérer que d'autres formes supérieures d'existence viendront recueillir, des ruines de notre monde, le flambeau de la civilisation humaine, pour le transmettre impérissable à travers les siècles, à travers l'éternité...

Mais il n'est en rien absurde de concevoir que l'homme arrive un jour à un tel empire sur les forces naturelles, qu'il devienne capable d'assurer à sa planète une persistance stable et définitive (déjà Metchnikoff pensait pouvoir arriver à supprimer la mort). Et l'on peut concevoir aussi d'autres harmonies plus étendues entre notre conscience et les autres sociétés vivantes qui peuplent peut-être les myriades d'étoiles du ciel...

C'est l'imprévisible qui s'ouvre à nous, plein de possibilités et de mystère. — « Et c'est en raison de cette indétermination du futur, que notre existence a un sens. Seuls l'inconnu et l'inachevé peuvent être un stimulant efficace de nos volontés, seuls ils lui permettent de réelles conquêtes. C'est de nos efforts que la réalité attend sa perfection. »

Il y a certainement de la grandeur, une incontestable noblesse d'âme chez cet homme. Cependant, il ne peut pas ne pas songer que tout cela ce sont créations de son esprit, que rien ne l'assure qu'elles correspondent à quelque réalité objective. Pourquoi n'a-t-il pas étudié le système chrétien ? Car il est manifeste qu'il l'ignore. Il n'y voit évidemment qu'une hypothèse, un concept imaginé. Mais, hypothèse pour hypothèse, l' « hypothèse » chrétienne a bien autant de droits que la sienne à être prise en considération.

Cette « éternité des esprits, » cette harmonie universelle, cette divinisation de nos efforts, la vie surnaturelle nous assure tout cela. Jadis on laissait trop dans l'ombre, aux yeux des fidèles, ces merveilles de la doctrine chrétienne de la vie surnaturelle. Aujourd'hui, et depuis vingt ou trente ans, on peut dire qu'elles ont été vulgarisées partout, même dans les revues (comme cette *Vie spirituelle* dont le succès soudain, dès sa fondation, il y a cinq ans, a été un indice admirablement révélateur de la soif que les âmes ont de ces vérités), sous toutes les formes, même sous forme de brochures de propagande, comme les plaquettes de M. Tanquerey que nous annoncions le printemps dernier (et qui seront continuées), — comme les trois brochures, signalées en tête de ces lignes, du P. Arintero (un des théologiens de la *Vie spirituelle*), et qui sont l'exposé le plus lumineux, le plus chaud que l'on puisse désirer :

La Ire traite de *La vie surnaturelle en elle-même, en ses opérations, en sa croissance :* idée générale de la vie mystique, qui est la vie mystérieuse de la grâce dans les âmes : vie qui peut être vécue *inconsciemment,* comme est vécue chez un enfant la vie naturelle, comme elle est vécue chez les commençants, chez ceux qu'on appelle *ascètes,* — mais qui peut aussi être vécue *consciemment,* avec une certaine expérience intime des touches mystérieuses et de l'influence divine, et de la réelle présence vivificatrice de l'Esprit-Saint : les âmes qui vivent ainsi, plus ou moins conscientes de la vie divine, s'appellent ordinairement mystiques ou contemplatives : *mystiques,* à cause de l'intime expérience qu'elles ont des mystères cachés de Dieu ; *contemplatives,* « parce que leur mode d'oraison habituelle est parfois cette contemplation que Dieu infuse amoureusement à qui Il veut, quand Il veut, et comme Il veut, sans que l'esprit humain puisse de lui-même l'obtenir ou la perfectionner, ni même la prolonger ; »

La IIe traite du *Processus de l'illumination, union et transformation ;* la IIIe, de *L'habitation du Saint-Esprit dans les âmes* et de *La présence vivifiante de la Sainte Trinité.*

Le P. Dorsaz, après un premier et rapide exposé des données de la Révélation, pose des questions très hautes. La filiation divine de l'homme est-elle le dernier mot de son élévation surnaturelle ? Des liens plus intimes ne nous rattachent-ils pas à Dieu ? L'état surnaturel auquel nous sommes appelés ne comporte-t-il pas la pénétration des âmes jusqu'au sein de l'adorable Trinité, leur entrée dans la famille du Père et du Fils et du Saint-Esprit, une certaine communion aux rapports des trois Personnes entre elles... ? De plus, nous sommes membres du Christ, incorporés au Christ, constituant avec lui un vrai corps dont il est la tête. Dès lors, est-il téméraire de penser que, par cette incorporation au Christ, nous sommes associés en quelque manière à sa filiation éternelle, cette filiation divine devenant, selon le mot de Mgr Gay, « comme une racine qui porte notre divine adoption » ? — « En d'autres termes, si la grâce sanctifiante nous apparente à la nature divine et fait de nous les enfants de Dieu, l'incorporation au Christ ne nous apparente-t-elle pas aux divines Personnes, ne fait-elle pas de nous, en toute vérité, encore que d'une manière transcendante, les enfants adoptifs du Père, les frères du Fils et les temples vivants du Saint-Esprit ? Par le Christ, avec lui et en lui, ne nous est-il pas permis d'aimer le Père comme il l'aime, d'un amour filial, dans l'unité du Saint-Esprit ? »

C'est là ce que le P. Dorsaz appelle son « hypothèse. » Il la propose dans sa IIIe Partie, p. 97-183, en présente la justification d'après l'Ecriture et les Pères, p. 185-231, s'applique enfin à montrer comment c'est bien cette « hypothèse » qui est vécue par les fidèles, aussi bien dans la vie chrétienne ordinaire que dans la vie mystique. — Voilà ce qu'il y a dans ce livre, qui sera soumis un jour à une étude plus développée s'il y a lieu. L'aperçu qu'on vient d'en lire suffit, en attendant, à en dire à nos lecteurs l'extrême intérêt.

Nous avons présenté ici l'an dernier (9 août, p. 509) les quatre premiers ouvrages de dom Louismet. Son plan comporte au moins six volumes. C'est le Ve qui vient de paraître. Ce sont des ouvrages de théologie mystique, mais entendue dans son sens le plus large, dans un sens que tout le monde entendra, comme tout le monde entend l'*Imitation.* La vie mystique est offerte à tous : il faut bien la présenter de façon qu'elle ne demeure pas une énigme pour la masse des fidèles.

Dans ses quatre premiers volumes, dom Louismet se tenait à des généralités (d'ailleurs la clarté même, et d'une saveur tout à fait attirante) sur la mystique et

la contemplation. Dans ce volume Ve, il passe du point de vue général et abstrait au concret et au particulier, — c.-à-d. il traite, non plus de la contemplation en elle-même, mais de ce qui fait l'objet de la contemplation : objet double : 1° le mystère de la Sainte Trinité, 2° le mystère de la Sainte Humanité.

Réservant le traité de la Trinité pour un volume suivant, il traite ici de la Sainte Humanité, parce que dans l'ordre de temps c'est la contemplation de Notre-Seigneur qui doit précéder, afin de frayer à notre esprit la voie à la contemplation de l'Essence divine en tant que telle : *Ego sum via... Nemo venit ad Patrem, nisi per me* (Jo., XIV, 6).

Rien de technique ici. Quiconque a ouvert un des précédents volumes de dom L. sait si tout chez lui se tourne à aimer. Et ici moins encore que dans ses autres volumes, l'auteur ne s'est interdit de laisser çà et là libre cours à l'émotion qu'excite en lui un sujet si ravissant. Et il faut toujours se souvenir qu'il y a infiniment mieux que tout ce qui peut être exprimé par la parole articulée ou l'écriture : « Tant que l'expérience mystique se laisse décrire, ce n'est pas grand' chose. Derrière elle, il y a ce qui ne saurait être exprimé par la parole humaine. »

Trois parties : 1° Considérations préliminaires sur le mystère de l'Incarnation ; 2° La prodigieuse vie humaine de N.-S. sur la terre, et la place de Marie et de Joseph dans le mystère du Christ ; 3° Immenses conséquences, pour le temps et l'éternité, de la vie humaine du Christ sur la terre... : le Christ dans la gloire, le Christ vivant dans l'Eglise, dans l'Eucharistie, en moi, le Christ de l'oraison de simplicité, le Christ complet, le mystère du Christ en son développement suprême : *Ecce nova facio omnia.* A la page finale, les dernières invocations du *Gloria in excelsis,* « Vous êtes le seul Saint, vous êtes le seul Seigneur, etc., » que jamais vous n'aurez trouvées si belles qu'en achevant la lecture de ce livre.

LITURGIE

Q. — 1° Quelles sont les fêtes qui de droit commun (abstraction faite des indults particuliers et nationaux) jouissent de la translation de la solennité externe au dimanche ?

Quand doit-on transférer celle-ci au dimanche qui précède la fête ?

2° Le chant du *Tantum ergo* et la bénédiction qui le suit étant la partie essentielle de la bénédiction du Saint-Sacrement, est-il permis de placer entre l'exposition et le *Tantum* des chants ou invocations en langue vulgaire, et, si oui, l'officiant peut-il pendant ce temps conserver la chape et rester au pied de l'autel ?

3° Quel est le nombre de cierges requis pour la messe chantée et les vêpres solennelles ?

4° A la doxologie, disent les liturgistes, on doit s'incliner quand les trois personnes divines sont invoquées sous leurs noms propres. Que faut-il entendre par cette expression ? V. g., dans le cas présent et liturgiquement parlant, est-ce que les mots *Verbum* et *Paraclitus* doivent être considérés respectivement comme les noms propres de la deuxième et de la troisième personne de la Sainte Trinité, ou bien est-il nécessaire qu'il y ait dans la doxologie : *Pater, Filius, Spiritus Sanctus* ?

5° Doit-on s'incliner quand le célébrant chante « *adoretur* æqualitas » dans la préface de la Ste Trinité ?

Doit-on se signer aux mots : « Adjutorium nostrum in nomine Domini, » après la leçon brève de Complies ?

R. — Ad I. Les fêtes qui, tombant sur semaine, peuvent, d'après les nouvelles rubriques du Missel (tit. IV, n. 3), avoir leur solennité extérieure transférée au dimanche suivant dans les églises et dans les oratoires publics ou semi-publics, sont celles du patron principal, du titulaire et de la dédicace de l'église propre, du titulaire ou du saint fondateur de l'Ordre ou de la Congrégation. Un obstacle liturgique vient-il à s'opposer à la célébration de quelqu'une de ces solennités, celle-ci est, selon les cas, simplement commémorée à la messe du jour, ou tout à fait omise (Nouv. rubr., *ibid.)* ; mais, de droit commun, elle ne saurait être ni remise à plus tard, ni anticipée.

En France et en Belgique, par suite de l'indult de Caprara touchant les fêtes supprimées, quand, soit par lui-même, soit en raison de l'occurrence d'un office ou même d'une autre solennité de dignité supérieure, le dimanche qui suit immédiatement l'incidence de la fête du *patron* principal du lieu exclut la messe de la solennité extérieure, cette solennité est renvoyée d'obligation au premier dimanche libre. (S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3754, IV-VI ; 20 juin 1899, n. 4040, ad 2 ; cf. 6 mars 1896, n. 3890, ad 5). Plusieurs diocèses ont même obtenu la faculté de l'anticiper, s'il est besoin, au dimanche qui précède immédiatement l'incidence.

Il est encore pour toute l'Eglise d'autres solennités extérieures. Ce sont celles qui ont été prévues par le décret général de la S. C. des Rites du 28 octobre 1913, et qui, jusqu'à présent, demeurent autorisées [1]. Elles se rapportent aux fêtes fixées auparavant à un dimanche, — v. g. la Solennité [primitivement le Patronage] de S. Joseph, N.-D. des Sept-Douleurs de septembre, le T. S. Rosaire, etc., — et chacune d'elles ne peut avoir lieu que le dimanche autrefois occupé par la fête elle-même.

Ad II. Puisque en effet la fonction liturgique solennelle de la reposition du Saint-Sacrement exposé ne commence régulièrement qu'avec le chant du *Tantum ergo,* pourquoi le prêtre n'attend-il pas ce moment pour paraître en chape ? On pourrait ainsi avant son arrivée chanter des cantiques en langue vulgaire, pourvu d'ailleurs qu'ils ne fussent la traduction d'aucun texte liturgique et qu'il fussent dûment approuvés [2].

Ad III. Pour la messe *solennelle* ordinaire, le dimanche et les jours de fête il y a régulièrement six cierges allumés à l'autel (Cérém. des év., liv. I, c. XII, n. 11 ; cf. Missel, *Rit. celebr. miss.,* tit. IV, n. 4) ; quatre suffisent en général aux fêtes doubles, aux féries majeures et aux vigiles (Cérém. des év., *ibid.,* n. 24 ; cf. S. R. C., 2 mai 1900, n. 4054, ad 2) ; deux, aux fêtes simples et aux féries communes (Cérém. des év., *ibid.)* [3].

Pour les messes simplement *chantées,* on peut avoir le même luminaire que ci-dessus. (Cf. S. R. C., 25 sept. 1875, n. 3377, ad 1). Toutefois on pourrait se contenter de quatre cierges même le dimanche et les jours de fête ; mais il en faut au moins quatre pour toute messe de *Requiem* chantée. (S. R. C., 12 août 1854, n. 3029, ad 7).

Pour les *vêpres* solennelles ordinaires, on allume

[1] Cf. *Ami* du 10 avril 1924, p. 239.
[2] Cf. *Ami* 1923, p. 176 ; 1924, p. 381.
[3] Cf. *Ami* 1923, p. 206.

six cierges à l'autel ; on en allume quatre seulement pour les vêpres moins solennelles, et deux pour les vêpres non solennelles. (Merati, de Herdt, Bourbon, etc.).

Ad IV. Consultée naguère au sujet de l'inclination à faire pendant la doxologie des hymnes, la S. C. des Rites répondit : « Inclinationem faciendam esse quando... simul expresse nominantur tres Personæ, ut in *Deo Patri sit gloria...* » (S. R. C., 12 août 1854, *Lucionen.*, ad 65, 1°). Bien que non contenu dans la Collection dite de Gardellini ni par conséquent dans la dernière Collection des décrets authentiques de la S. C. des Rites, ce décret [1] nous fournit ici une indication précieuse. Evidemment la doxologie citée comme exemple par la S. C. ne peut être, en l'absence de toute détermination contraire, que la doxologie commune, c'est-à-dire celle qui se dit à Prime *per annum*, et qui se trouve aussi chaque jour dans le Psautier à la fin de l'hymne des Laudes : *Deo* Patri *sit gloria*, — *Ejusque soli* Filio, — *Cum* Spiritu *Paraclito*, — *Nunc et per omne sæculum* [2]. D'où l'on conclut qu'il faut s'incliner à la doxologie des hymnes quand les trois Personnes de la Sainte Trinité y sont désignées dans le même ordre et par les mêmes noms que dans le *Gloria Patri*, mais non lorsqu'elles y figurent dans un ordre différent ou sous d'autres dénominations, même équivalentes. (Bourbon, Martinucci-Menghini, Piacenza, Hægy, etc.).

Ad V. *a)* Les rubriques, qui signalent avec tant de soin les diverses inclinations à faire dans le cours de la messe, n'en indiquent aucune pour les mots « *adoretur æqualitas* » de la préface de la Ste Trinité. D'ailleurs, que l'on examine le contexte, et l'on verra qu'en réalité il n'y a pas là de formule laudative appelant une inclination.

b) Les liturgistes enseignent qu'il faut se signer au verset *Adjutorium nostrum, etc.* précédant le *Pater* et la confession générale au commencement de Complies. De fait les rubriques prescrivent de faire un signe de croix à ce verset avant le *Confiteor* de Prime [3] (Rubr. gén. du Bréviaire, tit. XV, n. 2) et du commencement de la messe *(Rit. celebr. miss.*, tit. III, n. 7). Les trois cas étant absolument semblables, le geste doit y être le même.

Q. — Je suis curé de deux paroisses, dans l'une desquelles l'église a S. Hubert pour titulaire. En vertu d'une coutume immémoriale, mettons centenaire, cette paroisse a toujours célébré la fête du Saint le jour même de l'incidence (3 novembre), et avec la plus grande solennité (chômage général, messe et vêpres chantées).

Jusqu'en 1906 inclusivement, cette paroisse avait un curé résidant. Quand la Toussaint tombait un samedi, comme cela se produit cette année, on fêtait S. Hubert le lundi 3 novembre, et la Commémoraison des fidèles trépassés était reportée au mardi 4.

Ce qui était simple pour un curé chargé d'une paroisse unique, le paraît moins aujourd'hui, alors que, dans une paroisse, je dois, le 3 novembre prochain, faire la Commémoraison des trépassés, et que j'aurai à célébrer dans l'autre la fête de S. Hubert, double de 1re classe, dont la population n'admettrait pas le report à un autre jour. Les plus intelligents me diront bien : « Puisque la coïncidence d'un dimanche avec le Jour des morts fait transférer celui-ci, la coïncidence d'une fête patronale doit avoir au moins le même effet. »

Il faudra donc que, le 3 novembre prochain, je dise deux messes de *Requiem* et une messe de S. Hubert. Cela me semble si bizarre, que je demande votre avis en l'occurrence. Que feriez-vous à ma place ? Je tiens à conserver cette tradition, très louable d'ailleurs, de ma paroisse ; mais je serais heureux de savoir comment cette année (et les années qui auront la lettre dominicale E) je pourrais m'arranger sans enfreindre les règles liturgiques.

R. — I. Dans la nouvelle édition Vaticane du Bréviaire on lit, à la date du 2 novembre, le titre suivant : « Die 2 Novembris vel, si in Dominicam inciderit, die 3 sequenti, in Commemoratione omnium fidelium defunctorum, *Duplex.* » Les années où la lettre dominicale est E, le 3 novembre doit donc être considéré comme le jour propre de la Commémoraison de tous les fidèles défunts.

Bien que du rite double mineur, ladite Commémoraison est maintenant assimilée aux fêtes primaires doubles de 1re classe les plus solennelles de l'Eglise universelle. (S. R. C., 28 févr. 1917, *Urbis et Orbis* [1]). Elle exclut toutes les fêtes, soit occurrentes, soit transférées, de quelque rite qu'elles soient. Si toutefois elle tombe le dimanche, on la célèbre, avec tous ses privilèges, le lundi 3 novembre, en transférant au besoin ou en omettant complètement, conformément aux rubriques, toute autre fête quelconque. (Nouv. rubr. spéc. du Bréviaire ; S. R. C., *ibid.)*.

La coutume que vous signalez ne saurait nullement prévaloir sur les privilèges actuels de la Commémoraison de tous les fidèles défunts : « ... Sancivit insuper Sanctitas Sua ut Kalendaria et Propria particularia, nullo excepto, huic Decreto [le décret qui, précisément, sanctionne ces privilèges, et d'après lequel a été établie la nouvelle rubrique spéciale du Bréviaire traduite ci-dessus] conformari debeant. Contrariis non obstantibus quibuscumque, etiam speciali mentione dignis. » (S. R. C., *ibid.)*. Cette année donc vous devrez reporter au mardi 4 novembre la fête de S. Hubert, titulaire de l'église de votre annexe (cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IV, n. 3) ; mais vous n'en transférerez pas pour cela l'octave, qui se terminera, comme d'ordinaire, le 10 novembre. (Rubr. gén. du Bréviaire, tit. X, n. 1).

II. On peut dans certains cas, au jour même d'incidence de la fête empêchée du titulaire ou du patron, chanter une messe de celle-ci. (Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 1). Mais vous n'aurez pas semblable ressource pour la St-Hubert prochaine, la messe des fêtes empêchées étant expressément

---

[1] Il est certainement authentique. (Cf. Bourbon, *Introd. aux cérém. romaines*, p. 260 ; *Ephem. liturg.*, 1915, p. 263).

[2] C'est aussi la doxologie de plusieurs hymnes du Commun des saints.

[3] Mais on n'a pas à se signer à *Adjutorium nostrum, etc.* après la leçon brève de Prime, étant donné qu'on devra le faire presque aussitôt après ce verset, à *Dominus nos benedicat, etc.* (De Carpo, Wapelhorst, etc.).

[1] Voir *Ami* 1922, p. 814.

défendue en la Commémoraison de tous les fidèles défunts. (*Ibid.*, et tit. II, n. 3).

Il vous restera à expliquer à votre peuple la raison du nouvel état de choses. Instruit par vous, il ne s'étonnera plus que, dans sa maternelle sollicitude, l'Eglise ne consente pas facilement à retarder la grande journée de supplication pour les morts [1], et qu'elle ne permette à aucune assemblée chrétienne de manquer alors au concert universel de suffrages en leur faveur.

Q. — Je serais bien reconnaissant à l'*Ami* s'il voulait donner son opinion sur l'usage qui s'est introduit depuis la grande guerre, de placer dans les églises des fanions tricolores avec l'image du Sacré-Cœur et l'inscription : « Sacré Cœur de Jésus, espoir et salut de la France. »

Est-il permis de mettre aux côtés du maître-autel deux oriflammes tricolores : l'une avec l'image du Sacré Cœur de Jésus, et l'autre avec celle du Saint Cœur de Marie?

R. — Cette année même, p. 256, l'*Ami* a eu l'occasion de dire ce qu'il faut penser de l'usage de placer dans nos églises et chapelles le drapeau national orné d'une image du Sacré-Cœur. Cet usage n'a pas été et ne pouvait pas être approuvé pleinement par Rome. On va parfois un peu vite en France... Bien avisés furent ceux qui ne se laissèrent pas gagner par l'engouement commun pour une forme de dévotion appelant plus d'une réserve, et incapable, d'ailleurs, de produire des résultats sérieux et durables.

Avant donc d'arborer près de l'autel les deux oriflammes en question, on fera bien de prendre l'avis de son évêque. Lui seul a qualité pour faire connaître officiellement les conditions auxquelles le Saint-Siège *tolère* dans les églises et chapelles le drapeau dit du Sacré-Cœur [2].

Q. — « In qualibet missa in qua facta fuerit commemoratio de Dominica..., semper legitur evangelium Dominicæ... in fine. » (Nouv. rubr. du Missel, tit. IX, n. 1).

1° Cette rubrique trouve-t-elle son application le jour où l'*Ordo* marque : *De feria (per annum)* ? V. g., le 9 juillet, le 3 et le 4 septembre, etc., nous avons l'office de la férie. Ces jours-là, faut-il aux messes votives, dont la deuxième oraison est celle du dimanche précédent, dire à la fin l'évangile de ce dimanche ?

2° Le vendredi après l'octave de l'Ascension, nous avions cette année l'office et la messe de S. Norbert, avec mémoire de la férie, c'est-à-dire du Dimanche dans l'octave de l'Ascension. Fallait-il dire en dernier lieu l'évangile de ce même dimanche ?

R. — Ad I. Voici le sens exact du passage allégué de la rubrique : A toute messe où l'on a fait mémoire d'un dimanche occurrent, ou même d'un dimanche anticipé, ou encore d'un dimanche reporté non seulement quant à la messe mais aussi *quant à l'office*, on doit dire à la fin, au lieu de l'évangile ordinaire *In principio*, l'évangile du dimanche commémoré. On lit en effet (*loc. cit.*) : « ...in qua facta fuerit commemoratio de Dominica, licet anticipata, vel, etiam quoad officium, reposita... »

Ainsi se trouve exclu comme dernier évangile celui du dimanche précédent, le jour où, en raison de la reprise au chœur de la messe de ce dimanche empêchée à son incidence, on a dû en faire mémoire à toutes les messes du simple ou de l'*infra octavam* occurrent. (Nouv. rubr. du Missel, tit. IX, n. 2).

A plus forte raison donc n'a-t-on pas à lire comme dernier évangile celui d'une férie commune, ni même celui d'une férie majeure n'ayant pas d'évangile propre, v. g. d'une férie d'Avent autre que celles des Quatre-Temps, chaque fois que l'une ou l'autre a été commémorée dans une autre messe.

Ad II. D'après ce qui vient d'être dit, il est facile de comprendre pourquoi, à la messe d'un saint ou à une messe votive célébrée le vendredi après l'octave de l'Ascension, on ne doit pas lire en dernier lieu l'évangile du Dimanche dans cette octave.

Q. — Le titulaire de mon église est S. Alban, martyr, dont la fête tombe le 22 juin. A quelle date dois-je en faire la solennité lorsque (comme en 1923) le dimanche suivant est le 24 juin, jour de la Nativité de S. Jean-Baptiste, et que le dimanche 1er juillet est occupé par la solennité transférée des SS. Pierre et Paul ? Faut-il alors reporter la solennité de S. Alban au dimanche 8 juillet, où a lieu aussi la fête patronale du village ?

La solution donnée par l'*Ami* rendra service pour d'autres cas analogues.

R. — Remarquez d'abord que, concédée par les nouvelles rubriques du Missel pour le dimanche qui suit l'incidence de la fête, la solennité transférée du *titulaire* d'une église est, en soi, purement *facultative*.

Si vous désirez transférer au dimanche suivant la solennité de la St-Alban, arrivée en semaine, et que ce dimanche se trouve être le 24 juin, vous n'avez qu'un moyen à votre disposition : c'est d'ajouter, ce jour-là, sous une seule et même conclusion, l'oraison de S. Alban à la 1re oraison de la messe chantée de S. Jean-Baptiste. (Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 3 ; tit. V, n. 3. Cf. Brehm, *Synopsis*, p. 144, § II, n. 2 *b*; *Ephem. liturg.*, 1923, p. 234). Vous ferez ensuite mémoire du dimanche sous une conclusion distincte [1]. Mais, sauf indult spécial, il ne vous serait pas loisible d'anticiper ou de transférer à une date ultérieure la solennité du titulaire de votre église.

[1] La Commémoraison de tous les fidèles défunts n'est remise au lendemain que lorsque le 2 novembre tombe un dimanche. Sans cela, le dimanche, n'y pouvant être commémoré ni à l'office ni à la messe, n'aurait plus été, liturgiquement du moins, le « jour du Seigneur. »

[2] Le décret de la S. C. des Rites du 26 mars 1924 sur l'admission des drapeaux ou étendards profanes à l'église et leur bénédiction ne vise nullement le cas qui fait l'objet de la présente consultation. (Cf. *Ami* du 15 mai 1924, p. 320).

[1] On omettrait cette mémoire s'il y avait par ailleurs une messe chantée ou conventuelle du dimanche occurrent. (Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 4).

IMPRIMATUR
Lingonis, die 24 septembris 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNEE (5e série) N° 40 2 OCTOBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je suis aumônier d'un pensionnat de jeunes filles. J'ai parlé dernièrement de la vocation religieuse et, à cette occasion, j'ai soulevé une tempête de protestations de la part des maîtresses. Je viens vous soumettre ce que j'ai dit de la vocation et vous demander si je suis dans le vrai.

J'ai donc enseigné au sujet de la vocation que : *objectivement parlant,* il se peut qu'en embrassant l'état religieux ou sacerdotal on obéisse aux desseins éternels que d'autres appellent dans le monde « la destinée ; » mais que *subjectivement parlant,* on n'obéit de fait qu'à sa volonté libre, bien ou mal éclairée, bien ou mal intentionnée.

Les desseins de Dieu en effet *en eux-mêmes* nous sont inconnus, comme le mystère de la prédestination ; et ce n'est qu'en faisant ce que nous jugeons être pour nous personnellement le bien et le mieux, que nous nous conformons aux desseins cachés de Dieu.

D'où je tirais cette conclusion : que dans le choix de l'état religieux ou ecclésiastique, nous n'avions pas à examiner si nous avons la « vocation, » si le Bon Dieu nous « appelle » par je ne sais quelles impressions intimes, très sujettes à caution et qui, même surnaturelles, restent généralement imprécises quant au mode particulier d'atteindre la perfection, — mais que nous-mêmes nous devons nous déterminer et sortir de l'indécision par un acte délibéré de notre volonté, absolument libre dans son choix.

Sur ce, grand émoi, sous prétexte que cet enseignement déprécie la vocation ! Comme si le don plénier de soi fait de plein gré à Dieu par un libre choix de la volonté, était moins estimable que ce don vaguement commandé par ce qu'il est convenu d'appeler « la vocation, » c.-à-d. en définitive par des impressions...

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Votre doctrine n'est pas, au fond, inexacte, mais il semble que vous l'avez exposée en formule un peu exagérée, à en juger du moins par le bref exposé que vous nous en donnez. L'*Ami* a eu déjà l'occasion de s'expliquer sur la controverse récemment soulevée à propos de la vocation (*Ami*, 1921, p. 391). Inutile d'y revenir. Un rappel bref des principes qui dominent la question suffira.

Avant tout, écartons la *vocation externe* qui n'est pas en cause pour le moment. Vous savez qu'on désigne ainsi l'appel de l'Eglise par l'organe autorisé de ses représentants, Evêques, Supérieurs religieux. C'est la vocation juridique, canonique, externe enfin (le mot est bien choisi), par distinction d'avec l'autre, tout interne ou plutôt subjective, personnelle, dont on dit qu'elle est l'appel d'une âme, par la grâce, à la vie sacerdotale ou religieuse, et que le langage vulgaire nomme communément *la vocation* tout court. C'est de celle-là seule qu'il s'agit présentement.

Là-dessus deux questions : 1° Y a-t-il une vocation ? 2° En quoi consiste-t-elle ? Nous nous arrêterons peu à la première. Il est impossible, à notre avis, de ne pas la résoudre par l'affirmative, au moins dans la forme très générique et très vague où elle est proposée. Si minime qu'elle soit, il faut bien mettre quelque réalité dans ce mot « vocation » sous peine d'entrer dans un conflit sans issue avec toute la tradition ascétique, la théologie, le *sensus fidelium*, la pratique constante et le langage de l'Eglise, récemment encore consacré dans les canons « officiels » du *Code* de droit canonique. (Can. 1353, 1357). Impossible de proscrire ce mot-là, *vocation* (interne, privée, personnelle), de la langue catholique, et impossible de dire, de penser même, qu'il est vide de sens. De ce qu'il contient de réalité l'on peut discuter. Mais, ce qui est hors de doute, c'est qu'il contient une réalité, et donc que la vocation est chose réelle.

Admettons, pour donner satisfaction à tout le monde, que la vraie, complète, définitive vocation divine est celle qui se consomme dans l'appel externe de l'autorité ecclésiastique. Celle-là alors sera le fruit dont le germe aura été déposé et cultivé préalablement dans l'âme d'un enfant ou d'un adulte. Peu importent les mots, pourvu qu'on les définisse ! C'est ce germe, cette « préparation » surnaturelle de la grâce, que la langue populaire appelle vocation, et dont nous disons qu'il est impossible de n'y pas voir une *réalité,* sous peine d'entrer en contradiction flagrante avec l'enseignement de l'Eglise : « *Dent operam sacerdotes, præsertim parochi, ut pueros, qui indicia præbeant ecclesiasticæ vocationis, peculiaribus curis a sæculi contagiis arceant, ad pietatem informent, primis litterarum studiis imbuant divinæque in eis vocationis germen foveant.* » (Can. 1353).

Mais 2° en quoi consiste ce que nous appellerons désormais *la vocation* (subjective, interne, personnelle) au sens très large que nous venons de préciser ? Ecartons tout de suite deux réponses, deux opinions, manifestement exagérées, par excès et par défaut, dont l'une y met trop, et l'autre trop peu de cette spéciale réalité divine sans laquelle le mot reste creux, pur *flatus vocis,* inintelligible.

Sans aller jusqu'à réclamer les signes extraordinaires, miraculeux, qui ont, au cours de l'his-

toire, caractérisé certaines vocations célèbres, celle de S. Paul par exemple, les tenants de la première exagération ont une tendance très nette à accentuer l'intervention divine positive toute particulière dans ce qu'ils regardent comme un appel direct et formel à la vie religieuse, à l'état ecclésiastique. Ils prennent le mot « vocation » au sens littéral propre et la conçoivent comme le signe ou l'ensemble des signes qu'emploie le père, le maître, un homme quelconque pour « appeler » auprès de lui son enfant, son serviteur, son voisin.

Dans cet ordre d'idées, une fois admis ce concept initial rigoureux de l'*appel* divin, l'on s'est logiquement ingénié à préciser les indices caractéristiques de cet appel, et, quand on a cru les avoir trouvés il était logique de les tenir non seulement pour nécessaires, mais aussi pour obligatoires, au moins dans une certaine et large mesure, le refus de répondre à pareille invitation ne se concevant pas sans faute sérieuse contre la charité *(in Deum, in seipsum),* contre la « religion » peut-être, à coup sûr contre la vertu de prudence. D'où 1° élimination des sujets qui ne présentaient point les susdits indices d'*appel* divin, et 2° la vocation affirmée, et parfois opiniâtrément défendue, chez ceux que l'on considérait comme appelés (ayant la vocation), malgré des tares ou défectuosités qui déterminaient finalement les Supérieurs à les refuser.

Par réaction sans doute contre ces deux conséquences pratiques évidemment abusives, une autre école prétend, au contraire, qu'il n'y a de vocation théologiquement admissible que celle de l'Evêque qui ordonne ou du Supérieur qui reçoit et consacre la profession religieuse au nom de l'Eglise. D'après les défenseurs de cette négation radicale, Dieu (sauf cas exceptionnels) n'appelle personne au sacerdoce ou à l'état religieux. Là, comme ailleurs : *Reliquit hominem in manu consilii sui.* Le « goût » du sanctuaire ou du cloître, l'attrait de la vertu et en particulier de la chasteté, les ardeurs apostoliques, l'abandon de soi par sacrifice pour le salut des autres, etc., etc., sont sans aucun doute des grâces divines, qui jointes à certaines autres « idonéités » (intelligence, caractère, santé, piété, etc., etc.) peuvent constituer pour l'Evêque une raison d'appeler un sujet au sacerdoce ; jamais elles ne sont pour lui un ordre divin positif auquel il soit à priori obligé de déférer, pas plus qu'il n'a l'obligation d'attendre cet « ordre » prétendu, cette vocation préexistante *in subjecto,* pour motiver par ailleurs comme et quand bon lui semble son appel. Si donc l'Evêque refuse d'accepter un sujet qui se croit, qui se dit, et que son directeur estime *appelé,* il ne commet aucune faute spécifique contre la religion, aucun mépris d'un *ordre* divin inexistant. Et comme cet ordre, ce *verbum Dei,* n'existe pas non plus dans la conscience du sujet, celui-ci ne commet pas davantage la faute susdite s'il lui arrive, comme on dit à tort, de ne pas suivre ou de « perdre » sa vocation. Les théologiens d'ailleurs enseignent qu'on peut *per se* sans faute grave refuser de répondre à « sa vocation, » et qu'il n'y a donc pas lieu d'avoir du remords *tanquam de gravi* si on ne l'a pas suivie : ce qui suppose que l'appel direct, formel et impératif, de Dieu n'est pas en cause.

D'où cette première conclusion pratique : On peut très bien *tuta conscientia* entrer dans les ordres (et, pour ne plus le répéter, ce que nous disons de l'état ecclésiastique s'entend aussi de la vie religieuse) sans cet ensemble de « signes divins » soi-disant caractéristiques, sans cette vocation interne préalable que réclame la première opinion. A celui qui se prépare au sacerdoce et qui, faute d'entendre cette *voix* intérieure de l'appel divin, craint de n'avoir pas la vocation, on peut toujours répondre : « Mon ami, tranquillisez-vous ; si vous n'avez pas présentement la vocation, l'Evêque vous la donnera au jour de votre ordination. Vous ne pouvez pas l'avoir sans lui ; et vous ne pouvez pas ne pas l'avoir avec lui. »

Seconde conclusion pratique : Pour aiguiller un sujet sur la voie du sacerdoce, pour le préparer, l'appeler, point n'est besoin de constater chez lui à l'avance les signes de la vocation. Il est nécessaire seulement et il suffit qu'il présente des indices de « vocabilité » future, qu'il soit un jour *appelable* et non pas *hic et nunc appelé,* c'est-à-dire que l'on constate chez lui en germe au moins les dispositions et qualités que réclame la vie sacerdotale, cet ensemble de dispositions ou *idonéités* sur lesquelles l'Evêque aura plus tard à baser son jugement pour le déclarer apte à figurer dignement dans l'état ecclésiastique. A ce compte-là, sans doute, le recrutement des séminaires serait plus facile, parce que moins embarrassé de conditions gênantes, vagues, nullement nécessaires et toujours malaisées à constater.

Entre ces deux thèses, plus opposées en apparence qu'elles ne le sont, au moins dans la réalité pratique des choses, y a-t-il place pour une opinion moyenne ? Non. Mais, à notre avis, chacune d'elles est susceptible de tempéraments, de corrections, qui, en adoucissant ses aspérités, peut sensiblement la rapprocher de l'autre, et constituer, sinon une doctrine nouvelle, une formule doctrinale au moins qui retienne ce qu'il y a de solidement fondé dans les deux sentiments adverses, tout en restant conforme aux idées traditionnelles de l'Eglise en matière de vocation.

Nous dirions volontiers que la première opinion traduit en formules théoriques exagérées des faits par ailleurs certains, que la seconde perd un peu trop de vue, préoccupée qu'elle est avant tout de rigidité doctrinale.

Vocation est un terme équivoque. Personne ne songe assurément à l'entendre exactement dans le même sens, à en donner la même définition, suivant qu'on le rapporte à l'appel exprès et *direct* de l'Evêque ou à l'appel intérieur divin de la grâce. Celui-ci est une préparation vague, celui-là une parole précise ; dialogue dans le premier cas, monologue dans le second. Et quand nous disons « monologue, » nous n'entendons pas que Dieu

soit exclu du travail de préparation, loin de là ; mais il n'y intervient pas par mode de révélation, de communication personnelle directe et expresse, *a persona ad personam*. Il n'y a point ici de *verbum Dei* comme il y a *verbum Episcopi* dans l'ordination.

Il est d'usage assez courant dans la langue ascétique d'appeler révélation, communication, parole divine, toute manifestation de la grâce ou d'action providentielle dans le monde ; mais ce n'est point là, au sens propre du mot, révélation, ni parole de Dieu. Rigoureusement, donc, le terme « vocation » ne convient qu'à la *parole* épiscopale qui appelle, spécifiquement peut-on dire, un clerc au sous-diaconat, à la prêtrise. Là-dessus nous sommes d'accord avec les défenseurs de la seconde opinion : en précision théologique abstraite et subtile, ils ont raison.

Mais faut-il, pour autant, conclure qu'il n'y a pas dans le sujet une « préparation providentielle » corrélative à l'appel de l'Evêque, ne consistât-elle que dans le désir surnaturel du sujet qui *demande à être appelé ?* Car, enfin, l'Evêque ne l'ordonne pas malgré lui, quelque belles aptitudes qu'il révèle par ailleurs. Que fait-on de cette volonté de sacrifice plus ou moins longuement élaborée sous l'influence de la grâce, quand on nie la réalité de l'action providentielle qui prédispose, comme condition préliminaire indispensable, à la vocation finale ? Ce n'est pas là, si l'on y tient, *la vocation,* entendu ! C'est *de la vocation* tout de même, c'est une préparation antécédente très réelle, c'est tout au moins, par rapport à la vocation *in actu secundo,* ce qu'un scolastique appellerait correctement la vocabilité prochaine ou même la vocation *in actu primo*.

Il est un peu tard pour corriger la langue populaire, consacrée d'ailleurs par la tradition et l'autorité de l'Eglise. Au surplus, qu'importe la sonorité des mots ! Ils ne valent que par les idées qu'on y met. Point d'équivoque à craindre dans leur emploi si l'on prend soin d'en préciser la définition. On continuera donc de parler « vocation » chez les jeunes, et cela sans inconvénient aucun, à la condition, toutefois, de ne point forcer, ni théoriquement, ni surtout en pratique, la signification du mot, et de ne pas accentuer plus que ne le fait elle-même la discrète sollicitation de la Providence, le caractère de cette synthèse d'éléments de nature et de grâce qui n'est en définitive rien de moins qu'une prédisposition à l'état ecclésiastique ou religieux.

« Prédisposition » nous semble être le terme exact, au double point de vue de la doctrine et de la réalité des faits. Lorsqu'un enfant est adroit, curieux de mécanique, prompt à démolir ses jouets, sa montre, sa boîte à musique, etc., afin de savoir pourquoi et comment « ça marche, » désireux enfin, passionnément parfois, de s'adonner à cette sorte de « spécialité, » on dit qu'il a la « vocation d'horloger, » et ainsi de toutes les autres vocations profanes. Est-ce là l'appel formel d'une *voix* entendue ? Nullement ! C'est l'inclination, résultant d'un ensemble de tendances et de qualités subjectives qui constituent la « prédisposition » à l'état d'horloger.

Qu'on nous pardonne le terre-à-terre de la comparaison. C'est, toutes proportions gardées, et transposé dans l'ordre naturel, ce qui se passe dans le phénomène de la « vocation » à l'état clérical, à cette différence près qu'on peut être horloger sans prédispositions ni « vocation interne » aucune, alors que prédispositions et « vocation » sont requises pour le sacerdoce.

L'âme du prêtre qui pénètre dans la lumière de gloire les mystérieux secrets de l'action providentielle n'aura sans doute pas assez de l'éternité pour admirer et louer de façon adéquate les mille détails et délicatesses de vigilante assistance par lesquels la grâce l'a tout doucement, à son insu, fait entrer et maintenu dans la voie d'élection au bout de laquelle l'attendait l'appel officiel de l'Eglise. Dieu seul connaît bien et seul sait bien pratiquer l'art de préparer une volonté aux fins qu'il lui prédestine, sans toucher à son libre arbitre. Rien d'infiniment souple et variable comme les sollicitations du *sto ad ostium et pulso* de l'amour divin. Ses « appels » à l'apostolat et à la perfection chrétienne sont discrets. Il faut prêter une oreille docile pour les entendre. Ce sont des invitations, non des commandements sous peine de péché. Parfois même il n'y a dans le sujet ni appel ni invitation perçus comme tels au fond de la conscience, mais simplement cette préparation générale, naturelle et surnaturelle, inconsciente et en quelque sorte passive, qui est le terrain providentiel d'élection sur lequel germera un jour la fleur de la volonté de sacrifice, en attendant le fruit mûr de la *vocation* définitive de l'Eglise.

Pour revenir à la question posée, vous voyez, cher confrère, que si, d'un côté, il est imprudent d'insister trop sur les prétendus signes caractéristiques d'une vocation interne préexistante, il faut, d'autre part, se garder de nier la nécessité des indices particuliers où le directeur verra avec raison les *prédispositions* de nature et de grâce que réclame l'entrée dans la vie ecclésiastique ou religieuse. On ne devient pas prêtre comme on devient commis voyageur, par simple et pur caprice naturel de volonté subjective. Vous avez raison de protester contre les soi-disant signes précis et certains où une religion mal éclairée veut voir, combien arbitrairement ! des révélations personnelles de la parole de Dieu choisissant, marquant expressément une âme pour son service dans l'ordination ou la profession religieuse. Vous auriez tort de nier la nécessité de ces préparations providentielles spéciales par lesquelles la grâce prédispose à la vocation, qui sont pour le directeur de conscience comme pour l'Evêque appelant, des motifs, à la fois nécessaires et suffisants, de juger prudemment que le sujet est apte à vivre, avec honneur pour l'Eglise et profit de salut pour lui-même, dans le sacerdoce ou la profession religieuse, et, d'un mot

qui résume tout, qu'il *peut* prudemment être estimé *appelable*, tout comme il *peut* prudemment être *appelé* par son Evêque ou son Supérieur, dans l'acte d'autorité qui consacrera de façon authentique et définitive le fait de sa vocation.

Q. — L'homme, avant sa chute, avait sur les créatures des pouvoirs naturels et surnaturels. L'homme tomba, et la créature inférieure fut privée de ses qualités surnaturelles.

L'homme ayant été restauré dans la vie surnaturelle peut recouvrer, s'il sait profiter de la grâce, sa domination surnaturelle sur le monde matériel, soit par sa sainteté personnelle, soit moyennant les bénédictions rituelles des objets.

Peut-on dire que, par conséquent, la nature participe à la vie de la grâce, et souffre d'en être privée ? Est-ce là ce à quoi fait allusion S. Paul lorsqu'il parle des douleurs de la nature ? (Rom., VIII, 19-22).

R. — Posons immédiatement en principe que seules les créatures *raisonnables* peuvent participer à la vie de la grâce et de la gloire, c'est-à-dire à la vie surnaturelle. Le P. Terrien, examinant la question : « Si le rapport de fils adoptif à Dieu le Père est tellement propre aux êtres doués d'intelligence, qu'aucune autre créature au-dessous d'eux ne puisse en partager la gloire, » répond :

« Si incroyable que la chose doive paraître, il s'est trouvé des esprits subtils à l'excès, qui jadis admirent la possibilité d'une telle communication. Semblables opinions ne méritent que le silence... Qu'est-ce que la grâce ? Une participation de la nature propre de Dieu, et par conséquent un principe qui, déposé par Dieu dans l'âme des fils qu'il adopte, les rend aptes à posséder le céleste héritage. C'est donc un principe de *connaître* et d'*aimer*, puisque Dieu lui-même se possède par la connaissance et par l'amour... Par conséquent, la grâce qui serait dans toute autre substance qu'une substance spirituelle, tout aussi bien que l'héritier de Dieu qui ne serait pas un être raisonnable, sont l'un et l'autre un non-sens [1]. »

* * *

Mais cela ne signifie nullement que l'ordre du monde n'ait aucun rapport avec les différentes conditions de la nature humaine. Il existe très certainement une liaison, qui justifie, dans une certaine mesure, la thèse qu'exprime notre correspondant à l'aide de formules assez contestables. Ecoutons encore, sur ce point, le maître qu'est le P. Terrien :

« N'oublions pas que la création matérielle a sa raison finale, non pas en elle-même, ni dans les purs esprits, mais dans la créature à la fois raisonnable et corporelle, dans l'homme. L'univers fait pour l'homme, est en quelque sorte une partie de lui-même ; c'est comme le grand corps de l'humanité. Si Dieu, dans ses éternels conseils, n'avait décrété d'autre création que celle des natures angéliques, le monde des corps n'aurait jamais reçu l'existence : tant ses destinées sont intimement dépendantes de celles de la créature intelligente et sensible.

« Cette liaison paraît manifestement pour la terre, dès l'origine des siècles, et va s'affirmant à travers les âges. A l'homme créé de Dieu dans tout l'éclat de la justice, une terre que l'Ecriture appelle « un paradis de volupté. » Mais voici que l'homme se détourne de son Dieu. Tout aussitôt la malédiction divine s'appesantit sur cette même terre ; elle perd la forme de sa radieuse jeunesse ; sa fécondité des premiers jours s'épuise, et c'est à la sueur de son front que désormais l'homme en tirera sa nourriture (Gen., III, 17). Plus tard encore, toute chair ayant corrompu sa voie, la colère de Dieu promène des flots vengeurs sur la surface de notre globe, détruisant avec l'homme les plantes et les animaux créés pour le servir. Que de fois dans la vie du peuple de Dieu vit-on les éléments prendre parti pour ou contre lui, suivant qu'il était docile ou rebelle à la loi de Dieu qui l'avait spécialement fait sien !

« Mais, c'est à partir de l'avènement du Sauveur que se révèlera par des signes plus manifestes l'alliance entre le monde de la nature et l'humanité, considérée dans son Chef et dans ses membres. Sans doute, la Loi nouvelle est un code où le détachement des jouissances et des biens matériels revient presque à chaque ligne. Mais, s'il nous est défendu de livrer notre cœur aux attraits de la créature corporelle, si nous devons l'élever au-dessus du monde sensible, voyez pourtant combien l'ordre de la nature physique se mêle à notre vie, j'entends, même et surtout, à notre vie d'enfants de Dieu.

« Rappellerai-je ce que la nature a fait pour le Fils unique, quand il a daigné se revêtir de notre chair, et devenir le chef des prédestinés ? Elle est à sa naissance, le manifestant par des phénomènes lumineux qui conduisent les bergers et les mages à la crèche. Elle est au Calvaire, pour y porter à sa manière le deuil de son roi : la terre tremble, les rochers se fendent, le soleil se voile de ténèbres. Que de fois, durant les trois années de la vie publique du Sauveur, n'a-t-elle pas dérogé spontanément aux lois qui la régissent, pour concourir à ses desseins de miséricorde ? Ce qu'elle a été pour Jésus-Christ, elle le sera pour les fils d'adoption ; des volumes ne suffiraient pas à raconter les faits miraculeux, où nous voyons chacun des ordres de la création matérielle venir l'un après l'autre s'abaisser devant les hommes de Dieu, comme d'humbles serviteurs devant le représentant de leur maître. C'est la nature sensible qui sera, par les sacrements, l'instrument ordinaire de la sanctification des hommes ; c'est elle qui fournira la matière à leurs contemplations, à leurs sacrifices, à leurs immolations volontaires.

« Ainsi, partout et toujours, dans l'ordre de la grâce comme dans celui de la nature, je retrouve la création matérielle unie par des liens indissolubles aux destinées humaines. Aussi ne suis-je pas étonné de lire dans S. Paul (Rom., VIII, 19-22), que : « *La créature attend anxieusement la manifestation des enfants de Dieu. Soumise qu'elle est à la vanité, elle nourrit l'espérance d'être un jour, elle aussi, délivrée de l'assujettissement à la corruption actuelle, et de passer à la liberté des enfants de Dieu :* car, (ajoute l'apôtre), *nous savons que jusqu'à présent toutes les créatures gémissent et sont dans le travail de l'enfantement.* » — Ce n'est donc pas seulement le corps de l'homme, c'est le monde des êtres sensibles dans lequel nous vivons, qui doit être un jour purifié, transfiguré comme lui [1]... »

* * *

Il convient toutefois de justifier cette doctrine, tout d'abord en elle-même, ensuite en fonction du texte de S. Paul.

a) En elle-même. — Il est incontestable, comme l'écrit notre correspondant, que Dieu peut, dans l'état actuel de nature déchue, mais régénérée par la grâce, communiquer à l'homme quelque chose de sa puissance divine pour lui faire dominer la nature et en obtenir des effets plus conformes aux exigences de la vie surnaturelle. Mais cette communication de la puissance divine appartient à l'ordre surnaturel du miracle ou des sacrements et ne

[1] *La grâce et la gloire,* liv. V, c. 1 ; t. I, p. 290-292.

[1] *Op. cit.,* liv. X, c. 5 ; t. II, p. 297-299.

constitue nullement une loi de la nature elle-même. La transfiguration du monde où évolueront, après la résurrection, les corps glorifiés, ces « nouveaux cieux et cette terre nouvelle, où n'habitera que la justice » (II Pet., III, 13 ; cf. Apoc., XXI, 1), constitueront, au contraire, une loi de la nature. Mais cette loi nouvelle y sera introduite par une véritable transformation : « Le jugement final une fois achevé, écrit S. Thomas d'Aquin, la nature humaine sera totalement constituée dans *son terme*. Or, parce que toutes les choses corporelles ont été créées pour l'homme, il sera convenable qu'elles passent en un état qui soit en harmonie avec la condition faite aux hommes. Les hommes étant devenus incorruptibles, la créature matérielle elle-même ne sera plus sujette à la corruption. Plus de cataclysmes à redouter, plus de ces révolutions qui viendraient troubler ou bouleverser l'ordonnance du globe... » *(Contra Gentes,* lib. IV, c. 97). Et ailleurs : « Il est encore vrai, à parler strictement, que les êtres insensibles n'ont pas mérité cet excès de gloire. Mais il n'y a pas là de raison pour qu'elle leur soit refusée : car l'homme a mérité lui-même qu'elle fût conférée à tout l'univers, en tant qu'elle est un couronnement de sa gloire propre : tout comme un homme mérite de recevoir sur son vêtement des broderies plus riches, encore que le vêtement ne les ait lui-même aucunement méritées. » *(Suppl.,* q. XCI, a. 1, ad 5). Quant à savoir quelle sera précisément la loi nouvelle de la nature, loi conforme à l'état des élus glorifiés, nous l'ignorons : « Ne me demandez pas, écrit encore le P. Terrien (p. 302), quelles conditions nouvelles et quels changements la transformation finale doit amener dans l'état physique de notre globe..., je l'ignore. »

Mais, au commencement de l'humanité, l'état de justice originelle exigeait-il, dans la nature inférieure, des lois différentes de celles qui la régissent actuellement ? Notre correspondant semble l'admettre : « L'homme, avant sa chute, écrit-il, avait sur les créatures des pouvoirs naturels et surnaturels. L'homme tomba et *la créature inférieure fut privée de ses qualités surnaturelles.* » Nous ne pensons pas cependant qu'il faille reconnaître, dans la nature inférieure, des qualités « surnaturelles » (?) destinées à la mettre sous la domination de l'homme encore juste. La nature était, à ce moment-là, soumise aux mêmes lois qui la régissent encore aujourd'hui. Mais pour expliquer le pouvoir dont l'homme innocent était revêtu à son endroit, il suffit d'admettre, en Adam, les dons préternaturels de l'état de justice originelle et, à l'extérieur, quelques dispositions providentielles destinées à éloigner de nos premiers parents le péril des accidents possibles et des calamités d'ordre naturel. Tous les théologiens, à la suite de S. Thomas *(Sum. theol.,* Iª, q. XCVI-CI), rattachent à la science, au don d'immortalité, à l'intégrité primitive l'heureuse conséquence de l'impassibilité de fait, dont nos premiers parents étaient gratifiés. Par sa science, en effet, Adam pouvait prévoir bien des maux et éviter des imprudences ; l'immortalité excluait les maladies ; l'absence de concupiscence éloignait mille causes de douleur dans le corps comme dans l'âme ; et si quelque danger pouvait menacer l'homme du côté des éléments de la nature, Dieu y avait suffisamment pourvu en plaçant Adam et Eve en un lieu choisi, agréable, à l'abri des intempéries et des catastrophes, *le paradis terrestre*. Même en admettant, par impossible, que le paradis terrestre soit un pur symbole de l'état de félicité de nos premiers parents, il n'en resterait pas moins vrai que cet état de félicité dépendait d'une situation providentielle d'où le danger extérieur était exclu. « Ainsi, conclut le P. Pègues dans son *Commentaire littéral* (t. V, p. 159), l'homme, dans l'état d'innocence, n'aurait jamais souffert de rien. Son corps, il est vrai, n'était pas, naturellement, ni même en raison de l'âme qui l'informait, à l'abri de toute action étrangère qui aurait pu lui nuire ; mais, *par un don spécial de son état,* il aurait pu prévenir lui-même toute occasion fâcheuse de nature à le troubler ; ou, au besoin, *Dieu lui-même, par l'action de sa Providence, eût veillé à écarter de lui tout mal.* »

Deux points particuliers font difficulté, que S. Thomas a touchés dans la question XCVI, a. 1 et 2.

Le premier concerne la domination exercée par l'homme sur les animaux (Gen., I, 26). Le péché — et S. Thomas le reconnaît expressément (a. 1, ad 2) — n'a pas changé la nature des animaux. Mais ce qui a changé, c'est l'autorité que l'homme exerçait à leur endroit. L'instinct des animaux, avant le péché de l'homme, leur faisait sentir cette autorité, dont la puissance, sans doute, se manifestait dans toute l'attitude d'Adam : « C'est en vertu de cet instinct que les grues suivent leur chef et que les abeilles obéissent à leur reine. Et c'est ainsi que, dans l'état d'innocence, tous les animaux auraient d'eux-mêmes obéi à l'homme, comme le font maintenant certains animaux domestiques » (ad 4). Adam pécha, et perdit cette influence extérieure sur les animaux. L'ordre naturel de *sujétion* des animaux à l'homme ne fut pas détruit : la sujétion est naturelle et elle est demeurée après le péché. Mais l'*obéissance* instinctive disparut chez certains animaux, cette obéissance n'étant plus commandée par l'autorité correspondante chez l'homme. L'obéissance, qui était en raison des dons préternaturels accordés à Adam, dut disparaître avec ces dons [1].

Le second point concerne la domination de l'homme sur les créatures inanimées. Comment la concevoir ? S. Thomas, d'un mot, dissipe toute équivoque (a. 2) : c'était par mode, non de *commandement,* mais d'*usage,* « en utilisant leur concours (pour le bien), sans aucun obstacle. »

b) Faut-il dire que, dans le texte de l'épître aux Romains, S. Paul a en vue toute cette doctrine et que l'attente de la création tout entière concerne les cieux nouveaux et la terre nouvelle par lesquels

[1] Voir, sur cette distinction entre *sujétion* et *obéissance,* le commentaire du cardinal Cajétan sur cet art. 1 de la question 96.

elle participera à la gloire des élus ? — C'est l'interprétation de S. Thomas dans la *Somme contre les Gentils* (liv. IV, c. 97) et dans le *Commentaire* sur l'épître aux Romains (c. VIII, leçon 4, in fine) :

« Chrysostome et son école, Thomas (3e loco), écrit le P. Lagrange [1], pensent que la vanité et la corruption sont la loi du changement et de la mort. La créature y a été soumise au moment où l'homme a péché ; elle soupire après sa délivrance et, en effet, elle sera alors délivrée de la corruption et participera à la gloire des enfants de Dieu... Ce système s'appuie sur le sens des termes, surtout φθορά (N° 21), qui semble régler celui de ματαιότης, puisque les deux mots caractérisent la servitude de la créature ; il s'appuie aussi sur l'opinion très répandue chez les Juifs et fondée sur la Bible de la rénovation du monde sensible, des cieux nouveaux et de la terre nouvelle. (Is., LV, 17 ; Mt., XIX, 18 ; II Pet., III, 13 ; Apoc., XXI, 1, et, dans les apocalypses, Henoch, XLV, 4 ; IV Esdr., XIII, 26, 29 ; Baruch, XXXII, 6 ; LI et LII). A ces textes on joint ceux qui remontent à la chute et semblent dire que le monde sensible lui-même en a souffert. (Sap., I, 13, sq. ; IV Esdr., VII, 11, etc.). »

Mais une autre interprétation, celle du P. Cornely, qui s'appuie sur Tertullien, Clément d'Alexandrie et d'autres, simplifie la question. La nature a été asservie à des usages vains et profanes, *en tant que l'homme s'en sert pour le mal et l'associe ainsi à son péché*. Elle gémit de cet esclavage et soupire après le temps où elle atteindra son vrai but dans la société des enfants de Dieu. Voici comment le P. Prat reprend et expose cette opinion :

« Soumise malgré elle à la vanité, » selon l'expression de l'Apôtre, la nature matérielle est maintenant asservie à un maître qui la profane et la prostitue. S. Paul lui prête vie et sentiment ; il nous fait entendre ses plaintes ; il la décrit frémissante sous un joug abhorré et soupirant après la délivrance. Car elle sait que sa servitude prendra fin, que sa glorification est liée à la nôtre. Dieu lui en fit la promesse formelle quand il l'obligea pour un temps à servir des rebelles. Un mot d'une intraduisible énergie (ἀποκαραδοκία) nous la représente la tête dressée, le front tendu, l'œil ardemment fixé sur le terme encore lointain de son espérance. Ne cherchons toutefois dans cette hypotypose que ce que l'Apôtre a voulu y mettre. Il ne parle nulle part de rénovation physique de la nature. Les nouveaux cieux et la nouvelle terre, de quelque manière qu'on les entende, sont étrangers à son eschatologie. Il se fait seulement l'interprète des vœux de la création, certain que l'état violent où le péché l'a mise cessera au moment marqué pour notre transformation glorieuse [2]. »

Nous pouvons demander au P. Lagrange la critique de ces opinions, et notamment la mise au point de l'opinion des PP. Cornely et Prat. Voici ce qu'en écrit l'éminent dominicain (*op. cit.*, p. 205-206) :

« La difficulté est que φθορά du moins ne peut guère être pris dans le sens moral, et Paul ne parle pas de la subordination de la créature aux besoins de l'homme, mais de sa sujétion à la vanité. Le texte n'est donc pas favorable à Cornely dans le détail quant au sens des mots. De plus, si l'idée est très juste que la créature pourrait se plaindre d'être employée à des usages mauvais, peut-on dire que c'est le cas de *toute* la créature ? Est-ce parce que l'homme fait un mauvais usage d'un nombre très restreint de choses, que toute la créature gémit ? Est-ce là un concept commun et répandu ? On ne l'a trouvé nulle part ! Et pourtant Paul fait appel à une opinion tenue pour certaine parmi les chrétiens ; cette opinion, très courante en effet, d'après ce que nous savons, chez les Juifs, c'est que la nature elle-même sera renouvelée, transformée, embellie, participant à sa manière à la gloire des enfants de Dieu.

« Aussi bien, le P. Cornely n'y voit pas de difficulté quand il s'agit de l'avenir. Ce qui lui répugne, c'est d'attribuer à Paul une erreur dans l'ordre naturel. A-t-il donc vraiment pensé que les objets matériels inanimés, les plantes, les animaux n'étaient pas sujets à la mort avant le péché d'Adam ? que la corruption et le changement, règle de tout le Cosmos, n'ont commencé qu'alors ? que les créatures en souffrent et veulent être délivrées de cette loi qui est évidemment d'après nos savants la loi de leur nature ?

« C'est en effet la conclusion que les exégètes rationalistes tirent plus ou moins nettement du texte de l'Apôtre, sans tenir compte de ce fait que sa pensée est purement religieuse. Il prend les choses non pas comme elles sont en elles-mêmes, mais comme elles sont représentées dans l'Ecriture. Il lui paraît que, depuis la chute de l'homme, les choses, même dans l'ordre sensible, ne vont pas comme elles devraient aller. Pourquoi l'homme a-t-il à lutter contre les épines ? pourquoi doit-il manger son pain à la sueur de son front ? Tout pourrait aller mieux. Il y a comme une puissance de mort qui assujétit la créature. Et l'on ne voit pas pourquoi Paul n'aurait pas pensé au corps humain lui-même ? Euthymius dit que la créature sera délivrée de la corruption quand le corps humain deviendra incorruptible. Il ne s'agit point des lois constitutives de chaque être, mais de l'ensemble de la nature qui n'est pas ce qu'elle eût été sans cette malédiction qui pèse sur elle à cause de l'homme, et que Paul nomme l'esclavage de la corruption. Il y a cela de vrai dans le système de Cornely que les conditions de la créature ne sont jamais envisagées en elles-mêmes, mais seulement dans leurs relations avec l'homme. Le sujet ne comporte aucune affirmation de l'ordre scientifique, mais seulement une association morale de la nature aux destinées de l'homme. Elle entre dans l'ordre moral. Pour exprimer sa conception de l'harmonie du Cosmos, Pythagore disait qu'il entendait les sons rendus par les sphères former une harmonie. Pour exprimer au contraire que rien n'est dans l'ordre tant que l'homme est sous le domaine du péché, Paul entend les gémissements et les cris de douleur de la créature qui voudrait faire partie d'un monde meilleur. C'est une conception morale du monde qui fait abstraction de ses éléments physiques. Les Manichéens avaient tort d'en tirer des conclusions sur la vie sensible des plantes et des êtres inanimés ; on aurait tort de la déclarer contraire à l'analyse scientifique. La création, solidarisée avec l'homme, comme toutes les générations avec Adam, est sous le signe de la corruption. Sans aller jusqu'aux précisions du P. Cornely, on doit noter que la métaphore de la soumission, de l'esclavage, de la liberté, est plutôt de l'ordre des actes que de celui de la nature. La créature ne se plaint pas de ce qu'elle est de telle sorte, composée d'éléments qui doivent un jour se dissocier, mais de ce qu'elle n'est pas libre de ses mouvements ; elle est gênée par la malédiction de la mort ; elle ne demande pas l'incorruptibilité qui ne peut être le partage de la chair tant qu'elle n'est pas animée par l'esprit, mais la liberté. Du texte de Paul on ne peut même pas conclure qu'elle sera en elle-même changée. On dirait presque qu'il lui suffira que ce changemsnt s'opère dans l'homme. C'est un point qu'il faut noter soigneusement. On a le droit, on est même obligé de dire que Paul renvoie à une notion connue. Mais elle pouvait être comprise de bien des manières, depuis le millénarisme le plus crasse jusqu'aux idées très spirituelles. Paul ne fixe aucune précision à propos de l'avenir. »

[1] *Epître aux Romains*, p. 201.
[2] *La Théologie de S. Paul*, Paris, 1908, p. 330.

Q. — 1° Le Rituel romain (Tit. IV, *De communione infirmorum*, cap. 4, n. 24) dit : « Sacerdos, *prædictis precibus recitatis*, eum manu benedicit. » Faut-il comprendre dans ces prières celles du n. 21, dans le cas du n. 24 où le prêtre n'a pris qu'une hostie pour communier le malade ? J'ai entendu dire *Oui* par les uns, et *Non* par d'autres.

2° Malgré ce qui est dit au canon 859, § 2, pouvons-nous continuer à jouir de l'Indult de la S. C. de la Propagande du 12 sept. 1645 (*Collectanea*, édit. Hong-Kong, n. 590) ainsi libellé :

« Sinenses obligari quoad sacram communionem semel in anno sumendam ; quo vero ad executionem tempore statuto, hoc est in Paschate, id esse intelligendum, nisi *legitimum* adsit impedimentum, aut grave periculum immineat. Curandum tamen ut, *infra duos vel tres menses*, ante vel post, Paschati proximos, quatenus sine discrimine fierit possit, sin minus *alio quovis tempore* infra decursum unius anni a Paschate inchoandi, omnino communicent. »

Cet Indult n'a pas été révoqué, que je sache. Toutefois, avant la réforme du Droit canon, dans les facultés concédées à notre Vicaire apostolique il y avait celle-ci (qu'il n'avait pas d'ailleurs demandée, parce que sans doute il pensait que l'indult de 1645 persévérait) : « Permittendi ut præcepto Paschali christifideles satisfacere possint a Feria IV cinerum ad Festum SS. Apostolorum Petri et Pauli inclusive. »

Les nouvelles facultés concédées en 1920 se taisent sur le temps de la communion pascale.

R. — Ad 1. Si vous aviez lu attentivement le n. 24, vous y auriez vu que lorsque le prêtre n'a porté que la seule hostie dont il a communié le malade, dans les circonstances où le Rituel le permet, il peut retourner directement chez lui, comme tous ceux qui l'ont accompagné, sans être tenu de se rendre à l'église. Il n'a donc pas à y réciter les prières indiquées au n. 21, prières qui ne sont prescrites que pour le cas où il reste dans la custode d'autres hosties, une au moins, et où le Saint-Sacrement est reporté à l'église. Tout ce qui est indiqué dans le Rituel, du n. 21 au n. 24 exclusivement, se rapporte manifestement à ce cas, comme le dit *propriis terminis* la rubrique du n. 21.

Si donc aucune hostie ne reste, le prêtre doit ne tenir aucun compte des trois nos 21, 22, 23, qui ne se rapportent qu'au cas où il doit reporter à l'église les hosties qui restent. Mais, après avoir récité la prière qui est indiquée au n. 19, et qui doit être dite après qu'il a fait prendre l'ablution au malade, il bénit celui-ci de la main en employant la formule ordinaire : *Benedictio Dei omnipotentis*, et il se retire sans rien ajouter, comme l'indique le n. 24 : *tunc ea infirmo administrata, sacerdos prædictis precibus recitatis* (celles évidemment qui précèdent la bénédiction), *eum manu benedicit*, alors que s'il y avait des hosties dans la custode, c'est avec le Saint-Sacrement qu'il devrait bénir le moribond, sans rien dire.

Ad II. Le canon 859 § 2, qui détermine le temps dans lequel les fidèles doivent régulièrement accomplir le précepte pascal, n'a rien à voir avec ce que vous appelez l'*indult* de la S. C. de la Propagande du 12 sept. 1645 (*Collect. P. F.*, n. 114), et qui n'est qu'une simple réponse indiquant ce qui doit être fait, lorsque le précepte, pour un motif légitime, n'a pu être accompli en temps utile.

C'est pour cela qu'il y est dit : de faire en sorte, *si cela se peut*, que le précepte soit accompli dans les deux ou trois mois qui précèdent ou suivent la fête de Pâques, et si cela ne se peut, dans le cours de l'année.

C'est la même réponse que donnent toutes les théologies morales pour ceux qui prévoient qu'ils ne pourront communier au temps pascal ou qui, en fait, sont légitimement empêchés de le faire à la date voulue.

Nul doute que vous puissiez suivre ces indications, malgré le contenu du canon 859 § 2, qui ne vise que ce qui doit être fait normalement, c'est-à-dire quand rien n'y met obstacle, mais qui n'exclut nullement les cas d'*impossibilité morale* dont parle la réponse de 1645 et que prévoient aussi les théologiens. C'est pour cela que les nouvelles *Facultés* ne disent rien à ce sujet, parce que soit le canon 859 § 2, soit la doctrine des théologiens permettent de résoudre commodément tous les cas qui se présentent.

Q. — Les Moralistes semblent tous admettre comme un *axiome* que « valet quidem Officium pro Officio, » — « non autem Hora pro Hora. » (Prümmer, t. II, n° 370). Raison ? — « Jam enim forma Officii est notabiliter mutata. »

En pensant en particulier à tant de prêtres dont, plus que jamais, les instants et les forces sont dévorés, ne verriez-vous pas un véritable intérêt à regarder d'un peu près ce prétendu axiome ?

Et puis, voici contre lui une seconde raison, celle-là directe, fondamentale et... piquante. Elle m'est fournie, sans chercher plus loin, par le même Prümmer, lignes immédiatement suivantes. Dans le cas de l'erreur non plus sur *une Heure*, mais sur *tout* l'Office, Prümmer adopte, contre S. Alphonse, Noldin, Lehmkuhl, etc., la sentence de la double récitation du *même* Saint ou Office. *Pourquoi ?* « quia privatio honoris quam sanctus [omissus] sic patitur, est *tellement* petite, » insignifiante, Monsieur ! Je suis tout à fait de cet avis, mais, vous le voyez, je le retourne, Dieu me pardonne, contre une sentence, dont je demande la révision.

R. — Vous confondez deux questions bien différentes : 1° Pourquoi l'axiome *officium pro officio* ne s'applique-t-il pas à l'équivalence des *heures* entre elles (de même longueur, on le suppose), *hora pro hora ?* 2° Quand par erreur on a récité un *office* pour un autre, v. g. le samedi l'office du dimanche, au lieu du saint qui « tombe ce jour-là, » faut-il le lendemain répéter l'office du dimanche ou fêter le saint omis la veille ? La seconde question n'a rien à voir avec la première, et c'est à tort que pour l'une vous faites état d'un argument qui est propre à l'autre.

La récitation du bréviaire ne consiste pas dans la prononciation d'une certaine quantité de syllabes. L'office est un composé de plusieurs parties dont chacune a, pour ainsi dire, son autonomie, sa spéciale raison d'être.

Quand l'on compare un office entier avec un autre, il y a équivalence admissible, l'un et l'autre, bien que matériellement différents, présentant néanmoins l'ensemble intégral de toutes les parties

requises. Pour soulever un poids, Pierre vaut Paul, s'ils sont à peu près de la même force.

Mais tout autre est la comparaison de deux parties de l'office qui ont des caractéristiques propres, et alors, il n'y a pas plus de substitution équivalente possible, v. g. entre Prime et Complies, qu'entre un bras et une oreille chez le même homme pour soulever un poids donné.

Chaque Heure, au double point de vue de la tradition conventuelle et de la liturgie, constitue, en tant que telle, un élément à part et *essentiel* de l'office divin. C'est tout ce que veulent dire nos théologiens quand à ce propos ils emploient le mot *forma*, dont le sens exact paraît vous avoir échappé.

L'essence ou « forme » de l'office est respectée lorsqu'il y a *officium pro officio ;* elle ne l'est plus si l'on remplace entre elles des parties, des « pièces » qui à priori, par définition, ne sont pas interchangeables. D'où la fausseté de la formule qui a vos sympathies : *hora pro hora.*

La seconde question vise un tout autre problème. Deux opinions : l'une affirme qu'on doit reprendre une seconde fois l'office déjà récité trop tôt par erreur, et ne plus s'occuper de celui qui a été omis ; l'autre veut que l'on corrige la première erreur par une seconde, en récitant par exemple le dimanche (qu'on passe alors sous silence) l'office du saint qu'on devait célébrer la veille, ce qui fait deux incorrections liturgiques au lieu d'une.

Les partisans de ce dernier sentiment s'appuient sur cette considération que le saint « omis » retrouve ainsi l'honneur dont l'avait frustré la première erreur : à quoi répond Prümmer, au nom des autres, que la privation de cet honneur cultuel est vraiment chose de minime importance en comparaison de l'ordre liturgique normal du calendrier ecclésiastique.

Pour le dire en passant, nous sommes de cet avis, et, pour le renforcer, nous ajoutons que si v. g. un vendredi, qui est en réalité vigile d'apôtre, l'on récite l'office du dimanche, aucun liturgiste n'admettra qu'on répare cette erreur en faisant, le dimanche venu, l'office de la vigile oubliée. L'argument invoqué prouve trop... et donc prouve mal. L'apôtre restera privé de la « gloire accidentelle » de sa vigile. Mieux vaut cela que de réciter un office de vigile le dimanche.

Là-dessus vous risquez une plaisanterie, pas piquante du tout, que vous allez maintenant trouver un peu fade, si vous avez du goût. Vous pensez jouer un bon tour à Prümmer, qui admet comme tous les théologiens la règle *Officium pro officio,* en argumentant ainsi : — Si, d'après vous, la *privatio honoris quam sanctus omissus patitur* dans le cas de l'office entier, est tellement petite, « insignifiante, Monsieur ! » elle doit l'être à fortiori davantage encore, insignifiante et négligeable, quand il s'agit d'une partie de l'office, du remplacement d'une petite heure par une autre ; et alors *hora pro hora,* tout comme *officium pro officio.*

Prümmer vous répondrait tout simplement : « Vos bésicles sont d'un numéro trop faible, passez chez l'opticien ; après quoi, en relisant mon texte, vous constaterez que, sur ce point des « heures, » 1° je ne souffle pas mot de la gloire des saints, dont vous parlez ; et 2° je donne une raison dont vous ne parlez pas, ou que vous n'avez pas comprise, à savoir, que les heures sont parties constitutives de la forme substantielle de l'office, et à cause de cela non interchangeables, et ceci n'est pas une idée à moi, mais l'enseignement commun de tous les théologiens moralistes. Vous raisonnez donc dans le vide et la contradiction que vous me prêtez n'est que dans votre esprit. »

D'autre part, cher confrère, votre compassion pour les pauvres prêtres absorbés dans les tracas et fatigues du ministère procède d'un bon naturel. Mais le « bon naturel » ne suffit pas à tout, et la meilleure volonté du monde ne peut changer l'essence des choses. Mieux vaut ne pas assister à la messe le dimanche, ne pas célébrer le saint sacrifice, ne pas administrer un sacrement, etc., etc., que de remplacer ces actions sacrées par des équivalences, qui ne sont en réalité ni une assistance dominicale, ni une célébration de messe, ni une administration de sacrement, dans les conditions formelles positives que réclament la théologie, la liturgie, la volonté disciplinaire de l'Eglise.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Mgr Landrieux. **Autour de la Foi.** In-18 de 96 p., 2 f. 50. — **Formation chrétienne de l'Ame.** *IIe Série,* par P. Boumard. In-12 de 260 p., 5 f. — Paris, Lethielleux.

I. — L'évêque de Dijon recueille ici des pages qu'il a rédigées jadis pour ses paroissiens de la cathédrale de Reims, sous deux titres : 1° Autour de la foi, 2° A propos de liberté.

Sur la liberté, il rappelle qu'elle est une réalité d'abord (ceci conire le déterminisme), qui entraîne notre responsabilité, mais ensuite qu'elle n'est pas l'indépendance, qu'elle n'est pas l'exemption de la loi, que la loi est la règle nécessaire de la liberté, que l'homme libre demeure toujours soumis à un Maître souverain et à tous ceux à qui ce Maître délègue son autorité.

Autour de la foi : il y a ceux qui ne croient pas et ne souffrent plus de ne pas croire, — ceux ensuite qui souffrent de ne plus croire ou de ne pas croire encore, qui cherchent, — mais aussi et enfin ceux qui souffrent en croyant. C'est sur ceux-ci que Mgr L. concentre toute l'attention de son lecteur, — sur *l'épreuve du fidèle dans la foi.*

La quiétude dans la foi, la paisible possession de la foi est une grâce qui n'est pas donnée à tous, qui est le plus souvent la récompense d'une très haute vertu ou l'effet d'une très grande pureté. C'est un régime de faveur plutôt rare : d'ordinaire l'acte de foi est laborieux.

Il est laborieux, même indépendamment de toute négligence de notre part. Car il est clair que, si vous avez négligé d'entretenir, de fortifier, d'éclairer, de développer le mince bagage d'instruction religieuse de votre première éducation ; si vous avez négligé d'assurer à votre foi son régime (car, fonction de la vie

surnaturelle, la foi a, comme toute fonction vitale, son régime, son hygiène : il y a des choses qui lui conviennent et dont elle ne saurait se passer, il y en a d'autres qui lui sont contraires et dont elle ne saurait s'accommoder) ; si vous avez négligé la prière (car la foi est un don de Dieu, qui veut être demandé) : — il est clair qu'en ces divers cas vous n'avez pas à vous étonner de la sentir décliner et péricliter.

Mais, à qui n'a pas à se reprocher de ces négligences, pourquoi l'acte de foi, à certains jours, semble-t-il laborieux, douloureux ? pourquoi cette souffrance ?

Il ne faut pas dire que c'est l'objet de la foi qui est inintelligible. L'objet de la foi, c'est le mystère ; le mystère, c'est Dieu. Dieu n'est pas inintelligible ; il est incompréhensible, dit le Concile du Vatican, et cela devrait nous sembler tout simple : quelle proportion y a-t-il de nous à Dieu, de nous à certaines intensités lumineuses, de nous à l'homme même : « Qui connaît le mystère de l'homme ? » dit S. Paul. S'il y a mystère d'homme à homme (et un mystère douloureux souvent), comment n'y en aurait-il pas d'homme à Dieu ? Nous ne savons qu'à moitié, par lambeaux, *ex parte cognoscimus*... Il nous arrive de perdre pied, même dans l'ordre des connaissances naturelles ; et nous nous étonnerions d'être sujets à la même infirmité dans l'ordre surnaturel... ? La foi nous ouvre un monde nouveau, inaccessible à la raison : la raison s'y sent dépaysée, désorientée, elle se met en travers, il y a résistance instinctive... La foi est un télescope surnaturel qui élargit vos horizons : ne soyez pas comme le paysan obtus qui, quand on lui parle des merveilles du monde sidéral, hoche la tête : « Oh ! qu'en savent-ils ? » Installez-vous au télescope que Dieu vous présente :

« Plus vous vous familiariserez avec la doctrine, plus vous approfondirez les choses de l'ordre surnaturel, plus vous scruterez, plus vous explorerez, avec ce merveilleux télescope de la foi, le monde de la révélation, plus vous vous y attarderez, dans l'étude, dans le recueillement, dans la prière, — plus aussi vous en sentirez, en même temps que l'ampleur, la magnificence, la sublimité et l'insondable profondeur, l'unité, la cohésion, la divine harmonie. »

J'espère que ces quelques lignes suffiront à dire à nos confrères la richesse doctrinale et psychologique de ces pages et quel trésor ils y trouveront pour multiplier les clartés « autour de la foi » dans l'âme de leurs fidèles.

II. — Nos lecteurs connaissent le dessein et le plan de M. Boumard : voir ce qui a été dit de la Ire Série, *Ami,* p. 431. La IIe Série traite 1° de la *prière,* en 28 méditations : ses qualités, ses divines promesses, ses modes, ses formes et ses formules ; 2° des *défauts* et 3° des *vertus,* une vingtaine de méditations pour chacune de ces deux séries : connaître ses défauts, les corriger, s'attaquer à la racine, les principaux défauts de l'enfance et de l'adolescence, surtout les défauts de caractère : caractères inattentifs, sans souplesse, mal élevés, sans volonté, peu charitables, vindicatifs, l'orgueil et ses fils, etc. ; vertus 1° théologales (protégeons notre foi, professons notre foi) et 2° morales. On ne saurait désirer, pour nos Catéchismes de Ire Communion et de Persévérance, rien de plus clair, de plus méthodique, de mieux divisé, de plus solide en sa concision. Ce sont pages qu'il suffit d'ouvrir pour tout de suite voir surgir en son esprit l'idée de ce qu'il faut dire.

La divine Eucharistie. *Théologie spéculative et ascétique,* par A. Milet, chanoine de Laval, Supérieur des Bénédictines de Craon. In-12 de 478 p., 10 f. — **Le Culte du Saint-Sacrement.** *Etude historique,* par le chanoine Cordonnier. In-12 de XIV-304 p., 7 f. — Paris, Lethielleux.

I. — Le livre de M. Milet est le fruit de trente ans d'études. C'est une étude complète du mystère eucharistique et des diverses formes de dévotion à l'Eucharistie. Etude spéculative, comme l'indique le titre, mais d'où l'on a exclu certaines discussions théologiques de pure spéculation. Etude écrite dans une langue délibérément simple : la chaleur ici ne se produit point en éclats de voix, mais n'en est que plus sûrement pénétrante.

Après quelques notions préliminaires sur les noms, les prophéties, les figures de l'Eucharistie, l'auteur aborde, en IV livres : 1° *le Mystère eucharistique* (convenances de l'Eucharistie ; preuves et mode de la présence réelle) ; — 2° *le Sacrifice de la Messe,* son essence, ses fins et effets, ses fruits, sa liturgie, conditions et méthodes pour l'entendre, le Sacerdoce catholique ; — 3° *la Communion,* son historique, son obligation, ses effets, dispositions requises, l'action de grâces, le Saint Viatique, la Communion spirituelle, la Communion pour les défunts (six motifs pour lesquels elle leur peut profiter), la Communion sacrilège, où l'auteur garde une mesure aussi sage qu'elle est rare : la Communion sacrilège est assurément un péché très grave en soi et vraiment effrayant dans ses conséquences, mais elle n'est pas le plus horrible des crimes : la présenter comme un péché presque irrémissible, dit-il, ce serait risquer de pousser les âmes au découragement et même au désespoir. Il est faux absolument d'établir, entre la Communion sacrilège et le profanateur qui jette les Saintes Espèces sur un fumier, une comparaison que l'on veut faire écrasante pour le premier, sous prétexte qu'un cœur en péché mortel est un cloaque tout autrement infect que tous les fumiers du monde. Evidemment ; mais vous pourriez en dire autant du cœur qui s'approche de la Sainte Table souillé d'un péché véniel qu'il n'a point effacé et ne veut point effacer par la contrition : le péché véniel est une souillure d'un tout autre ordre que toutes les horreurs physiques ; — 4° *la Sainte Réserve :* Visite au Saint-Sacrement ; Exposition (où l'auteur commence par établir sagement, — et ce n'est point inutile, — la prééminence de la Messe et de l'Office canonial sur l'Exposition : la prière liturgique, dit le cardinal Pie, a une valeur, une vertu toute spéciale qui n'est inférieure qu'à celle du Saint Sacrifice), la Réparation, ses motifs, ses qualités, ses conditions, ses bienfaits (la Réparation eucharistique en particulier). En appendice, Jésus-Hostie Modèle le plus parfait des trois vertus qui sont l'objet des vœux de religion.

P. 50, au lieu de Feller, nom du célèbre jésuite historien, on a imprimé Ferrer : ce n'est qu'une erreur de typographe, mais ce nom de Ferrer sonne si mal ! — P. 463, lire Gihr (et non Ghyr), Vaubert (et non Vanbert), etc. La bibliographie d'ailleurs est assez faiblement dressée : on y voudrait quelque précision : p. e, on se contente d'imprimer : « Bossuet, ses œuvres ; sainte Thérèse, ses œuvres ; S. Alphonse, ses œuvres ; Donoso Cortès, ses œuvres ; S. Jean Chrysostome, Sermons ; Monsabré, Conférences ; Cardinal Billot, Théologie ; Corneille La Pierre, Commentaires de la Sainte Ecriture, » etc. — P. 210, on nous parle de « la Bienheureuse Jeanne d'Arc » : le livre n'a été mis pourtant en vente qu'en 1924, et l'Imprimatur est d'octobre 1922, alors que Jeanne d'Arc était canonisée depuis plus de deux ans.

II. — C'est au côté historique surtout que s'attache M. Cordonnier. Mais tous nos lecteurs savent qu'il est missionnaire apostolique et prédicateur dévoré de zèle ; et l'on peut être sûr que chez lui la science, même historique, n'omettra jamais de se tourner à aimer, comme le veut Bossuet.

Comment l'humanité s'est-elle comportée à l'égard du bienfait eucharistique ? Voilà le point précis qui a fait l'objet de ses recherches.

A la première annonce du mystère eucharistique, dans la synagogue de Capharnaüm, beaucoup se sont insurgés et ont tourné le dos au Maître ; mais d'autres aussi sont restés fidèles. L'Eucharistie, tout le long

des siècles, a trouvé et trouvera des incrédules, comme à Capharnaüm ; et ce n'est pas de ceux-là qu'on s'occupe dans ce livre. Mais les autres, les fidèles, comment se sont manifestés leur foi, leur amour, leur dévotion ?

M. Cordonnier aborde successivement l'étude du premier âge de l'Eglise, les premières prescriptions relatives au divin Sacrifice et aux Agapes, la Messe et la Communion, « seul culte rendu pendant les premiers siècles au Saint-Sacrement, » règlements ecclésiastiques touchant l'usage de la Communion, le langage eucharistique des premiers siècles, la grande transformation du XIIIe siècle et l'organisation des témoignages extérieurs et solennels d'adoration, l'institution de la Fête du Saint-Sacrement, l'architecture religieuse : « Autant le style roman se préoccupait de la Croix qu'il voulait représenter, autant le style ogival a le souci du Tabernacle, qu'il prétend honorer » (p. 127) ; la dévotion à la Sainte Réserve, conservée d'abord dans des Tabernacles mobiles, portatifs, armoires, colombes, coffrets de bois ou de métal : « Ce ne fut qu'au XVe siècle que ce réceptacle de la Sainte Eucharistie se dressa d'une manière permanente au milieu même de l'autel » (p. 138) ; Exposition, adoration, procession ; Congrégations eucharistiques, fondées en vue de l'Adoration perpétuelle, la première en date vers la fin du XIVe siècle (la branche bénédictine des *Moines Blancs du Corps du Christ*), suivie de nombre d'autres, à dater de la fin du XVIe siècle et surtout aux siècles suivants, XVIIe, XVIIIe, XIXe ; le culte de Réparation ; les Confréries du Saint-Sacrement ; la Communion ; la Visite au Saint-Sacrement ; les Congrès Eucharistiques ; la dévotion au Cœur eucharistique.

Ce n'est pas en un volume que l'on peut épuiser tant de questions qui ont fait l'objet de tant de recherches érudites au cours du XIXe siècle. M. Cordonnier n'a pu que glaner, sur chacune, quelques traits révélateurs, significatifs, généralement bien choisis, toujours édifiants. Il a de fort bonnes pages sur les Décrets de Pie X touchant la Communion fréquente et la Communion des enfants ; mais c'est sur ce sujet même que l'exposé historique nous a semblé le moins nourri : comment a-t-il, dans sa bibliographie, négligé de mentionner le magistral travail de M. Andrieux, *La Première Communion, histoire et discipline, textes et documents, des origines au XXe siècle ?* Mais, encore une fois, M. Cordonnier ne pouvait tout dire ; et, étant donné qu'il ne disposait que de 300 pages, tout le monde sera émerveillé des richesses qu'il a fait tenir sous un si mince volume. Et nos confrères du saint ministère feront ici ample moisson de traits dont ils seront heureux de nourrir et d'agrémenter leurs instructions et catéchismes.

UNE VIE DE CITÉ. **Paris de sa naissance à nos jours.** T. I : *La jeunesse : des origines aux temps modernes*, par Marcel Poète. — Un vol. gr. in-8 de XXXI-626 p., 35 f. — Paris, A. Picard.

Il fut un temps où, sur les terres qui verront plus tard apparaître le Louvre et les Champs-Elysées, les mammouths trottinaient parmi des forêts équatoriales. Les éléphants, les rhinocéros, les hippopotames hantaient les espaces vierges. Vierges pas longtemps : dans ce site de Paris, les mêmes couches du sol qui nous ont livré des restes de mammouth nous ont fourni des spécimens de la plus ancienne industrie humaine : celle dite de la pierre taillée.

Plus anciennement encore, le calcaire lacustre de Beauce s'étendait jusque sur l'emplacement de Paris et bien plus au Nord, et la Seine y coulait à une altitude de 100 mètres (supérieure de près de 70 mètres à l'altitude de son cours actuel), avant qu'elle eût réalisé l'œuvre progressive de dénudation, d'approfondissement et d'alluvionnement qui a formé la dépression encadrée de hauteurs où la ville a pris place.

Plus anciennement toujours, il n'y avait pas de Seine du tout : le bassin parisien, encadré entre l'Ardenne, les Vosges, le Morvan, le Massif Central et le Massif Armoricain, restes très émoussés, ces massifs, du vaste ensemble montagneux surgi vers la fin de l'ère primaire et allant de la Bohême à l'Angleterre (pas encore île alors) et au Midi de la France, — le bassin parisien, à l'ère tertiaire, ressemble à une plage immense que la mer venue du Nord envahit et abandonne tour à tour, laissant des lagunes, des lacs d'eau douce, des dépôts de matières, l'argile plastique que l'on rencontre notamment dans les XVe et XVIe arrondissements et en banlieue de Vanves et Issy, le calcaire grossier qui couvre une grande partie de la rive gauche et certains points de la rive droite, les sables dits de Beauchamp qui affleurent en un large demi-cercle au-dessus de la ligne de nos grands boulevards, le gypse de Montmartre, des Buttes-Chaumont, les couches marneuses qui se superposent au gypse, etc., etc.

Plus anciennement enfin... Mais les savants ne remonteront jamais jusqu'à l'*In principio* de Moïse...

Evocations grandioses, qui prennent les premiers chapitres de M. Poète et qui sous sa plume, sans cesser jamais d'être d'une précision scientifique impeccable, sont frémissantes de vie, la vie de l'homme primitif, l'homme du silex, l'homme de la pierre polie ensuite, l'homme des animaux domestiques, l'homme agricole et organisé en société...

Au IIIe siècle avant J.-C., une agglomération nous apparaît dans la future île de la Cité : c'est Lutèce, vieil *oppidum* gaulois, place forte de la tribu des *Parisii*. La rive droite n'est alors qu'un vaste marais (le terrain restera longtemps marécageux, témoin le nom même du quartier du Marais), la Seine ayant renoncé depuis peu de temps à l'ancien lit que jalonnent à peu près aujourd'hui les grands boulevards et l'avenue Montaigne.

Puis l'époque gallo-romaine voit croître sur la rive gauche, sur les pentes de la montagne Ste-Geneviève, une ville qui, grâce à sa situation géographique (à l'intersection de la voie fluviale et d'une grande route romaine orientée nord-sud, dont les rues St-Jacques et St-Martin marquent exactement aujourd'hui le tracé), prend vite une réelle importance : c'est la ville romaine de la peuplade des *Parisii*, peuplade qui n'a pas obtenu la faveur de devenir, comme les Eduens à Autun, les Lingons à Langres, les Rèmes à Reims, une cité fédérée (ce qui constituait la condition la plus favorable) : les Parisiens sont dits simplement *libres*, ce qui signifie qu'ils s'administrent eux-mêmes, mais dans les limites d'une loi reçue de Rome (leur liberté comprend le pouvoir de rendre la justice, de gérer les finances locales, l'exemption de garnisons romaines, le complet usage du droit de propriété sur le sol).

Mais voici les chrétiens à Paris. Au gué de la Bièvre, un peu au sud de l'église St-Médard, aux bords de la grande route romaine venant de Lyon, on a découvert tout un cimetière chrétien dont les plus anciennes tombes peuvent remonter à la fin du IIIe siècle et qui s'oppose au cimetière païen du grand chemin d'Orléans. Ce cimetière ainsi mis au jour indique que c'est sans doute là que se forma le premier groupement chrétien de Paris.

L'introduction du christianisme, c'est le grand fait qui domine désormais l'évolution de Paris, comme il domine l'histoire du monde, dit M. Poète en une page d'une vive éloquence : « C'est toute la conception, sur laquelle reposait le monde antique, s'écroulant... », etc. (p. 41-2).

Les invasions du IVe siècle rejettent la population dans l'île de la Cité, qui désormais ne s'appelle plus Lutèce, mais Paris, qui, dans Ammien Marcellin (officier de l'armée de Julien l'Apostat), n'est plus désignée sous le nom de *civitas*, mais de *castellum* ou lieu fort. Puis c'est l'apostolat de S. Martin, qui opère à Paris un de ses plus éclatants miracles (la guérison du

lépreux par un baiser), puis l'apostolat de S. Marcel, né à Paris et évêque de Paris (confins du IVe et du Ve siècles), puis sainte Geneviève, sainte Clotilde et Clovis au Ve siècle, et les fondations de Clovis sur la montagne Ste-Geneviève.

Paris est maintenant la capitale de la France naissante. Les églises se multiplient sur la grande voie Nord-Sud ; celle-ci (nos rues St-Jacques et St-Martin), sanctifiée par les sept étapes de S. Denys, devient route de pèlerinages.

M. Poète met en lumière l'influence considérable que le passage des pèlerins a exercée sur le développement de Paris. Les pèlerinages représentaient au moyen âge la forme essentielle des relations internationales. Notre rue St-Jacques doit son nom à S. Jacques de Compostelle, parce que c'est par cette voie que les pèlerins prenaient la direction du grand sanctuaire espagnol. De nombreux hôpitaux ou Maisons-Dieu jalonnaient cette traversée de Paris : les pèlerins y passaient la nuit : hôpital ou « aumône de St-Benoît, » près des Thermes ; hôpital « des pauvres de Ste-Opportune, » en bordure de notre rue St-Denis ; « maison aumônière de la Croix de la Reine, » rue St-Denis, près l'angle de la rue Greneta ; hôpital de St Jacques du Haut-Pas ; hôpital St-Jacques-aux-Pèlerins, près la porte St-Denis ; même rue, hôpital du St-Sépulcre ; etc.

Telle était l'importance alors des pèlerinages, que les Maisons-Dieu ou hospices spécialement destinés aux pèlerins constituent, aux XIIe, XIIIe, XIVe siècles, la majorité des établissements charitables de Paris. Un de ces hôpitaux, St-Jacques-aux-Pèlerins, abrite en une seule année 17.000 pèlerins. Paris n'est pas seulement lieu de passage pour les pèlerins : il est but de pèlerinage lui-même : il a, depuis S. Louis, les insignes reliques de la Sainte-Chapelle. St-Denis, au siècle précédent, a reçu un morceau de la Vraie Croix et un fragment de la dalle du St-Sépulcre : chaque année il y a une procession en l'honneur de ces reliques, procession à la suite de laquelle s'ouvre aussitôt la foire du Lendit, dont Louis VI, au temps de Suger, a concédé les revenus à l'abbaye de St-Denis et qui se tient au lieu dit le Lendit, entre St-Denis et Paris, sur le bord de la grande voie Nord-Sud reliant ces deux localités.

Et comme tout se tient, voici qu'à côté des reliques, avec les pèlerins et les marchands, se rencontrent les jongleurs et naissent ou se répandent les chansons de geste, notre première littérature nationale. M. Bédier, dans son ouvrage décisif sur les *Légendes épiques*, montre les jongleurs chantant de geste au Lendit, bien plus, composant exprès pour le Lendit des chansons de geste. La plus ancienne des œuvres ainsi composées, en même temps l'une des plus vieilles chansons de geste, est la *Chanson du Pèlerinage de Charlemagne*, qui remonte à la première partie du XIIe siècle et où Gaston Paris voit le spécimen le plus reculé de l'esprit railleur parisien.

Avec le rôle des pèlerinages dans la croissance de Paris, il y a le rôle des abbayes, de Ste-Geneviève surtout et de St-Vincent (plus tard St-Germain-des-Prés), fondées l'une et l'autre au berceau de la monarchie (au VIe siècle), et autour desquelles se forment des bourgs bientôt considérables. Il y a le rôle des écoles, primitivement dans l'île, et qui au XIIe siècle se transportent sur la montagne Ste-Geneviève, se multipliant sans cesse, pour donner naissance, au XIIIe siècle, à l'Université, dont le rayonnement sur toute l'Europe est éblouissant et dépasse tout ce que nous pouvons imaginer : il n'est gloire que de Paris ; il n'est, pour un docteur, de maîtrise consacrée qu'après qu'il a été admis à enseigner à Paris. C'est à partir de cette époque que la rive gauche entière est dénommée l'*Université*, par opposition à la *Cité* (l'île) et à la *Ville* (rive droite). Paris a succédé à Athènes « comme mère des sept arts et nourrice des philosophes, » disent les Chroniques. Les étudiants affluent en si grand nombre qu'une terrible crise du logement (dès le règne de Louis VII) sévit sur la rive gauche. Il faut des règlements sévères pour taxer les propriétaires et héberger cette population scolaire, turbulente toujours : chaque jour des rixes éclatent entre habitants et étudiants et l'on assiste même à de véritables batailles rangées entre cette jeunesse et les hommes de « la ville de St-Germain-des-Prés, » braves gens pourtant pacifiques et surtout préoccupés de mener paître leurs troupeaux du côté de l'actuelle Chambre des Députés.

Il y a la gent commerçante, qui amasse de grosses fortunes. Dès le Xe siècle, Paris était le marché aux vins de la région, y compris les vins du sol parisien lui-même : notre actuel quartier de la Goutte d'Or, sur les pentes sud de Montmartre, a gardé ce nom de l'excellent vin blanc qui y mûrissait dans les vignes de l'abbaye de là-haut. Le capitalisme étend son emprise sur la ville. Lombards et Juifs y acquièrent une solide puissance. La Commune d'Etienne Marcel, après la prise du roi Jean à Poitiers, est une tentative des bourgeois parisiens pour établir leur autorité exclusive sur une ville où leur argent leur assure déjà une situation prépondérante. Etienne Marcel, c'est la première période noire de la Guerre de Cent ans. La seconde et dernière, ce sera cinquante ans plus tard, entre Azincourt et l'apparition de sainte Jeanne d'Arc : Paris, dont l'enceinte de Charles V au XIVe siècle avait doublé l'étendue, se verra envahir par la campagne sauvage des vieux âges. Les loups sortent des forêts, rôdent autour des villages, déterrent les morts dans les cimetières. En 1423 ils sont à Paris : ils y viennent la nuit, on en prend souvent 3 ou 4 à la fois, et on les porte à travers les rues, suspendus par les pieds de derrière. Vers la fin de 1438, ils viennent à la nage, enlèvent les chiens, mangent un enfant en la place aux Chats, derrière les Innocents ; en 1439, dans la dernière semaine de septembre, ils dévorent 14 personnes entre Montmartre et la porte St-Antoine, tant dans les vignes que dans les marais.

Que de détails pittoresques autant qu'instructifs, et édifiants souvent, on aimerait à glaner à travers ces pages si denses ! Il y a plus de vingt ans que M. Poète a fait du Paris d'autrefois son domaine. Son livre est un chef-d'œuvre d'érudition et de vie. C'est toute la vie de nos pères qui s'y trouve évoquée, avec cette variété, cet imprévu, ce pittoresque dont nous n'avons plus guère idée aujourd'hui, avec sa gravité aussi, sa conscience, son sens profond des grands intérêts permanents, religieux et civils. M. Poète s'arrête, dans ce volume, au milieu du XVe siècle. Son tome II sera le désiré de tous ses lecteurs.

LES SAINTS. **La Bienh. Thérèse de l'Enfant Jésus (1873-1897)**, par J. Angot des Rotours. In-12 de 175 p., 4 f. Paris, Gabalda. — **La Bienh. Thérèse de l'Enfant Jésus.** *Portrait spirituel*, par P. Fernessole. In-12 de 116 p. sur papier couché, 4 f. 25. Paris, de Gigord.

I. — La Bienheureuse, — « la petite Thérèse, » comme elle voulait être simplement appelée, — entendit un jour une converse tenir ce propos maussade : — « Je me demande vraiment ce que notre Mère pourra en dire après sa mort (allusion à la coutume d'envoyer aux monastères de l'Ordre une notice sur chaque Carmélite qui meurt). Elle sera bien embarrassée, car cette petite Sœur, tout aimable qu'elle est, n'a pour sûr rien fait qui vaille la peine d'être raconté. »

Voilà une de ces vues comme il arrive aux gens du monde (et même des cloîtres) d'en émettre au sujet des Saints. Qui voudrait aujourd'hui entreprendre de dresser le catalogue, la « littérature » complète de ce que l'on a « trouvé à dire » sur la Bienheureuse ? Le difficile est, pour ceux qui ont à en parler, de savoir se borner. C'est ce que vient de faire excellemment, dans la collection *Les Saints*, le baron Angot des Rotours, l'un de nos plus fins psychologues chrétiens,

qui avait déjà si heureusement réussi à condenser, dans les brèves pages mesurées aux auteurs de la Collection, une vie aussi prodigieusement pleine que celle de S. Alphonse.

Remercions-le de mettre en relief, comme le faisait si éloquemment l'autre jour Mgr Grente, la solidité de la doctrine de la petite Thérèse, l'étroitesse ou l'aveuglement de ceux qui, sous prétexte de suivre sa voie d'enfance, glissent vers le quiétisme ou l'illuminisme :

« Ne croyez pas, expliquait-elle à une de ses Sœurs en religion, que suivre notre petite voie c'est suivre une voie de repos, toute de douceur et de consolations. Ah ! c'est tout le contraire ! »

Ce n'est point du tout, dit-il encore, une béate à l'eau de rose, fournissant seulement matière à histoire édifiante pour dévotes jeunes ou vieilles d'esprit rétréci : « Il y a en elle, comme en puissance, de la Jeanne d'Arc. Cette petite Normande, héroïquement généreuse, d'une droiture virile, passionnée pour tout ce qui est grand et beau, avait dans l'âme quelque chose de *cornélien*. L'auteur de *Polyeucte* eût aimé à la célébrer. » Ah ! que voilà qui est bien compris ! et quelle bonne action c'est que ce petit volume !

II. — Ce n'est pas une vie proprement dite que nous donne M. Fernessole, mais un « portrait, » le plus parlant des portraits, un portrait qui parle toute l'âme, toute la vie. M. Fernessole présentait l'an dernier à la Sorbonne, pour le doctorat ès lettres, deux thèses sur les *Origines littéraires de Louis Veuillot*. Sujet certes difficile à faire agréer et couronner en Sorbonne, surtout quand on le traite, comme fait M. F., sans la moindre compromission, sans concession au « libéralisme » universitaire, avec la plénitude et la pureté de sens chrétien que nous avons été heureux de dire ici, *Ami* 1923, p. 587. M. F. s'est imposé à son jury, d'abord sans doute par la sûreté scientifique de son investigation et la pureté de son goût, mais aussi, plus encore peut-être, par la rare qualité de sa droiture, de sa noblesse d'âme. D'une pareille plume on est sûr que ne sera jamais signé rien que d'achevé. Parmi la littérature déjà si nombreuse qui vient d'éclore autour de la B. Thérèse, une postérité prochaine devra faire un triage : déjà un de ces volumes a dû disparaître de l'affiche. Nous ne savons pas quels chefs-d'œuvre la Bienheureuse se réserve d'inspirer encore ; mais ce que l'on peut dire à coup sûr, c'est que le « portrait » de M. Fernessole retiendra, dans cette littérature, une des toutes premières places. C'est bref ; c'est une miniature ; mais c'est exquis, et complet, en trois traits : *sainteté attirante, sainteté sublime, sainteté bienfaisante*. En tête, photogravure d'un portrait « authentique et inédit, » avec autographe de la Bienheureuse (du 7 juin 1895), qui y est représentée à genoux, tenant en mains les deux célèbres tableaux de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face.

Les Maîtres de la Musique. — Vol. in-8 écu de 180 à 250 p., 7 f. 50. — Paris, Alcan.

Tous nos lecteurs connaissent cette Collection, qui paraît sous la direction de M. Jean Chantavoine et porte en sous-titre : « *Etudes d'histoire et d'esthétique.* » Chaque volume en effet comporte 1° une partie historique, — vie et influence de l'artiste, — généralement assez brève, et se tenant aux données essentielles dont la connaissance est utile à l'intelligence de l'œuvre, et 2° une partie esthétique, très développée et qui, grâce à de nombreux exemples, à de nombreuses transcriptions de phrases musicales, nous donne une idée fort complète du maître et nous aide le plus gentiment du monde à pénétrer le secret de son art.

Cinq nouveaux volumes viennent d'y paraître :

Schubert, par Th. Gérold : né en 1797, à Vienne, fils d'un maître d'école du faubourg de Lichtental, † 16 novembre 1828, du typhus. Génie très populaire. Ses lieds surtout sont connus partout ; un grand nombre sont des chefs-d'œuvre, qui n'ont pas été dépassés. Il en a composé près de 600, et de plus, beaucoup de musique d'église, de musique d'orchestre, de musique de chambre, des compositions pour chœurs de femmes, pour chœurs d'hommes, pour chœurs mixtes, des duos et trios vocaux, des œuvres dramatiques (moins goûtées), etc. Et il est mort à trente-et-un ans ! Ce fut un génie d'une précocité rare. A dix ans il écrivait déjà des compositions remarquables. Enfance malheureuse : très rudoyé par son père, qui, pour le réduire, lui interdit à quatorze ans la maison paternelle, orphelin ensuite de mère à seize ans, il dut, pour échapper à la misère (et aussi au service militaire, alors d'une durée de 14 ans), accepter dans l'école de son père un poste d'aide-instituteur : il y demeura jusqu'à l'âge de vingt ans, rongeant son frein avec rage. A vingt ans il demanda un congé d'un an, et ne revint pas. Des amis, des admirateurs de son génie se chargèrent de pourvoir à son existence. C'était un tempérament de malade, et sa musique s'en ressent ; mais ce fut toujours une âme d'une sincère piété.

Berlioz, par Paul-Marie Masson : né 1803 à la Côte St-André (Dauphiné), † 1869 : le plus grand nom de la musique française au XIX^e^ siècle ; très malheureux pendant sa vie, méconnu obstinément d'un public qui n'entendait rien à son génie rénovateur, dévoré de jalousie à la vue des succès de rivaux dépourvus de talent. Stendhal, vers 1820, disait qu'il commencerait à devenir célèbre vers 1880 : ce qui est arrivé. Berlioz, paraît-il, aurait fait une prophétie analogue : il estimait qu'on commencerait à le comprendre au milieu du XX^e^ siècle. Il n'a pas eu à attendre si longtemps. Nous ne sommes pas encore au terme du premier quart de notre siècle, et il y a belles années déjà que tout l'univers musical rend hommage au génie de l'auteur de *La Damnation de Faust*, de *L'Enfance du Christ*, des *Troyens*, de tant d'Ouvertures, Symphonies, Cantates, Oratorios, etc. : — « Gounod et Saint-Saëns, écrit son biographe d'aujourd'hui, ont dit à maintes reprises combien ils sont redevables aux enseignements de son exemple. Il n'est pas un seul musicien français actuel qui ne procède un peu de lui... Jamais, dans aucun pays, un musicien isolé n'a donné un coup de barre aussi prodigieux à l'évolution de son art. »

Saint-Saëns, par Georges Servières. Saint-Saëns, c'est le nom d'un gros village du pays dieppois, qui doit son origine à un monastère fondé en 675 avec l'aide du roi Thierry III par un moine de l'abbaye de Jumièges, disciple de S. Philibert, du nom de Sidonius (contracté en Saëns). Et c'est ensuite un nom de famille assez répandu dans la région. Le futur musicien ne visita jamais le village dont il portait le nom. Il naquit à Paris, sur la paroisse St-Sulpice, en 1835. Son père était un fonctionnaire du Ministère de l'Intérieur que sa ponctualité administrative n'empêchait pas de s'occuper de littérature et de rêver théâtre. Sa mère, originaire de Vassy en Champagne, était une aquarelliste fort distinguée. Il n'avait pas trois mois quand il perdit son père ; sa mère, pour subvenir aux nécessités de la famille, dut donner des leçons de peinture et mettre l'enfant en nourrice. Enfant précoce, il apprenait, à deux ans et demi, le nom des notes de la gamme. Il avait l'ouïe d'une merveilleuse aptitude à discerner l'acuité et la justesse des sons : la note émise par un verre de cristal, une bobèche, le timbre des pendules, le chant de hautbois d'une bouilloire. A cinq ans, il jouait de petites sonates, s'exerçait à transposer, à analyser les éléments des morceaux exécutés ; à sept, il écrivait des valses, des galops où il n'y a aucune faute d'harmonie. A dix ans, on lui fait donner un concert à la Salle Pleyel ; à treize, il entre au Conservatoire ; à dix-huit, il est organiste de St-Merry. A vingt-deux ans (janvier 1858), il obtient l'orgue de la Madeleine et le tient près de vingt ans. Il le quitte en

1877 pour se livrer à sa passion des voyages et à la réalisation de vastes projets dramatiques. Il mourut presque subitement, le 16 décembre 1921, d'un rhume qu'il ne songeait pas à soigner et qui, s'aggravant soudain en congestion pulmonaire, l'emporta avant même que le médecin eût le temps d'arriver. Il avait quatre-vingt-six ans. Il avait connu toutes sortes de succès, faveur des rois, sourires des princesses, acclamations populaires, tous les diplômes, décorations, titres et parchemins, même sa statue érigée de son vivant, en 1907, au Théâtre de Dieppe. Y trouva-t-il le bonheur ? C'est douteux. Il était dévoré d'une ambition sans mesure ; il s'est exercé dans tous les genres et voulait primer partout ; il ne supportait pas de concurrents ; il a été d'une grotesque injustice pour César Franck, Vincent d'Indy, Debussy. Que restera-t-il de son énorme production ? Tout n'en sera sans doute pas caduc, et la postérité y daignera faire une sélection.

Bizet, par Paul Landormy : né à Paris le 25 octobre 1838, d'un père professeur de chant, mort subitement (d'une embolie probablement) le 3 juin 1875, à trente-six ans, trois mois jour pour jour après la première de *Carmen* : « L'ami des simples, nous dit-on ici. Il n'est point de musicien plus populaire. Il parle un langage qui s'adresse à tous, qui n'exige, pour être compris, ni culture, ni réflexion et qui, pour remuer le cœur, n'emprunte pas le secours de lointaines et complexes images. » Il ne faut pas chercher en lui la grandeur de l'esprit ni celle du caractère, ni les exaltations d'un cœur passionné, ni les sublimes élans de l'imagination, rien de ce qui rend une âme riche et profonde. Il n'est pas capable de rien approfondir. Il lit peu : il n'a pas le temps, dit-il ; quand il lit, c'est au galop, ce qui ne l'empêche pas d'édicter des jugements décisifs. Un beau jour il se met à l'histoire de la philosophie « depuis Thalès de Milet jusqu'à nos jours » : en deux mois c'est fini, et il prononce : « Je n'ai rien trouvé de sérieux dans le résumé de cet immense fatras. » Il écrit à son ami Galabert (octob. 1866) : — « La religion est pour le fort un moyen d'exploitation contre le faible ; la religion est le manteau de l'ambition, de l'injustice, du vice. Ce progrès dont vous parlez, ce progrès marche lentement, mais sûrement : il détruit peu à peu toutes les superstitions. La vérité se dégage, la science se vulgarise, la religion est ébranlée ; elle tombera bientôt, dans quelques siècles, c'est-à-dire demain. »

Après quoi il veut bien reconnaître qu'elle a eu ses années d'utilité : — « N'oublions pas que cette religion, dont vous pouvez vous passer, *vous, moi et quelques autres*, a été l'admirable instrument du progrès... Enfants ingrats, nous meurtrissons le sein qui nous a nourris, parce que la nourriture qu'il nous donne aujourd'hui n'est plus digne de nous ; nous méprisons cette fausse clarté qui a pourtant accoutumé peu à peu nos yeux à regarder la lumière. Sans elle, nous étions aveugles dès le berceau, à jamais !... »

La religion une fois disparue, que restera-t-il ?

« Je crois que tout l'avenir appartient aux perfectionnements du contrat social... La société perfectionnée, *plus d'injustices,* donc plus de mécontents, donc plus d'attentats contre le pacte social, plus de prêtres, plus de gendarmes, plus de crimes, plus d'adultères, plus de prostitution, plus d'émotions vives, plus de passions, attendez... plus de musique, plus de poésie, plus de légion d'honneur, plus de presse (ah ! bravo par exemple), plus de théâtre surtout, *plus d'erreur, donc plus d'art*... Les sociétés les plus infectées de superstition ont été les grandes promotrices de l'art... Le fantastique, l'enfer, le Paradis, les Djinns, les fantômes, les revenants, les Péris, voilà le domaine de l'art !... Comme musicien, je vous déclare que si vous supprimez l'adultère, le fanatisme, le crime, l'erreur, le surnaturel, il n'y a plus moyen d'écrire une note... Tenez, je vous assure que je ferais de meilleure musique si je croyais à tout ce qui n'est pas vrai !... Plus d'art ! La science partout !... »

Voilà la philosophie de Bizet. Voilà de quelles banalités se nourrit son esprit. « Bizet, dit son biographe d'aujourd'hui, ne s'est jamais élevé plus haut. »

Monteverdi, par Henri Prunières. Ici c'est un autre homme que Bizet, et un autre artiste, et un autre siècle : né 1567, à Crémone, † 1643, à Venise. Le sol italique, si fécond en musiciens, n'a rien produit de plus grand ni de plus fort que Monteverdi. Il apparaît comme un nouveau Michel-Ange avec sa fougue d'imagination, son âme héroïque et révoltée, sa foi religieuse, son incroyable faculté de souffrir. D'une culture universelle et d'une formidable puissance de travail, il a produit des chefs-d'œuvre en tous genres : Madrigaux (genre créé en Italie, aux environs de 1530, par les Adrien Willaert, les Arcadelt, les Verdelot et qui fut au temps de la Renaissance l'instrument principal de l'évolution de la technique musicale : c'est en ce genre que Monteverdi s'exerça d'abord : à seize ans, il publiait sa première œuvre, des madrigaux spirituels à quatre voix, Brescia, 1583), Opéras, Messes et Motets, Cantates dramatiques, Ballets, Airs et Chansons. Il y a des perles parmi les phrases musicales que nous transcrit ici M. Prunières.

Dans une Collection voisine, ART ET ESTHÉTIQUE (sous la direction de M. Pierre Marcel), a paru : **Au chevet de l'Art moderne,** par Guillaume Janneau, in-8 écu de 156 p., 10 f., Paris, Alcan : recueil de variations pittoresques et suggestives sur des sujets très divers mais se rapportant tous aux tentatives avortées et au malaise de l'art d'aujourd'hui : nos métiers d'art à régénérer, l'esthétique de l'automobile, le costume de théâtre, la caricature, la sculpture de Degas, un nouveau droit de l'artiste (le droit de suite), l'apprentissage et les métiers d'art, maisons de France, etc. : — « Dans tous les domaines de l'art règne un malaise fait d'erreurs : chacun force son talent ou en méconnaît la nature. Chacun veut travailler pour l'éternité : ambition généreuse, mais qui manque de simplicité. Les mauvais génies du passé nous prodiguent les conseils malins, et le sot orgueil romantique nous en cache l'ironie : M. Paul Véra suit sa fantaisie ; il travaille pour son temps : c'est le meilleur moyen de lui survivre. »

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, publié sous la direction de Mgr Baudrillart, etc. — Fasc. XVII-XVIII : *Arabie-Arezzo*. — Paris, Letouzey (1924).

La désespérante lenteur avec laquelle paraît le *Dictionnaire d'Histoire* contraste un peu avec le rythme accéléré pris désormais par les autres Dictionnaires de la collection. Les souscripteurs ont sans doute depuis longtemps compris qu'il ne leur serait pas donné, pas plus qu'à Moïse aux frontières de Chanaan, de voir l'achèvement de l'œuvre et d'entrer avec elle dans la terre promise. Ils s'y sont résignés. Mais ils voudraient bien, ce nonobstant, pouvoir espérer qu'elle se continuera assez vite pour qu'ils soient un jour à même d'en utiliser une bonne partie. Nous ne tenons pas encore, quoiqu'elle approche, la fin de la lettre A. Si les choses continuent du même train, ceux de nos lecteurs qui verront s'achever la lettre B ont encore une longue carrière à parcourir. Quant à la lettre Z, le calcul montre qu'elle ne fera son apparition qu'après un nombre d'années tel que nous n'osons pas l'imprimer. Et cela est franchement regrettable à tous les points de vue. Le premier fascicule sera singulièrement arriéré quand on publiera le dernier. Autrement dit, l'ouvrage n'aura jamais la valeur à laquelle il aurait pu prétendre si la publication en avait été poussée plus vivement. Les Encyclopédies anglaises et américaines arrivent bien à donner leurs 10 à 20 volumes en l'espace de quelques années. Je ne vois pas pourquoi nous n'en pourrions faire autant. C'est une simple question d'organisation et de méthode. Le souci des intérêts du

souscripteur et de l'engagement, au moins moral, pris envers lui, exigerait peut-être une sévère révision des errements suivis jusqu'à présent dans la préparation de cette publication, à laquelle la science ecclésiastique est si fortement intéressée.

Le fascicule double XVII-XVIII contient, à côté de notices de moindre étendue, quelques grands articles dont l'un même, *Arabie* (R. Aigrain), constitue une véritable monographie, riche de renseignements et parfaitement au point. Ce vaste tableau d'histoire du christianisme oriental est fécond en péripéties, dont la plus saillante fut l'apparition du mahométanisme. Sur les innombrables problèmes que pose cet événement et sur les conséquences historiques qui en découlèrent, l'auteur donne les solutions les plus satisfaisantes. Au *Royaume d'Aragon* est également consacré un grand article géographico-historique (A. Lambert). A signaler enfin, en plus des nombreuses biographies, le travail concis et plein de M. L. Le Grand sur les *Archives ecclésiastiques*, leur nature, leur histoire, leur état actuel. Travailleurs et érudits trouveront là une excellente orientation première.

Le Poème de l'Amour éternel, par C. Quiévreux, ancien Vicaire général. In-12 de 284 p., 7 f. Paris, Lethielleux. — **Le Livre de l'Amour,** par Claude du Mesnil. In-12 de XX-306 p., 6 f. Paris, Téqui.

I. — *Le Poème de l'Amour éternel* aura été la dernière œuvre de M. Quiévreux, une synthèse où l'on sent passer toute la substance et la poésie de la quinzaine de volumes qui ont précédé celui-ci. *Deus caritas est :* tout le livre n'est que le développement de ce mot de S. Jean. Comment cet amour éternel de Dieu pour l'homme a-t-il réalisé ses fins ? Et l'on nous répond : par le Poème de l'Amour Créateur, par le Poème de l'Amour Rédempteur, par le Poème de l'Amour Consommateur, par le Poème de l'Amour Triomphateur, par le Poème de l'Amour Béatificateur, par le Poème de l'Amour Réprobateur... Tout cela terminé par une Table analytique très développée, où chaque page, chaque demi-page, chaque quart de page souvent figure, condensée, en une rapide formule qui en martèle l'idée principale.

« Œuvre puissante de haute théologie, écrit à l'auteur l'évêque d'Amiens, où sont approfondis à la lumière de la Révélation les grands problèmes de l'origine et de la destinée humaine... Poème au vrai sens du mot — car le poète et le théologien se rencontrent et s'unissent en vous... Avec une réelle satisfaction j'ai constaté combien vous vous êtes attaché fidèlement à la tradition, vous inspirant surtout de la doctrine de S. Augustin et de S. Thomas d'Aquin... Votre beau travail donnera pleine satisfaction aux âmes qui, en fait de religion, ne se contentent pas de notions superficielles, mais veulent aller au fond des questions... »

II. — *Le Livre de l'Amour* est précédé, lui aussi, d'une Préface épiscopale, de Mgr Foucault. L'auteur y a tenu, d'abord parce que rien ne pouvait lui faire plus d'honneur, et puis aussi, je pense, afin que dès la couverture, où cette préface est annoncée, le lecteur se sente en pleine sécurité, puisqu'il n'est malheureusement que trop vrai que ce seul mot d'amour suffit à mettre tant de gens en inquiétude ! Quel malheur tout de même que ce mot en lequel S. Augustin résume toute la divine morale, prenne si souvent air aussi de pompes du diable !

C'est de l'amour en son sens le plus divin que nous parle notre auteur. Son livre est comme un commentaire des belles pages de l'*Imitation*. Il veut nous tracer le portrait de l'amour, « un beau portrait, dit-il, le plus séduisant du monde, qui subjugue et qui fasse qu'à sa simple vue, on aime le modèle, et qu'on se donne à lui sans retour. » Il nous en dit les caractères ou effets, d'après l'*Imitation ;* il ne se lasse pas de les dénombrer : il en compte jusqu'à cinquante-huit, ce qui n'est pas dépasser de beaucoup le nombre fixé par Gerson dans son *Traité des cinquante propriétés de l'Amour divin*. Il en dénombre ensuite les fruits, dont plusieurs, il est vrai, ont un grand air de ressemblance avec les caractères eux-mêmes. Il nous dit les rapports de l'amour avec l'être entier et avec la vie de l'homme : le cœur et l'entendement, le cœur et la volonté, le cœur et le beau, le cœur et le visage, le cœur et les quatre âges de la vie, etc. Il passe en revue enfin, dans ses deux derniers chapitres, les divers symboles ou emblèmes de l'amour : le cœur en premier lieu, puis une série de symboles pris de l'Ecriture, le symbole traditionnel du Pélican, les symboles empruntés à l'art ; et il ferme son livre sur les deux Paraboles évangéliques du Père de l'enfant prodigue et du Bon Samaritain.

Conclusion : Il faut aimer. — Mais quand ? — Tout de suite. — Mais qui ? Dieu et tout ce que Dieu nous ordonne ou nous permet d'aimer. — Mais comment ? — Mais en aimant, beaucoup, profondément, avec ferveur.

LITURGIE

Q. — La réponse donnée par l'*Ami* dans son n° du 15 mars 1923, p. 175 et 176, à la question qui lui avait été posée sur la mémoire de la messe *pro sponsis* à la messe du jour, me laisse un doute, et je me permets de solliciter les quelques éclaircissements suivants :

1° Est-il vrai de dire qu' « autrefois cette mémoire ne se joignait *jamais* sous une seule conclusion à l'oraison du jour ? » N'y avait-il pas exception pour la Fête-Dieu ?

2° Actuellement encore, ne peut-on pas dire qu'en règle générale on doit faire mémoire de la messe *pro sponsis* sous une conclusion distincte de l'oraison de la messe du jour, excepté aux fêtes de Noël, de l'Epiphanie, de Pâques, de la Pentecôte, de la Trinité, et à la Fête-Dieu, où il faut la joindre sous une seule conclusion à l'oraison de la fête ? (S. R. C., 14 juin 1918). Je reconnais toutefois que la réponse de la S. C. des Rites ne paraît pas limitative, et qu'elle semble poser un principe permettant d'étendre cette même solution à tous les cas où la rubrique ne permet qu'une seule oraison à la messe. Faut-il, comme l'a fait l'*Ami,* l'étendre aussi aux cas où la messe du jour admet des commémoraisons (v. g. à la fête de l'Assomption tombant un dimanche, à celle de la Visitation ; de même, après dispense de temps clos, aux lundi, mardi et mercredi de la Semaine Sainte, etc.) ; ou bien est-on libre alors de faire ladite mémoire sous une conclusion distincte ? Autrement dit, est-on obligé dans tous les cas de joindre sous une conclusion unique l'oraison *pro sponsis* à celle de la messe du jour ?

R. — Ad I. Oui, il est exact qu'autrefois (c'est-à-dire antérieurement au décret du 14 juin 1918 allégué ci-dessus), l'oraison *pro sponsis* ne se joignait en aucun cas sous une seule et même conclusion à la première oraison de la messe du jour. Nous n'en voulons donner comme preuve que le passage suivant du décret général de la S. C. des Rites en date du 30 juin 1896 (n. 3922, § VI *De missa pro sponsis) :* « In diebus vero Dominicis aliisque diebus festis de præcepto, necnon diebus duplicia excludentibus, dicenda est missa de die cum commemoratione missæ pro sponso et sponsa, et quidem etiam in festis primæ classis, sub altera conclusione, ac primo loco post ceteras commemorationes de præcepto, si quæ faciendæ. » (Cf. S. R. C.,

20 avril 1822, n. 2619, ad 6, 7, 8). Nulle part, que nous sachions, il n'était prévu d'exception pour la Fête-Dieu. (Cf. *Decr. auth. S. R. C.*, t. IV, *Adnot. sup. decr. 2619*, p. 222 et 223).

Ad II. Il n'y a rien absolument à changer à la réponse donnée par l'*Ami* le 15 mars 1923 au sujet de la manière de faire désormais la mémoire de la messe votive *pro sponsis* à la messe du jour.

D'ailleurs, cette réponse ne s'appuyait pas uniquement ou principalement sur le décret de la S. C. des Rites du 14 juin 1918, mais avant tout sur le titre II, n. 2, des nouvelles rubriques du Missel, dont voici le texte : « Missa votiva pro sponsis, cum propria benedictione, permittitur quotidie per annum extra tempus clausum ; et etiam tempore clauso, quoties Ordinarius loci ex justa causa benedictionem nuptialem permiserit. Excipiuntur Dominicæ, festa de præcepto, licet suppressa, duplicia I et II classis, octavæ privilegiatæ I et II ordinis, feriæ ac vigiliæ privilegiatæ. In his autem casibus exceptis dicitur missa de die, in eaque additur oratio pro sponsis, *sub unica conclusione cum prima*, atque datur benedictio pro eis propria. »

Aucun doute n'est donc désormais possible : chaque fois qu'ayant à donner la bénédiction nuptiale on ne pourra, en raison d'un empêchement liturgique, célébrer la messe votive *pro sponso et sponsa*, il faudra nécessairement joindre sous une seule conclusion l'oraison de cette messe à la 1re oraison de la messe du jour.

Q. — 1° Y a-t-il des indults autorisant à célébrer dans la Semaine Sainte des messes de *Requiem* autres que la messe d'enterrement ?

2° A la messe solennelle du premier vendredi du mois, doit-on faire mémoire d'une férie de Carême ?

3° Très souvent j'entends un prêtre dire avant la distribution de la sainte communion : « Ecce Agnus Dei, ecce qui *tollis* peccata mundi, » et terminer l'oraison « Deus, qui nobis sub sacramento... » par « Per Dominum nostrum Jesum Christum... »

R. — Ad I. Les féries privilégiées, — et donc les lundi, mardi et mercredi de la Semaine Sainte, — admettent seulement la messe des funérailles. Toutes les autres messes de *Requiem*, même privilégiées, sont alors interdites. (Nouv. rubr. du Missel, tit. II, n. 2-9).

Il ne faut donc pas s'étonner que les indults accordant pour certains diocèses la faculté de célébrer deux ou trois fois par semaine, même dans les doubles majeurs et mineurs, des messes quotidiennes de *Requiem*, ne s'étendent pas aux féries privilégiées. (S. R. C., 8 février 1913 [1], *Decretum seu Declaratio*, IV).

Ad II. Assimilée aux messes votives *pro re gravi* (S. R. C., 19 février 1892, n. 3769, ad 3), la messe votive du Sacré-Cœur autorisée à de certaines conditions le premier vendredi du mois, est soumise aux nouvelles rubriques qui régissent la célébration des messes votives solennelles *pro re gravi* [2].

[1] Voir *Ami* 1913, p. 199.
[2] Voir *Ami* 1923, p. 255.

(Cf. S. R. C., 8 juillet 1921, *Dubium* [1] ; 16 juin 1922, *Hildesien.* [2], ad 13 et 14). Or, à moins qu'il n'y ait le même jour et dans la même église une autre messe chantée ou conventuelle, on doit, à la messe votive *pro re gravi*, faire la commémoraison des féries majeures (Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 3 et 4), et, si elles ont une messe propre, en lire aussi à la fin l'évangile (*ibid.*, tit. IX, n. 1). Donc la commémoraison et le dernier évangile d'une férie de Carême s'imposent de même dans la messe votive solennelle du Sacré-Cœur [3]. (Cf. S. R. C., 16 juin 1922, *Hildesien.*, ad 13).

Ad III. Le texte du Missel et du Rituel porte et le sens demande : « Ecce Agnus Dei, ecce qui *tollit* peccata mundi, » et après l'oraison « Deus, qui nobis sub sacramento, etc., » qui s'adresse à N.-S. J.-C., la conclusion : « Qui vivis et regnas, etc. » Ce serait rendre service à votre confrère que de l'avertir charitablement de son erreur.

Q. — Un curé de campagne s'aperçoit, à l'unique messe où il doit donner la communion pascale, qu'il n'y a qu'un nombre insignifiant de saintes Hosties dans le tabernacle. Le ciboire, préparé la veille et posé sur l'autel, se trouve hors du corporal, et le curé a toujours formé son intention pour ne consacrer que des hosties qu'il aura placées sur le corporal.

1° Peut-il, afin de consacrer, célébrer dans la même église une seconde messe (qu'il devrait aller dire dans une annexe), et priver ainsi de la messe cette annexe ?

2° Peut-il fractionner infinitésimalement les quelques hosties consacrées du tabernacle ?

3° Peut-il interpréter favorablement le doute sur la validité de la consécration des hosties posées la veille sur l'autel en vue de la communion pascale, mais laissées par mégarde hors du corporal ?

4° Peut-il refaire une consécration spéciale ?

Il s'agit de la messe de communion pascale, et, un peu aussi, du décorum personnel du prêtre.

R. — Ad I. Des deux préceptes qui se trouvent ainsi en concurrence et dont le curé doit, autant qu'il est en son pouvoir, assurer l'observation parmi ses divers paroissiens, un seul est véritablement urgent *hic et nunc* : celui de l'audition de la messe dominicale pour les fidèles de l'annexe. C'est même uniquement dans le but de leur rendre possible cette audition obligatoire que le curé dont il s'agit est autorisé au binage. (Cf. *Codex*, can. 806, § 2). Il ne saurait donc prendre prétexte de l'oubli qu'il a fait de consacrer les petites hosties préparées en vue de la communion pascale dans l'église de la paroisse principale pour y célébrer le même jour une seconde messe, celle qu'il a la permission d'aller célébrer dans l'église de l'annexe.

Ad II. Sans doute, lorsque le prêtre s'aperçoit trop tard qu'il n'y a pas assez de saintes Hosties pour suffire au nombre des communiants, il peut, s'il y a vraiment nécessité, les diviser [4], de manière

[1] Voir *Ami* 1921, p. 460.
[2] Voir *Ami* 1922, p. 552.
[3] Il faut donc rectifier les réponses données à ce sujet par l'*Ami* en 1921, p. 223 et 256.
[4] Il ne peut faire cela qu'à l'autel, après y avoir déposé le ciboire et en prenant des deux mains chacune des saintes Hosties qu'il veut rompre. (De Conny, *Cérémonial romain*, p. 242).

à pouvoir communier tous les fidèles qui le désirent. (S. R. C., 6 mars 1833, n. 2704, ad 1). Toutefois, il convient que chaque sainte Hostie ne soit pas partagée en plus de deux ou trois fragments [1]. D'ailleurs, si l'on donnait aux fidèles des saintes Parcelles trop ténues, ne serait-il pas à craindre qu'elles ne parvinssent pas toujours à l'estomac sous leur espèce de pain, et donc que, parfois, il n'y eût pas communion ? [2]

Aussi, nous ne pensons pas que, dans un cas semblable à celui qui fait l'objet de la présente consultation, un prêtre puisse décemment et prudemment recourir à la fragmentation des quelques saintes Hosties conservées dans le tabernacle.

Ad III. Du moment qu'il y a doute sur la validité de la consécration des petites hosties laissées ainsi par inadvertance en dehors du corporal pendant la messe, il ne saurait être permis ni de les distribuer aux fidèles qui demandent la sainte communion (Benoît XIV, *De sacrificio missæ),* ni, non plus, de les traiter comme des pains vulgaires. Il faudrait ou bien les consacrer sous condition à une autre messe, ou bien les consommer à l'autel immédiatement avant la purification du calice. (S. Alphonse de Liguori, Gury-Dumas, Lehmkuhl, Haine, Arregui, etc.).

Ad IV. Si le prêtre s'apercevait seulement après avoir prononcé les paroles sacramentelles que le ciboire est resté en dehors du corporal, il ne pourrait sous aucun prétexte répéter sur les petites hosties qui y sont contenues et sans lesquelles le sacrifice sera complet, la formule de consécration du pain. Cette répétition de la forme serait gravement illicite. A plus forte raison est-il défendu de procéder en dehors de la messe à la consécration de ces petites hosties. (Cf. *Codex,* can. 817 ; Billuart, Haine, Arregui, etc.) [3].

Q. — 1° Pourquoi, à la messe, fait-on le signe de la croix à la fin du *Gloria* et du *Credo ?*

2° Pour la communion, premiers communiants et autres doivent quitter les gants. Quelle en est la raison ?

R. — Ad I. L'habitude se répandit de bonne heure parmi les chrétiens de tracer fréquemment sur eux-mêmes, en particulier au commencement et à la fin de leurs principales actions, le signe sacré de la croix, et d'invoquer en même temps les trois personnes de la Sainte Trinité. Ces trois adorables personnes étant nommées à la fin du *Gloria in excelsis,* il était tout naturel de se signer aussi en le terminant. (Romsée, de Conny, etc.).

Quand, plus tard, le Symbole de Nicée eut été introduit dans l'économie de certaines messes, on y fit, par analogie, au commencement et à la fin les mêmes gestes rituels qu'à l'hymne angélique. En se signant à « Et vitam venturi sæculi, [1] » on marque que, cette vie future, on l'attend de la vertu de la croix par laquelle N.-S. J.-C. a racheté le monde. (Lebrun, Romsée, de Conny, etc.).

Ad II. « Avoir les mains nues comme la tête nue, dit Mgr de Conny [2], est une marque de respect. Lorsqu'il y avait une étiquette rationnelle et observée, on n'eût pas osé s'approcher d'un supérieur et lui rendre un service les mains gantées [3] ; seulement l'inférieur, si sa main eût dû toucher celle du supérieur, l'eût enveloppée dans la basque de son habit ou de quelque autre façon. Encore aujourd'hui on doit ôter ses gants pour être reçu à l'audience du Pape. Les vieux Catéchismes notaient qu'il fallait les ôter pour se confesser ou pour s'approcher de la sainte table... »

Q. — Le prêtre empêché par un service régulier de célébrer la messe en noir concédée pendant les semaines de Carême, est-il autorisé à le faire un autre jour, s'il en reste de libres ?

R. — En Carême, la faculté de célébrer chaque semaine la messe quotidienne privée de *Requiem* est accordée seulement pour le *premier* jour qui se trouve liturgiquement libre dans le calendrier de l'église où l'on célèbre la messe, c'est-à-dire pour le *premier* jour de la semaine, — en dehors toutefois des Quatre-Temps et des vigiles, — dans lequel, en suivant le calendrier de ladite église, on fait l'office d'une fête semi-double ou d'une férie non privilégiée [4]. (Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 9). Passé ce jour-là, la faculté de dire la messe privée de *Requiem,* qu'on en ait usé ou non, est inopérante pour le reste de la semaine dans la même église. (Cf. *Ami* 1914, p. 540).

---

1 Encore est-il préférable de ne donner les saintes Parcelles qu'aux personnes les plus instruites. (De Herdt, *S. Liturg. præxis,* t. I, n. 272, 7).

2 Cf. *Ami* 1907, p. 233.

3 D'après la *Nouvelle Revue théologique* (1920, p. 292), pour parer à toute cause éventuelle de perplexité, on pourrait légitimement formuler une fois pour toutes l'intention générale suivante : « En célébrant la messe, j'aurai l'intention de consacrer, outre l'hostie du sacrifice, toutes les petites hosties qui se trouveront sur le corporal, ou, si elles sont dans un ciboire ou sur une patène, soit sur le corporal, soit en dehors et à côté du corporal, dans les conditions ordinaires de présence... » Tel est aussi le sentiment d'Arregui. (*Summar. Theol. mor.,* n. 536). — Pourquoi ne pas charger au besoin le sacristain ou le répondant d'avertir discrètement, dès le début de la messe, le prêtre qui, ayant à consacrer des hosties dans un ciboire, aurait omis de placer celui-ci sur le corporal ?

1 Au témoignage de Rufin, les chrétiens d'Aquilée se signaient le front chaque fois que, dans le Symbole des apôtres, ils disaient : « carnis resurrectionem, » ou plutôt : « carnis *hujus* resurrectionem. » (Cf. Claude de Vert, Lebrun, etc.).

2 *Des usages et des abus en matière de cérémonies,* p. 76.

3 Un récit charmant de Mme de Sévigné fait allusion à cet usage. « On apporte à boire à Mademoiselle, il faut donner la serviette : je vois Mme de Gèvres qui dégante sa main maigre ; je pousse Mme d'Arpajon ; elle m'entend et se dégante, et d'une très bonne grâce, avance un pas, coupe la duchesse, et prend et donne la serviette. » (*Lettre à sa fille* du 13 mars 1671). On peut voir aussi, dans les *Mémoires* de Saint-Simon, chapitre LXXIII, que le vassal paraissant devant son seigneur, devait être dépouillé de son chapeau, de son épée et de ses gants. (De Conny, *ibid.).*

4 Un prêtre célébrant dans un oratoire privé aurait à tenir compte du premier jour qui serait liturgiquement libre dans son propre calendrier.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 1 octobris 1925.

Eug. LINDECKER, *vic. gen.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 41 9 OCTOBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — On me pose l'objection suivante, concernant la présence eucharistique :

« L'Eglise enseigne que par la transsubstantiation la substance du pain disparaît pour ne faire place qu'à la chair du Christ, avec son sang, son âme et sa divinité, et que seuls les accidents (goût, forme, couleur, etc.) subsistent.

« L'Eglise, d'autre part, oblige ses prêtres à renouveler fréquemment les saintes Espèces parce que les hosties consacrées sont sujettes à altération.

« Mais alors, comment une substance qui n'existe pas, puisqu'elle est remplacée par le Christ, peut-elle s'altérer ? »

J'ai cherché dans mes livres de théologie; je n'ai pas trouvé la réponse.

R. — Avez-vous sous la main le traité *De Eucharistia* du cardinal Billot ? Si oui, prenez les thèses 46-48 et vous aurez la réponse à votre difficulté..

Difficulté sérieuse, sans doute, mais non pas insoluble. Procédons par ordre.

1° La règle de foi catholique nous oblige simplement à affirmer que « la substance du pain et du vin étant changée au corps et au sang du Christ, les espèces du pain et du vin demeurent » (Conc. de Trente, sess. XIII, can. 2). Ces espèces sont très certainement les accidents du pain et du vin, lesquels demeurent sans sujet dans le sacrement de l'Eucharistie. La proposition contradictoire, en effet, est authentiquement condamnée par le concile de Constance, dans une session œcuménique dirigée contre Wicleff et approuvée par Martin V (Denzinger-Bannwart, n. 582). Voilà la règle de foi.

2° La théologie catholique explique ces assertions. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. 77, a. 2. L'explication consiste, avant tout, à rappeler que dans l'Eucharistie, la *quantité* est le sujet de tous les autres accidents, goût, forme, couleur, etc., qui affectaient la substance du pain. Dans l'ordre naturel, en effet, la quantité est l'*accident premier* dont la substance matérielle est le sujet. Les autres accidents présupposent l'existence de la quantité et n'affectent la matière que par le moyen de sa quantité : *Omnia alia accidentia,* dit explicitement S. Thomas, *mediante quantitate in substantia fundantur et quantitas est prior eis naturaliter*. (IV Sent., d. 12, q. 1, a. 1, q. 3, c.).

3° Le miracle dans l'Eucharistie, et relativement aux accidents eucharistiques, consiste précisément en ce que Dieu conserve surnaturellement la quantité du pain sans aucun sujet pour la soutenir. Naturellement, l'accident ne peut avoir d'existence que s'il est communiqué à une substance. Le miracle fait que la quantité demeure, même séparée de sa substance et douée de son existence propre. Tout en retenant l'ordre transcendantal à son sujet, tout en gardant l'exigence naturelle d'une inhérence en la substance, la quantité du pain, après la consécration, ne se trouve plus, en fait, la forme *par laquelle (ens quo)* la substance du pain possède ses dimensions dans l'espace, mais elle devient, toujours en fait, un être possédant une existence distincte et individuelle *(ens quod)*. — Mais nous avons dit que la quantité est l'accident premier de la substance. Puisque la consécration lui fait acquérir une manière d'être en soi, tous les autres accidents qui, par l'intermédiaire de la quantité, affectaient la substance du pain, demeurent dans la relation qu'ils possédaient vis-à-vis de la quantité : même après la disparition du pain, la quantité du pain demeure leur soutien, leur sujet, et, à leur égard, joue le rôle de substance. C'est là, non l'effet d'un nouveau miracle, mais la suite naturelle du miracle de la transsubstantiation.

Les *Salmanticenses* apportent un exemple bien propre à faire comprendre cette doctrine :

« De même, écrivent-ils, que l'intelligence est la raison [métaphysique] prochaine, par laquelle l'âme raisonnable reçoit et conserve habituellement les notions scientifiques, ainsi la quantité est, parallèlement, la disposition ou raison prochaine par laquelle la substance corporelle reçoit la couleur, la saveur, la figure et les autres accidents. Ainsi, à l'instar des connaissances qui existent et se conservent habituellement dans l'âme par le moyen de l'intelligence, la couleur et les accidents corporels n'adhèrent à la substance que par l'intermédiaire de la quantité. Donc, si [par impossible] l'âme pouvait être détruite et que demeurât cependant, sans l'âme, l'intelligence, par le fait même demeureraient également les connaissances acquises ou conservées dans l'intelligence... Ainsi, la substance du pain cesse d'exister par sa conversion au corps du Christ ; mais la quantité du pain qui persévère miraculeusement, retient, comme un sujet le peut faire, la couleur, la saveur et les autres accidents qui lui étaient déjà unis avant la conversion du pain au corps du Christ. » *(De Eucharistia,* disp. 8, dub. 3, § 1).

4° Conséquemment à leur conservation miraculeuse, les accidents peuvent produire toutes les

actions qu'ils auraient effectivement produites si la substance du pain et du vin existait encore. Ces actions s'étendent aux mutations même substantielles, car les accidents du pain et du vin, quoique séparés de la substance du pain et du vin, conservent toujours les propriétés actives qu'ils tiennent de la substance dont ils demeurent toujours, même séparés d'elle, les moyens d'activité.

La substance créée, on le sait, n'agit pas et ne peut agir immédiatement par elle-même.

5° Pareillement, mais à l'inverse, les accidents séparés de la substance peuvent être altérés par l'action délétère de causes extérieures. En fait, cette altération se produit fréquemment.

Ces altérations des accidents sont de deux sortes.

Les unes sont telles qu'elles n'entraîneraient pas la corruption de la substance, si la substance existait : telle, par exemple, la fraction des espèces sacramentelles, à la messe, après le *Pater*. La division de l'hostie en plusieurs parcelles ne détruirait pas la substance du pain : elle peut parfaitement se produire sans que, pour autant, cesse la présence sacramentelle. Car l'altération, en ce cas, n'est pas telle qu'elle corrompe les espèces ou accidents du pain, *comme tels*. Et une quantité *de pain* demeurant, la présence réelle demeure, multipliée autant de fois qu'aura été fractionnée l'hostie.

D'autres altérations peuvent se produire, qui eussent amené la corruption de la substance du pain ou du vin. Avec toute l'Eglise catholique nous affirmons que ces sortes d'altérations entraînent la cessation de la présence sacramentelle du corps de Jésus-Christ. C'est une vérité de foi catholique que la permanence des espèces sacramentelles — disons : des accidents eucharistiques — est la condition essentiellement requise à la permanence de la présence réelle. Pour le corps du Christ, en effet, la seule raison d'être substantiellement présent dans la sainte hostie n'est-elle pas la quantité dimensive de la substance du pain convertie en la substance du corps du Christ ? Cette quantité dimensive seule détermine le lieu où sera présent le corps du Christ. Si cette quantité dimensive *du pain* vient à disparaître, la condition sacramentelle de la présence du Christ en un lieu déterminé n'existe plus et, par le fait même, la présence, réelle sans doute, mais *sacramentelle* avant tout, n'a plus sa raison d'être.

Des altérations profondes peuvent donc se produire et se produisent effectivement, sous l'action des causes extérieures, dans les accidents eucharistiques. Naturellement, ces altérations devraient entraîner la corruption de la substance même du pain. En raison de la disparition de la substance du pain et du vin dans l'Eucharistie, l'altération n'affecte que la quantité et les autres accidents dont la quantité est le sujet et le support. Mais puisque cette altération peut suffire à provoquer la disparition de la condition essentielle posée par Jésus lui-même à sa présence sacramentelle, l'Eglise prescrit donc très sagement à ses prêtres de renouveler les Saintes Espèces, afin d'assurer, d'une façon certaine, la permanence de la présence réelle.

6° Puisque notre correspondant nous a mis sur ce chapitre des altérations possibles dans les espèces sacramentelles, poussons jusqu'au bout la logique des conséquences qu'entraînent nos explications.

Nous venons de parler d'altérations entraînant la disparition du corps du Christ. Ajoutons maintenant que dans ce cas, tout se passe *comme si* la substance du pain était corrompue avec les quantités et les autres accidents ; ajoutons que les mêmes phénomènes physiques, chimiques ou physiologiques, résultant de cette corruption du pain, se produiront nécessairement.

Qu'il en soit ainsi, nul n'en doute : en absorbant un nombre considérable d'hosties consacrées, un homme parviendrait à se nourrir ; en buvant une quantité notable de Précieux Sang, il pourrait s'enivrer. — Nous n'affirmerons pas, avec plusieurs très anciens auteurs, notamment Alger et Guitmond d'Aversa, que tous ces phénomènes ne sont qu'apparences : personne, aujourd'hui, ne s'attache plus à une explication aussi invraisemblable et déraisonnable. Non ; il faut reconnaître que, dans l'organisme humain, se produisent véritablement la digestion, l'assimilation, la nutrition, la déjection. Loin de nous cependant la pensée horrible et sacrilège que la substance du corps et du sang du Christ serait le point de départ de ces transformations et le sujet de ces altérations successives. Une telle explication a été justement dénoncée jadis par Alger comme « l'hérésie *fœdissima stercoranistarum.* » (*De Sacramento altaris*, lib. II, c. 1).

Ce qui est certain, c'est qu'*une substance nouvelle* prend la place de la substance du corps et du sang du Christ, dont la présence sacramentelle ne subsiste plus. Et cette substance est celle-là même qui eût succédé, dans les mêmes conditions d'altération, à la substance du pain et du vin. L'altération des espèces sacramentelles, — quantité et autres accidents, — introduit en effet des dispositions à une nouvelle forme substantielle, dispositions dont la quantité, en vertu du miracle de la transsubstantiation, demeure le sujet tant que le Christ demeure sacramentellement présent. Vienne l'instant où, en vertu de ces dispositions introduites par l'altération, l'ordre naturel exige la génération d'une nouvelle substance, Dieu — dont le rôle est de suppléer à l'impuissance des agents naturels pour produire des effets naturels (n'est-il pas l'auteur et le gardien de cet ordre ?) — restituera par un acte de sa toute-puissance la matière nécessaire au changement substantiel qui se produit. Le corps du Christ cesse alors d'être sacramentellement — et, partant, réellement — présent (puisque la condition essentielle de sa présence sacramentelle disparaît), et fait place, sans recevoir en lui-même aucune mutation ou altération, à la substance nouvelle exigée par les dispositions introduites.

La génération humaine nous offre un exemple frappant d'une intervention divine de ce genre.

Au principe de la génération humaine, les parents produisent, par l'acte de la fécondation, des dispositions exigeant dans l'embryon l'infusion de l'âme humaine. Leur action ne saurait produire par elle-même cette âme spirituelle ; mais, elle cause immédiatement les dispositions exigeant l'infusion de cette âme, et Dieu achève l'œuvre de la nature, en créant l'âme spirituelle et immortelle dans le corps que cette âme doit informer. En cet acte créateur, il n'y a, à proprement parler, aucun miracle ; car les lois naturelles le supposent et l'exigent. — De même, dans l'Eucharistie, l'intervention divine restituant une nouvelle matière à la quantité existante, au moment même de la corruption des espèces sacramentelles, n'est qu'une suite « connaturelle » de l'état de choses réalisé précédemment par le miracle de la transsubstantiation. L'ordre naturel exige, en effet, qu'au moment de la cessation de la présence réelle du corps et du sang de Jésus, tout se passe *comme si* la substance du pain et du vin n'avait jamais cessé d'exister.

7° Une dernière question doit être posée. D'où vient la matière nouvelle fournie par la puissance divine ? Est-ce par voie de création ? Est-ce par voie de conversion de la quantité préexistante ? Sur ce point obscur, les théologiens hésitent, et S. Thomas lui-même présente les deux hypothèses comme vraisemblables, bien qu'il incline visiblement vers la seconde, comme plus conforme à la nature du mystère eucharistique. Notre correspondant pardonnera à l'*Ami* de n'en vouloir point dire davantage que S. Thomas.

Q. — Jésus-Christ est présent dans l'Eucharistie par transsubstantiation, c'est-à-dire par changement de la substance du pain en son corps et par changement de la substance du vin en son sang.

Mais je n'ai trouvé nulle part d'une manière nette en quoi consiste cette transsubstantiation.

Est-ce par substitution de la substance du corps et du sang de Jésus-Christ à la substance du pain et du vin, celle-ci ou étant anéantie (ce que je ne crois pas) ou recevant une destination que Dieu connaît ?

Est-ce par assomption de la substance du pain pour la substance du corps de Jésus-Christ et de la substance du vin pour la substance de son sang ? Il y aurait alors *trans*formation, qui semble mieux répondre au mot *trans*substantiation, et en même temps aux paroles insistantes de N.-S. : « Je suis le *pain* de vie... Celui qui mange ce *pain* vivra éternellement... »

La doctrine des accidents absolus semble répondre à la première manière, et n'avoir pas de raison d'être dans la seconde.

Un peu de lumière là-dessus ne pourrait que faire admirer davantage l'œuvre merveilleuse de l'Eucharistie.

R. — Nous tenons immédiatement à préciser que l'*Ami* reproduit ici, *proprils terminis*, la question qu'on lui a envoyée. Il est assez difficile de nous rendre compte de ce que son auteur a voulu dire en parlant d' « *assomption* de la substance du pain *pour* la substance du corps » : fallait-il lire *absorption... par la substance du corps* ??

En tous cas, voici notre réponse.

1° Tout d'abord, notre correspondant pourrait se reporter à un très substantiel article paru en 1894, p. 779. Mais peut-être n'a-t-il pas la collection de l'*Ami*. De plus, cet article (ainsi qu'une autre étude parue en 1912, p. 833) ne tient peut-être pas assez compte de l'interprétation qu'ont donnée, de la transsubstantiation, les vieux théologiens du XIIIe siècle. Aussi nous préférons profiter de la question posée pour revenir sur le sujet et apporter une précision nouvelle touchant la notion *théologique* de transsubstantiation.

Nous disons bien : notion *théologique*. Car, en soi, la notion de transsubstantiation appartient au dogme. Pour expliquer la présence réelle, il ne suffit pas, en effet, d'affirmer qu'après la consécration, le Christ est véritablement, réellement, substantiellement présent sous les saintes espèces, et qu'alors cesse toute présence de la substance du pain et du vin sous les mêmes espèces. Il faut encore, de plus, confesser la conversion de toute la substance du pain au corps de Jésus et de toute la substance du vin en son sang, conversion unique et merveilleuse, que l'Eglise appelle du nom très approprié de transsubstantiation [1]. Le mot de transsubstantiation et la chose désignée par ce mot appartiennent donc à l'enseignement officiel. Les définitions du concile de Trente nous permettent de condenser en quelques lignes tout cet enseignement, tel qu'il est proposé, indépendamment des systèmes théologiques et philosophiques qui ont cherché à pénétrer davantage le mystère.

« Trois termes résument le dogme de la transsubstantiation, écrit fort justement M. le chanoine Godefroy dans le *Dict. de Théologie cath.* (art. *Eucharistie*, t. v, col. 1349), tous trois choisis tels qu'ils demeurent au-dessus des systèmes et des théories ; c'est un changement, le changement d'une substance en une autre substance, un changement qui laisse subsister les apparences primitives.

« C'est un *changement ;* mais, parce que le concile place lui-même ce changement dans un ordre à part, *mirabilem et singularem conversionem*, il ne nous oblige pas à mettre sous ce mot autre chose que ce qui constitue un changement, à savoir, la succession de deux choses dont l'une prend la place de l'autre.

« C'est un changement de *substances ;* mais, dans ce mot de substance, on ne doit voir que ce que le sens commun y voit, c'est-à-dire ce fond insaisissable de tout, que la science n'atteint pas, que l'observation ne découvre pas, que les sens ne perçoivent pas et que cependant la raison nous dit exister en toutes choses, comme point d'attache et raison dernière des phénomènes et des propriétés ; c'est, en un mot, la réalité, en tant qu'elle se distingue des apparences.

« C'est un changement qui laisse subsister les *apparences*. Ce dernier mot se comprend de lui-même ; les apparences sont tout ce qu'on voit, tout

[1] Cf. Bulle *Auctorem fidei*, n. 29. (Denzinger-Bannwart, n. 1529).

ce qu'on observe ou expérimente, tout ce qui tombe sous les sens en quelque manière... »

La notion théologique de la transsubstantiation est plus compliquée. Les théologiens cherchent à creuser le sens du mot *changement* et à expliquer, dans la mesure du possible, comment s'opère ce changement de la substance du pain à la substance du corps de Jésus-Christ, les apparences demeurant les mêmes. C'est sur cette notion théologique que porte la question de notre correspondant, et là où depuis si longtemps les théologiens discutent sans pouvoir s'entendre et arriver à une solution acceptée de tous, on demande à l'*Ami* de proposer une doctrine « nette », et de « faire la lumière ! » Nous n'aurons pas cette prétention ; mais nous essaierons de faire valoir la doctrine exposée par le card. Billot dans son beau traité de l'Eucharistie.

2° Les *solutions hérétiques* se rattachent toutes à un point commun : la permanence de la substance du pain, ou tout au moins de la partie matérielle de cette substance, après les paroles de la consécration. Durand de St-Pourçain n'admettait qu'une transformation, la matière du pain devenant le corps du Christ par suite de son information par l'âme de Jésus [1].

On attribue à Rupert de Deutz une erreur analogue : le pain deviendrait le Christ par une sorte d'assomption de sa substance par la personne du Christ. Rosmini n'est pas bien loin de cette conception (prop. 29 et 30, condamnées par le St-Office, 14 déc. 1887), et le P. Bayma s'est vu condamner par le même tribunal pour avoir reproduit la théorie attribuée au pieux abbé Rupert. Mais tous ces auteurs sont catholiques, et seule leur doctrine mérite la censure d'hérésie. On n'en pourrait dire autant de Luther, propageant systématiquement l'hérésie avec la théorie de l'impanation.

Ce rapide et simple exposé des thèses hérétiques fera certainement réfléchir notre correspondant. Il constatera qu'il ne lui est point permis d'employer le mot *transformation* pour désigner le changement de la substance du pain au corps de N.-S. J.-C. ; pas plus qu'il ne peut en sécurité se représenter cette admirable conversion comme une assomption de la substance du pain par la personne de Jésus. Encore moins peut-on parler d'absorption : ce serait revenir purement et simplement à la grossière théorie de Durand de St-Pourçain, condamnée par tous sans exception.

3° Nous n'hésitons pas à noter comme une doctrine *erronée*, la solution attribuée à Scot et aux nominalistes, notamment Occam, Gabriel Biel, expliquant la transsubstantiation tout d'abord par *l'annihilation proprement dite* de la substance du pain [2]. Par là notre correspondant verra combien il a raison de se défier d'une telle hypothèse.

[1] On retrouve comme un écho de cette erreur formelle dans un article du chanoine Georgel, *Annales de philosophie chrétienne*, mai 1901.

[2] Nous disons : *attribuée ;* car il ne semble pas qu'aucun de ces auteurs ait admis une annihilation pure et simple du pain et du vin. Scot paraît s'y rallier dans *In IV Sent.*, dist. XI, q. 3, n, 14, 15, et dans les *Commentaires d'Oxford*. Mais il la rejette expressément dans les *Reportata Parisiensia*, l. IV, dist. XI, q. 10, n. 6. Voir *Dict. de Théologie cath.*, t. IV, col. 1917.

Cette explication, toute fausse qu'elle soit proclamée par S. Thomas qui l'a jugée d'avance (III^a, q. 75, a. 3) et par la presque unanimité des théologiens, a cependant pour point de départ une vérité de la foi. Cette vérité consiste à affirmer qu'après la consécration, il ne reste rien du pain et du vin. La substance du pain et du vin disparaît donc. — Mais, ajoute-t-on, cette disparition ne peut être réalisée que par la destruction, c'est-à-dire l'annihilation de la substance même du pain et du vin. — Cette conclusion est erronée : tout en confessant la disparition du pain et du vin, il convient de ne point parler d'annihilation pure et simple. La notion d'annihilation, en effet, répugne à la doctrine professée par les conciles qui, unanimement, enseignent que, dans la transsubstantiation, se produit un *changement* de toute la substance du pain au corps de Jésus. Or, l'annihilation, même en admettant une substitution ou une succession d'autre chose, ne peut être dite *changée en* cette autre chose. Une substitution n'est pas un changement, une conversion. D'ailleurs ce changement, cette conversion sont exigés par les paroles mêmes de la consécration, qui produisent ce qu'elles signifient. En disant : *Ceci est mon corps*, le prêtre, avec Jésus-Christ, désigne tout d'abord d'une manière confuse la substance (très déterminée dans sa réalité) qui se trouve entre ses mains, cachée sous les apparences du pain et qui, au début de la formule de consécration, est encore vraiment du simple pain. Mais en affirmant que *ceci* est son corps, Jésus fait que cette substance devient son propre corps. Les paroles de la consécration impliquent donc, non une annihilation de la substance du pain, mais son changement au corps du Christ [1].

4° Nous ne pouvons nous faire une idée absolument exacte de cette conversion admirable, qui appartient en propre à l'ordre surnaturel.

« Les exemples de conversion et de changement que nous offrent la nature et l'expérience, sont d'un genre tout différent et même contraire. Seul, le trait le plus général des conversions naturelles peut être appliqué à la transsubstantiation ; quant aux caractères particuliers, aux conditions et aux propriétés spéciales, il faut les écarter. Or, le caractère général des conversions naturelles consiste en ceci, qu'une chose se change réellement en une autre. Ce changement se produit de telle sorte que la disparition *(corruptio)* de l'un des extrêmes et l'apparition ou la production *(generatio)* de l'autre extrême doivent non seulement être

[1] Cet argument nous montre, avec la dernière évidence, la nécessité de traduire la formule : *Hoc est enim corpus meum*, par une formule équivalente, dont le premier terme, répondant à *Hoc*, désignera d'une façon confuse mais suffisante, la substance tout d'abord existant sous l'apparence de l'hostie et qui est encore, au début de la formule, le pain ordinaire. A notre avis, la traduction : *C'est mon corps*, est insuffisante pour exprimer la vérité de la transsubstantiation. Il n'y apparaît pas, en effet, marqué avec assez de précision qu'une *première* substance, le pain, existe sous les apparences, substance dont le changement ou la conversion se fait ensuite au corps du Christ. Il est regrettable que certains auteurs catholiques aient cru pouvoir adopter parfois la formule : *C'est mon corps*, au lieu de la formule traditionnelle : *Ceci est mon corps*.

simultanées, mais encore intrinsèquement dépendantes l'une de l'autre : en d'autres termes, elles doivent être causées par un seul et même acte. Dans la conversion du pain au corps de Jésus-Christ, on ne saurait donc admettre deux actes distincts : l'un qui détruit ou anéantit la substance du pain ; l'autre qui rend présent le corps du Sauveur. La transsubstantiation s'accomplit par un seul acte divin, qui s'étend uniquement au pain, de telle sorte que, par la disparition ou par l'exclusion de la substance du pain, cet acte a, immédiatement et par le fait même, pour conséquence la présence du corps de Jésus-Christ. Donc, encore une fois, si la substance du pain cesse d'exister, ce n'est point parce qu'elle retombe dans le néant, mais parce que, par une conversion proprement dite, elle se change au corps de Jésus-Christ, en vertu d'un acte positif de la toute-puissance divine [1]. »

Ne concevons donc pas la transsubstantiation comme la disparition du pain *suivie* de l'apparition du corps du Christ sous les accidents du pain : ce n'est expliquer la présence réelle que par le dehors et d'une façon insuffisante. Une telle explication, quoique catholique, ne rendrait pas, en effet, complètement raison de la croyance traditionnelle de l'Eglise que la transsubstantiation, même eu égard à la puissance absolue de Dieu, est le seul moyen d'expliquer la présence réelle. La connexion entre la disparition du pain et l'apparition du corps du Christ serait, dans cette hypothèse, tout à fait accidentelle et extrinsèque [2].

Complétons notre bref exposé par ces précisions empruntées au livre du P. Hugon, O. P., *La Sainte Eucharistie,* Paris, 1916 (Téqui), p. 134-135 : « Dans la conception de Scot, la substance du pain et du vin étant anéantie, la conversion ne peut consister qu'à y substituer le corps du Christ, à l'amener dans l'Eucharistie : *actio adductiva.* Bellarmin *(De Eucharistia,* lib. III, c. 13), sans admettre l'anéantissement, essaie de justifier la théorie de l'action adductive : elle n'implique pas, dit-il, un mouvement local de la part du Christ, mais elle fait que le corps, présent tout d'abord au ciel seulement, est aussi maintenant sous l'espèce du pain.

« D'après Valencia (cf. de Lugo, *De Eucharistia,* disp. VII, n. 78), la transsubstantiation est une action *unitive,* c'est-à-dire qui unit le corps de Notre-Seigneur avec les espèces eucharistiques par une sorte de contact substantiel.

« Lugo explique, à son tour, que cette action consiste à *introduire* le corps sous les espèces sacramentelles et à l'unir avec elles de telle manière que le corps exerce à l'égard des accidents le rôle de sujet et de support. *(Ibid.,* n. 89-91).

« Toutes ces solutions ont le grave inconvénient de réduire la conversion eucharistique à une action accidentelle, car amener, introduire, unir n'ont pas d'autre efficacité que celle du mouvement.

« La propriété des expressions conciliaires n'est pas sauvegardée. Il y a une différence capitale entre substitution et transsubstantiation ; et il est manifeste pour tout le monde qu'un être n'est pas converti en un autre parce que ce dernier lui a succédé. Or, l'idée d'adduction ou d'introduction ne demande, absolument parlant, qu'une substitution ou une succession d'une substance à l'autre. Comment appeler cela une conversion de toute la substance du pain au corps de Jésus-Christ ?

« L'action unitive ne satisfait pas davantage. Unir suppose la présence réelle, ne la fait pas ; l'action unitive suppose la conversion, et n'est pas une conversion. »

5° Pour expliquer la connexion essentielle et intrinsèque entre la disparition du pain et l'apparition du corps du Christ dans l'Eucharistie, il n'est nécessaire que de bien saisir le sens réel et profond de la *conversion de toute la substance du pain en la substance du corps de Jésus-Christ.* Tout ce qu'il y a d'être dans la substance du pain, par un effet de la toute-puissance divine, passe en ce qu'il y a d'être dans la substance du corps de Jésus, sans aucun changement réel de la part de ce corps désormais glorieux et impassible. Sans aucun changement de la part de ce corps, disons-nous. Et c'est là le point le plus mystérieux dans ce mystère ineffable de l'Eucharistie. N'oublions pas qu'il s'agit de conversion totale de *substance,* comme telle, en une autre *substance,* déjà préexistante. Par conséquent, cette conversion, d'une part, laisse intacts les *accidents* réels du pain, quantité, forme, couleur, saveur, qui continuent à subsister, soutenus dans l'être par l'action de Dieu, laquelle réalise miraculeusement sans intermédiaire ce qu'elle faisait par la substance (voir *Ami,* p. 642) ; d'autre part, exclut une présence sacramentelle du Christ qui serait produite par juxtaposition des dimensions propres à ce corps aux dimensions du pain. Et, par là-même que les dimensions du pain subsistent après la conversion de la substance du pain en celle du corps de Jésus, elles subsistent avec toutes leurs propriétés, et notamment avec *la relation de contenant à contenu* qu'elles possédaient tout d'abord par rapport à la substance du pain et qu'ensuite, à cause de la conversion de cette substance en celle du corps de Jésus, elles acquièrent par rapport à la substance même du corps de Jésus. Le R. P. Hugueny, O. P. *(Critique et Catholique,* t. III, p. 227), ajoute fort à propos que « cette relation de contenu vis-à-vis des espèces Eucharistiques et par conséquent de présence au point de vue du temps et de l'espace déterminé par la quantité dimensive du pain *est tout l'apport de la conversion sacramentelle au corps du Christ.* » Ce corps ne fait qu'acquérir une nouvelle présence, la présence sacramentelle sous les espèces du pain, présence très réelle, mais dépendant de la relation

[1] Gihr, *Les Sacrements de l'Eglise catholique* (traduction Mazoyer), t. II, Paris, 1900, p. 86-87.

[2] Cette remarque, fondamentale pour le traité de l'Eucharistie, montre combien l'ordre suivi dans la plupart des manuels, qui parlent d'abord de la présence réelle, ensuite de la transsubstantiation, gagnerait à être interverti. La transsubstantiation est la raison d'être de la présence réelle et doit être exposée comme la base et le principe de tout le traité *de Eucharistia.*

de contenance qu'en suite de la transsubstantiation, la quantité du pain acquiert par rapport à la substance du corps de Jésus. Le changement survenu est tout entier du côté de la substance du pain et a pour terme, non le corps de Jésus, mais la relation de contenance des accidents du pain par rapport à ce corps. Aucun changement intrinsèque donc en ce corps glorieux et adorable : tout le changement est du côté du pain [1].

Notre correspondant peut ainsi saisir toute la raison d'être de la permanence des accidents eucharistiques dans la transsubstantiation. Cette permanence est la *condition sine qua non* de la présence réelle. Cette présence, en effet, causée par la transsubstantiation, dépend de la relation de contenant à contenu que possède la quantité du pain par rapport à la substance du corps du Christ. Si cette quantité venait à être corrompue, à ne plus être la quantité du pain, mais celle d'une substance différente, la relation de contenant à contenu qu'elle possédait par rapport au corps du Christ après la transsubstantiation, disparaîtrait *ipso facto*, et c'en serait fait de la présence réelle. De là le soin extrême que prend l'Eglise de veiller à la conservation des saintes espèces pour maintenir la présence réelle de Jésus dans l'Eucharistie, voir *Ami*, p. 642.

6° Nous n'ajouterons qu'une dernière considération. Nous avons dit que la conversion de substance en substance exclut une présence sacramentelle qui serait par juxtaposition des dimensions du corps du Christ aux dimensions du pain. La relation mystérieuse de contenant à contenu, qui unit les accidents du pain et la substance du corps du Christ, s'établit sans passer par l'intermédiaire de la quantité du corps glorieux de Jésus, et sans que la quantité de l'hostie affecte et modifie ce même corps à la façon dont l'accident modifie son sujet. Ainsi, Jésus est présent dans l'Eucharistie, mais « parce que la quantité du corps du Christ ne s'interpose pas entre sa substance et l'hostie consacrée, et parce que cette même hostie ne devient pas le sujet de l'étendue de l'hostie, il n'y a pas coextension des différentes parties du corps du Christ aux différents points de l'étendue de l'hostie et de l'espace par elle occupé, mais présence de *toute la substance* du Christ *à tous et à chacun* de ces différents points, à la façon dont notre âme est présente à tous et à chacun des éléments de notre corps, ou, pour prendre une comparaison plus expressive, à la façon dont la force qui emporte un obus est présente à toutes et à chacune de ses molécules. Que l'obus éclate, la poussée primitive continuera d'emporter les morceaux comme elle emportait le tout ; qu'on brise l'hostie, chaque fragment gardera vis-à-vis du corps glorieux du Christ la relation de contenant à contenu qu'avait toute l'hostie.

« A ce titre, la présence Eucharistique se rapproche du mode de présence des substances spirituelles dans les corps qu'elles animent ou qu'elles meuvent ; mais elle en diffère essentiellement en ceci que, n'étant pas fondée sur une action du corps du Christ mouvant ou animant les parcelles consacrées, elle n'est pas définie et limitée par les limites de la vertu opérative de ce corps, mais capable d'une expansion et d'une multiplication aussi indéfinies que la multiplication des consécrations possibles à la toute-puissance de Dieu. » (Hugueny, *op. cit.*, p. 230-231). C'est la présence *per modum substantiæ*.

[1] Telle est l'interprétation la plus vraisemblable de la pensée de S. Thomas, interprétation qu'à la suite du cardinal Billot (*De Ecclesiæ Sacramentis*, t. I, 4e éd., p. 337-360), ont proposée de nos jours Van Noort (*De Sacramentis*, t. I, n. 346), Gihr (*Les Sacrements de l'Eglise catholique*, t. II, p. 99-105), Tanquerey (*De Eucharistia*, n. 40), Hugueny, *op.* et *loc. cit.*, et de la Taille (*Mysterium fidei*, lib. III, c. 4, sect. 2, a. 1 et 2).

De graves théologiens de l'école thomiste, Gonet, Billuart, les *Salmanticenses* pensent que l'action divine, dans la transsubstantiation, atteint le corps de Jésus lui-même, parce que sans « que cette action produise absolument le corps du Christ puisqu'il existe en sa propre nature,... elle le *reproduit sous un mode nouveau*, c'est-à-dire de la substance qui est convertie en lui et à laquelle il succède. » (Hugon, *La Sainte Eucharistie*, p. 136). Cette théorie de la *reproduction* qu'on trouve également chez Lessius, a été défendue de nos jours par le P. Piccirelli, S. J. (*Disquisitio... de catholico intellectu dogmatis transsubstantiationis*, Naples, 1912, p. 263, sq.). Elle a été vivement attaquée par le cardinal Billot et, par suite de ces attaques, abandonnée par la plupart des théologiens contemporains. On en trouve encore cependant quelques échos chez le R. P. Gillet, O. P., *Les harmonies eucharistiques*, Lille, 1914, p. 79.

Nous renvoyons nos lecteurs à deux articles antérieurs de l'*Ami*, 1898, p. 1066, et 1899, p. 54.

LITURGIE

Q. — Voici le Calendrier particulier de notre ville, qui a S. Martin comme Patron principal, et dans laquelle une des églises paroissiales est dédiée à ce saint :

6 Nov. Dedicatio propriæ Ecclesiæ, *Dupl. 1 cl. cum Oct.*
7 — Dedicatio Ecclesiæ Cathed., *Dupl. 1 cl. cum. Oct.*
11 — S. Martini Ep. et Conf., Patroni princip. loci, *Dupl. 1 cl. cum Oct.*
13 — Octava Dedicationis propriæ Ecclesiæ, *Dupl. maj.*
14 — Octava Dedic. Ecclesiæ Cathedralis, *Dupl. maj.*
18 — Octava S. Martini Ep. et Conf., *Dupl. maj.*

1° Comment faut-il organiser ces trois octaves : la première, pour la messe seulement ; les autres, pour l'office et la messe ?

2° Quand le 6 et le 11 novembre tombent sur la même semaine, quelle solennité extérieure doit-on faire le dimanche suivant : celle de la Dédicace de l'église propre, ou celle de S. Martin ?

3° Quand le 11 novembre tombe un dimanche, quelle messe chanter ce jour-là : celle de la Dédicace ou celle de S. Martin ?

4° Quand le 18 novembre tombe un dimanche, quel office faut-il faire : celui de la Dédicace des basiliques de S. Pierre et de S. Paul, ou bien celui du jour octave de S. Martin ?

5° De plus, dans la même ville, deux églises ont été consacrées au XVe siècle. Il est à supposer que, dans chacune d'elles, un autel fut aussi consacré alors. Quoi qu'il en soit du passé, une de ces deux églises a depuis vingt-cinq ans un autel fixe consacré ; l'autre n'en a pas encore. De ce fait, la consécration de l'église persiste-t-elle ?

R. — Ad I. Dans la rédaction de votre Calendrier particulier pour le mois de novembre, il faut tenir compte des remarques que voici :

Le 6 novembre, anniversaire de la Dédicace de l'église propre [1], les vêpres sont à partir du capi-

[1] Bien entendu, cet anniversaire ne peut être célébré que dans une église ou une chapelle consacrée. (S. R. C., 28 oct. 1913, *Decretum generale*, § I, n. 1, f).

tule celles de la fête suivante de la Dédicace de l'église cathédrale (cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. VI, n. 4), avec mémoire du précédent par l'oraison *Deus, qui invisibiliter* [1].

Chaque fois que l'on a à commémorer les octaves de ces deux Dédicaces, c'est-à-dire en dehors des fêtes doubles de 1re et 2e classe, la première des deux mémoires est celle de l'octave de la Dédicace de l'église à laquelle on est attaché. En effet, la préséance des octaves entre elles se règle d'après la préséance relative des fêtes auxquelles elles appartiennent. (Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. III, n. 1). Or, dans une église consacrée, l'anniversaire de sa Dédicace, par le fait même qu'il lui est plus propre, l'emporte en cas d'occurrence, toutes choses étant égales d'ailleurs, sur l'anniversaire de la Dédicace de l'église cathédrale. (Cf. *ibid.*, tit. II, n. 1 et 2; S. R. C., 5 mai 1736, n. 2319, *Rel. Dub.*, ad 1). La commémoraison de l'octave de la Dédicace de l'église à laquelle on est attaché a donc aussi, dans l'occurrence, la priorité sur la commémoraison de l'octave de la Dédicace de l'église cathédrale. Pour cette dernière commémoraison, on prend à laudes l'antienne *Sanctificavit* des 1res vêpres et le ℣ *Domum tuam* des 2es vêpres, et l'on dit à laudes et à la messe l'oraison *Deus, qui invisibiliter*.

Le 12 et le 13 novembre, la mémoire de l'octave de S. Martin, Patron principal de votre ville, se place chez vous avant toute mémoire d'un *infra Octavam* de Dédicace.

Le 13, jour octave de la Dédicace de l'église propre [2], les vêpres, à partir du capitule, sont du suivant, c'est-à-dire du jour octave de la Dédicace de l'église cathédrale. On y fait mémoire du précédent par l'oraison *Deus, qui invisibiliter*, puis de S. Josaphat, de S. Didace, et de l'octave de S. Martin.

Celle-ci est commémorée le 14 et le 15 à laudes, à la messe et aux vêpres [3], et le 17, à laudes et à la messe.

Le 16, office et messe d'un jour dans l'octave de S. Martin, *semi-double*. — Vêpres du suivant avec mémoire de l'octave.

Le 17, 1res vêpres du jour octave de S. Martin, avec mémoire du précédent, puis de la Dédicace des basiliques de S. Pierre et de S. Paul.

Le 18, jour octave de S. Martin, *double majeur*. On lit à matines la 9e leçon de la Dédicace des basiliques de S. Pierre et de S. Paul, et l'on fait mémoire de celle-ci à laudes et à la messe. — On en fait aussi mémoire aux 2es vêpres, après avoir commémoré Ste Elisabeth.

Ad II. La célébration de la solennité extérieure de la Dédicace est purement facultative ; au contraire, la translation de la solennité extérieure de la principale fête patronale du lieu au dimanche est obligatoire en France toutes les fois que cette fête tombe sur la semaine. (Cf. *Ami* du 20 mars 1924, p. 189). Par conséquent, même dans les églises consacrées de votre ville, on est tenu le dimanche 12 novembre de chanter une messe de la solennité de S. Martin. A cette messe, — qui n'admet que la commémoraison d'un double de 2e classe occurrent, du dimanche, et, s'il s'en rencontrait, d'une octave privilégiée (Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 3), — on ne saurait faire mémoire de la solennité extérieure de la Dédicace. Mais de cette dernière solennité on pourrait aussi ce dimanche-là chanter une autre messe [1].

Ad III. Quand le 11 novembre tombe un dimanche, il est défendu dans toute votre ville de chanter la messe de la solennité extérieure de la Dédicace. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 3). On peut seulement, dans les églises et chapelles consacrées, ajouter sous une même conclusion à la première oraison de la messe chantée de S. Martin l'oraison de l'anniversaire de la Dédicace [2]. *(Ibid.)*.

Ad IV. Ordinairement simplifié chez vous par l'occurrence du jour octave de votre Patron principal, l'office de la Dédicace des basiliques de S. Pierre et de S. Paul revit intégralement chaque fois que le 18 novembre tombe un dimanche. Ledit office se substitue alors de plein droit dès les 1res vêpres, comme partout ailleurs, à l'office dominical, et celui-ci y est commémoré avant le jour octave de S. Martin. (Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IV, n. 2 et 5; S. R. C., 3 mars 1917, *Dubia*, ad 2).

Ad V. La consécration d'une église serait valide mais illicite si l'on y procédait sans consacrer en même temps au moins un autel fixe. (S. R. C., 12 août 1854, n. 3025; 3 mars 1866, n. 3142, ad 1; 19 mai 1886, n. 3907, ad 1). Régulièrement, cet autel doit être l'autel majeur; toutefois, en cas de nécessité, — v. g. si le maître-autel était déjà consacré, — on pourrait consacrer un autel latéral fixe. *(Codex,* can. 1165, § 5; S. R. C., 19 sept. 1665, n. 1321, ad 2; 24 mai 1844, n. 2866; 24 mai 1901, n. 4073, ad 2).

L'exécration de l'autel fixe n'entraîne pas celle de l'église. *(Codex,* can. 1200, § 4. Cf. S. R. C., 17 juin 1843, n. 2862, ad 2; 28 sept. 1872, n. 3286). Néanmoins lorsque, pour une cause quelconque, une église consacrée se trouve sans aucun autel fixe consacré, il faut y en faire consacrer un, de préférence le maître-autel, le plus tôt possible. (S. R. C., 4 févr. 1898, n. 3978, ad 6).

Q. — Soyez assez bon de donner les nouvelles rubriques sur les préfaces de la messe. Ce sera un service que vous rendrez à bien des prêtres.

R. — I. Règles générales. — Le choix de la préface de la messe est soumis aux règles suivantes,

[1] Voir l'*Ami* du 20 mars 1924, p. 190.

[2] L'octave de la Dédicace et celle de la fête patronale étant des octaves communes, lorsqu'on en fait l'office, les psaumes et leurs antiennes sont, à toutes les Heures canoniales, empruntés au Psautier. (Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. I, n. 3).

[3] Aux vêpres du 15, l'octave de S. Martin est commémorée par l'antienne de *Magnificat* et le verset des 1res vêpres de la fête de ce saint.

[1] En plus de ces messes chantées, il pourrait encore y avoir une messe basse de chacune des solennités transférées. (Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 3).

[2] Il est permis en outre de joindre de même dans une autre messe simplement lue l'oraison de la solennité extérieure de la Dédicace à l'oraison de la fête du jour. *(Ibid.)*.

qui sont à envisager dans l'ordre où nous les présentons :

1° Toute messe, même votive, qui possède une préface propre, exige cette préface. (Nouv. rubr. du Missel, tit. VIII, n. 1). — Il y a exception pour la messe de S. Jean, apôtre et évangéliste, au jour de sa fête (27 décembre) : à cette messe on dit la préface de Noël, et non celle des apôtres. (*Ibid.*, n. 2 ; rubr. spéc.).

2° Lorsqu'une messe ne possède point par elle-même de préface propre, on doit, sous les réserves indiquées ci-après, § II et § III, prendre : *a)* la préface du premier des offices ou des messes y commémorés [1] qui ait une préface spéciale ; — *b)* à défaut de celle-ci, la préface propre à une octave commune en cours, quand bien même cette octave n'aurait aucune commémoraison ce jour-là ; — *c)* si l'on ne se trouve pas dans une octave commune jouissant d'une préface propre, la préface du temps ; — *d)* enfin, en dehors des temps liturgiques auxquels sont assignées des préfaces spéciales, la préface commune. (Nouv. rubr. du Missel, tit. VIII, n. 1).

II. CAS PARTICULIERS. — 1° S'il y a le même jour plusieurs messes chantées ou plusieurs messes conventuelles, ou encore des messes chantées en sus de la messe conventuelle, chacune de ces messes ne saurait admettre, à défaut de préface qui lui soit propre, une préface appartenant à l'une des autres messes ou à quelque commémoraison faite dans l'une des autres messes. (Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 4).

2° Il en est de même : *a)* pour la préface d'une octave commune et pour celle du vendredi après l'octave de l'Ascension, même si les offices auxquels elles se rapportent ne sont pas commémorés dans l'office occurrent ; — *b)* pour la préface de Noël, du 2 au 4 janvier ; — *c)* pour celle du temps pascal, dans les féries communes de ce temps.

Ces préfaces ne sont alors employées que dans une seule des messes chantées ou conventuelles, à savoir, dans la messe même à laquelle appartient en propre chacune d'elles, si l'on célèbre cette messe. Autrement, on les chante à la messe du jour. Enfin, dans le cas où celle-ci n'aurait pas lieu, elles prendraient place dans la première des messes chantées ou conventuelles. (*Ibid.*, n. 2).

III. REMARQUES. — 1° On doit regarder comme la préface propre du dimanche : *a)* pour le dimanche dans l'octave privilégiée de Noël, de l'Epiphanie ou de l'Ascension, la préface de l'octave ; — *b)* pour la messe du dimanche dans l'octave du Saint-Sacrement, à condition toutefois que l'on y fasse mémoire de cette octave, la préface de Noël ; — *c)* pour les dimanches du Carême, du temps de la Passion et du temps pascal, la préface du temps ; — *d)* pour les autres dimanches, même si l'office en est anticipé, et en outre à la messe du 2e dimanche après la Pentecôte lorsqu'on n'y commémore pas l'octave du Saint-Sacrement [1], la préface de la Sainte Trinité. (Nouv. rubr. du Missel, tit. VIII, n. 2).

2° Quand la messe d'un dimanche auquel est assignée la préface de la Sainte Trinité vient à être empêchée à son incidence et est reprise un jour en semaine, elle n'a plus ce jour-là de préface propre [2]. (Missel, rubr. spéc. de la préf. de la Sainte Trinité). Pour déterminer quelle préface lui convient, il suffit de se reporter à ce qui a été dit plus haut, § I, 2°.

3° Les préfaces propres soit à une messe ou à un office commémorés, soit à une octave en cours, qui ne seraient pas de quelque mystère du Seigneur, et la préface du Carême sont formellement exclues : *a)* de la messe de la Dédicace ; — *b)* de celle d'une fête particulière du Seigneur pour laquelle il n'y aurait pas de préface propre. (Nouv. rubr. du Missel, tit. VIII, n. 2). — Si aucune préface du Seigneur ne se trouve alors imposée à un titre quelconque [3], on doit prendre la préface commune [4]. (Missel, rubr. spéc.).

4° Jamais aux messes dominicales ou fériales du temps de l'Avent on ne peut employer la préface de la Sainte Vierge. (Nouv. rubr. du Missel, tit. VIII, n. 2).

5° La préface propre de la messe des Rogations et de celle de la vigile de l'Ascension est la préface pascale, avec la formule : *in hoc potissimum*. Toutefois, lorsque la messe de station des Litanies majeures se célèbre dans la semaine de Pâques et que l'on y fait mémoire de l'octave, la préface pascale comporte la formule : *in hac potissimum die*. (Missel, rubr. spéc. de la préf. pasc.).

Q. — Voici comment se sont passées les cérémonies de la Semaine Sainte dans un couvent :

1° Le dimanche des Rameaux, on a laissé la statue de S. Joseph découverte et ornée de fleurs, et l'on a fait les exercices ordinaires du mois de St-Joseph. La statue est restée ainsi découverte jusqu'au Jeudi Saint après la messe. Les années précédentes, on l'avait laissée ainsi toute la Semaine Sainte. Y a-t-il une permission ou une tolérance qui légitime un pareil usage ?

2° Le mercredi soir, bénédiction du Saint-Sacrement et exercices du mois de St-Joseph.

3° Le Jeudi Saint, messe basse avec cantiques en français ; consécration d'une seule hostie ; pas de reposoir ni de dépouillement des autels. Le soir, sermon sur la Passion ; cantiques en présence de l'autel illuminé.

4° Le Vendredi Saint, pas d'office le matin. A 3 heures, exercice du Chemin de la croix.

5° Le Samedi Saint, avant la messe, communion d'un certain nombre de sœurs. Messe basse sans aucun préambule et avec cantiques en français.

Que penser de cette façon de faire ?

R. — Ad I. Si la statue de S. Joseph se trouve à un autel, il n'est permis en aucune circonstance,

[1] Il importe de remarquer qu'il s'agit ici de commémoraisons au sens strict, c'est-à-dire d'oraisons destinées à rappeler le souvenir de messes qui, en raison d'un obstacle liturgique, n'ont pu être célébrées ce jour-là. Des oraisons, quelque spéciales qu'on les suppose, n'ayant pas semblable destination ne sauraient imposer ni permettre l'emploi de la préface propre à la messe à laquelle elles sont empruntées. (Cf. S. R. C., 17 nov. 1922, *Dubia*, ad 1 ; *Ami*, 1923, p. 27).

[1] Cela se produit pour la messe conventuelle ou chantée de ce dimanche dans les églises où l'on célèbre aussi ce jour-là une messe chantée de la solennité transférée du Saint-Sacrement.

[2] En réalité cette messe est et demeure une messe fériale.

[3] Des treize préfaces contenues désormais dans le Missel, sept seulement sont des préfaces propres d'un mystère du Seigneur : celles de Noël, de l'Epiphanie, de la Croix, de Pâques, de l'Ascension, du Saint-Esprit, et de la Sainte Trinité.

[4] Cf. *Ami* 1921, p. 64 ; 1923, p. 143.

pas même pour le jour de la fête du saint Patriarche, de laisser cette statue dévoilée pendant le temps de la Passion. (S. R. C., 16 nov. 1649, n. 926, ad 2 et 3 ; 3 avril 1876, n. 3396 ; 11 mai 1878, n. 3448, ad 11). Que si elle est en dehors de tout autel, on peut *tolérer* l'usage de la laisser découverte dans le temps de la Passion [1]. (S. R. C., 11 mai 1878, n. 3448, ad 11). Toutefois cet usage n'est pas à répandre, et, même là où il existe, il serait plus conforme à l'esprit de l'Eglise de s'en abstenir durant la Semaine Sainte. C'est le cas de rappeler la parole d'un évêque belge du siècle dernier : « Quidquid a rubricis deviat, non prodest pietati, sed potius nocet [2]. »

Quant aux fleurs, elles sont permises pour les exercices du mois de St-Joseph, même pendant le Carême. (S. R. C., 11 mai 1878, n. 3448, ad 11) [3]. La même réserve que ci-dessus est tout indiquée pour la Semaine Sainte.

Ad II. Aucune loi liturgique ne s'oppose directement à ce que l'on donne la bénédiction du Saint-Sacrement le mercredi de la Semaine Sainte. Cependant il ne convient pas que cette bénédiction ait lieu après l'office des *Ténèbres*.

Ad III. En principe, les messes privées sont absolument interdites le Jeudi Saint. (Missel, nouv. rubr. spéc. à la suite de la messe du mercredi de la Semaine Sainte). Sauf indult particulier, il n'y a, sur ce point, aucune exception en faveur des chapelles de communauté. Seuls les supérieurs de *réguliers proprement dits* peuvent, à défaut de messe solennelle, célébrer ce jour-là une messe basse, afin de donner la communion à leurs religieux ; mais il faut que ce soit dans un oratoire intérieur, ou, s'il y a nécessité de le faire dans la chapelle principale, que les portes de celle-ci demeurent fermées. (S. R. C., 31 août 1839, n. 2799, ad 1 et 2 ; 9 déc. 1899, n. 4049, ad 2) [4].

Ad IV. Il n'y a aucune remarque à faire au sujet du Vendredi Saint.

Ad V. *a)* En droit, une seule messe est permise le Samedi Saint : celle qui termine la fonction de ce jour. A moins donc d'avoir un indult, on ne peut célébrer de messes privées. (Missel, *loc. cit.* ; S. R. C., 12 févr. 1690, n. 1822 ; 31 juillet 1821, n. 2616, ad 3 ; 22 juillet 1848, n. 2970, ad 1).

b) Un prêtre qui aurait obtenu cet indult, n'aurait pas à lire les prophéties avant la messe *privée* [5]. Il commencerait celle-ci comme d'ordinaire, en récitant au pied de l'autel le psaume *Judica me* et la confession ; puis il poursuivrait sans lire d'introït. (S. R. C., 31 juillet 1821, n. 2616, ad 2 ; 22 juillet 1848, n. 2970, ad 4) [6].

c) Le Samedi Saint, il est défendu de distribuer la sainte communion avant la messe solennelle, ou, du moins, avant celle qui en tient lieu : « In Sabbato Sancto sacra communio nequit fidelibus ministrari nisi inter missarum sollemnia vel continuo ac statim ab iis expletis. » *(Codex,* can. 867, § 3 ; S. R. C., 22 mars 1806, n. 2561 ; 28 avril 1814, *Dubia,* ad 2. Cf. *Mem. Rit.,* tit. VI, c. II, § VI, n. 9) [1].

d) Les cantiques en langue vulgaire, pourvu qu'ils ne soient pas la traduction de quelque texte liturgique [2] et qu'ils aient été dûment approuvés par l'Ordinaire, peuvent, du consentement de celui-ci, être chantés pendant la messe privée. (S. R. C., 31 janv. 1896, n. 3880). Mais ils ne seraient pas de mise à la messe basse célébrée, là où l'on est autorisé à suivre le *Memoriale Rituum,* pour les fonctions du Jeudi Saint et du Samedi Saint, car cette messe n'est pas, à proprement parler, une messe *privée.*

Q. — Un prêtre, ancien curé, meurt dans une communauté religieuse. On célèbre en cet endroit, à 8 h. 1/2, un service solennel *corpore præsente,* et le même jour, à 10 h., on célèbre dans l'ancienne paroisse du défunt un autre service solennel *corpore præsente.*

Est-il conforme à l'esprit des rubriques d'avoir le même jour deux services solennels *corpore præsente* ?

R. — Vous entendez parler sans doute de deux services solennels pour le même défunt, comportant chacun le chant de la messe de sépulture en présence du corps.

Si, le jour où ils ont lieu, les messes basses quotidiennes de *Requiem* sont permises, rien ne s'oppose à ce que les deux services soient ainsi célébrés avec la messe solennelle de sépulture.

Aurait-on la même faculté un jour où les messes basses quotidiennes de *Requiem* seraient interdites ? Les auteurs — assez peu nombreux d'ailleurs — qui ont abordé nettement la question se prononcent pour la négative [3]. Tout en reconnaissant que l'on peut dans certains cas accomplir deux fois certains rites des funérailles, d'abord dans l'église du lieu du décès, puis dans celle du lieu de l'inhumation [4], ils n'admettent pas que les privilèges dont jouit la célébration de la messe solennelle de sépulture *corpore præsente* puissent exister dans ces deux églises en faveur du même défunt [5].

A dire vrai, la S. C. des Rites n'a jamais fait connaître son sentiment sur ce point, et il est à désirer que l'on sollicite d'elle une décision qui fasse tomber tous les doutes.

---

[1] Cf. *Ami* 1908, p. 240.
[2] Cf. *Nouvelle Revue théologique,* 1881, p. 661.
[3] Cf. *Ami* du 29 novembre 1923, p. 768.
[4] Cf. *Ami* 1920, p. 414.
[5] A la fonction du Samedi Saint, au contraire, la lecture de ces prophéties est obligatoire, quand même on ne célébrerait ensuite qu'une messe basse. *(Mem. Rit.,* tit. VI, c. II, § 3, n. 3 ; S. R. C., 12 avril 1755, n. 2436, ad 4. — Cf. *Ami* 1924, p. 383).
[6] Voir l'*Ami* du 12 juin 1924, p. 382.

[1] Cf. *Ami* 1921, p. 128 et 319 ; 1924, p. 573.
[2] Pie X, *Motu proprio* du 22 nov. 1903, § III, n. 7. S. R. C., 27 févr. 1882, n. 3537, ad 3 ; 31 mars 1909, n. 4235, ad 8 ; 27 mai 1911, n. 4268, ad 10.
[3] Cf. Cavalieri, *Opera,* t. III, c. III, decr. IV, n. 6 ; de Herdt, *S. Lit. præxis,* t. I, n. 57 ; *Nouv. Revue théol.,* 1877, p. 434 ; card. Gennari, *Comsultazioni, etc.,* 1904, t. II, p. 647 ; Hægy, *Manuel de Liturgie,* t. I, p. 661, n. 293 ; Brehm, *Synopsis, etc.,* p. 177-178. — Notons que ces deux derniers ouvrages ont été édités après la publication des nouvelles rubriques du Missel.
[4] Cf. S. R. C., 18 mai 1883, n. 3575, ad 1.
[5] Dans un oratoire semi-public ne tenant lieu ni d'église ni d'oratoire public, on peut tous les jours depuis le moment du décès jusqu'à l'inhumation, — excepté le dimanche, les fêtes de précepte, même supprimées, la Commémoraison de tous les fidèles défunts, les doubles de 1re ou de 2e classe, même transférés, les vigiles, féries ou octaves privilégiées, — célébrer des messes basses de *Requiem* avec le formulaire de la messe de sépulture, pour un défunt dont le corps est physiquement présent dans la maison à laquelle est annexé cet oratoire. (Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 5 et 6). Mais la concession n'envisage que des messes *privées.*

Q. — 1° Dans les litanies, y a-t-il lieu de cesser la récitation du verset : *Regina pacis, o. p. n.?* On prétend ici que, d'après Benoît XV, la récitation de ce verset devait cesser au moment de la paix. Or, je sais que dans beaucoup d'autres endroits on le dit encore.

2° On affirme qu'il faut ajouter *Alleluia* aux versets de la Sainte Vierge ou des saints dont on a chanté quelque antienne au salut du Saint-Sacrement, dans le temps pascal. M'appuyant sur ce que j'ai lu autrefois dans l'*Ami,* je réponds qu'en dehors du ℣ *Panem de cœlo, etc.,* et du ℣ *Gaude et lætare, etc.,* on ne doit pas ajouter *Alleluia* aux versets chantés au salut, car ils sont considérés comme ceux des prières de Prime et de Complies, auxquels on n'ajoute jamais *Alleluia.* Ai-je raison ?

3° A cause des nombreuses communions ici, on a agité la question de savoir si, oui ou non, on était obligé de répéter intégralement à chaque communiant la formule : *Corpus Domini nostri, etc.* On allègue ce qui se serait passé au Congrès eucharistique de Rome, où, paraît-il, à cause de la multitude innombrable des communiants réunis dans le Colisée, on commençait la formule avec un premier communiant, pour ne la terminer qu'au troisième, quatrième ou cinquième. Peut-on faire de même ici ? Quelqu'un a même avancé que cette formule n'était nullement obligatoire.

R. — Ad I. Tout d'abord, il est vrai, les Ordinaires eurent simplement la faculté de permettre, dans leurs diocèses respectifs, d'ajouter pendant la durée de la guerre l'invocation *Regina pacis, o. p. n.,* à la fin des litanies de Lorette. (S. C. des Aff. ecclés. extraord., 16 nov. 1915). Mais, par la suite, Benoît XV fit entrer définitivement cette invocation dans le texte officiel desdites litanies. (Lettre du 7 mai 1917 à S. E. le card. Gasparri) [1]. Il y a donc depuis cette date obligation de la réciter.

Ad II. D'après une décision de la S. C. des Rites du 6 février 1892, n. 3764, ad 18, on ne saurait, dans les exercices de piété qui ont lieu en dehors de l'office canonial et principalement devant le Saint-Sacrement, tolérer l'usage d'*ajouter* un *Alleluia* dans le temps pascal à tous les versets indistinctement, v. g. au ℣ *Ora pro nobis, etc.,* après les litanies de Lorette, et au ℣ *Benedicamus Patrem et Filium, etc.,* après le *Te Deum.*

Toutefois, autre chose est ne pas ajouter *Alleluia* à un verset qui en est dépourvu, autre chose est supprimer *Alleluia* à un verset qui l'a déjà par lui-même. C'est pourquoi, dans le temps pascal, le ℣ *Panem de cœlo; etc.,* à la reposition du Saint-Sacrement, et le ℣ *Gaude et lætare, etc.,* après les litanies de la Sainte Vierge [2], gardent l'un et l'autre leur *Alleluia.* (S. R. C., 5 mars 1898, n. 3983 ; Rituel, édit. de 1913, *Append., Litan. Lauret. B. M. V.).*

Ad III. On lit dans le Rituel (tit. IV, c. 2, n. 5) : « Sacerdos *unicuique* porrigens Sacramentum, et faciens cum eo signum crucis super pyxidem, *simul* dicit : *Corpus D. N. J. C. custodiat animam tuam in vitam æternam. Amen.* » La même prescription se trouve dans le Missel *(Ritus celebr. miss.,* tit. X, n. 6). Le prêtre qui distribue la sainte communion aux fidèles est donc tenu d'employer la formule *Corpus D. N., etc.,* et de la répéter en entier pour chaque communiant [1].

La pratique contraire fut-elle suivie à Rome par quelque prêtre, lors du Congrès eucharistique de 1922 ? Nous l'ignorons. En tout cas, elle n'avait été l'objet d'aucune autorisation préalable et ne saurait être invoquée comme précédent.

Q. — Il y a quelque temps, j'ai obtenu le privilège de l'oratoire privé pour tous les jours de l'année sans exception, *ratione provectæ ætatis.* Seulement, il est dit qu'on ne peut y célébrer qu'une seule messe par jour. Néanmoins j'y ai toujours célébré les trois messes de Noël, en vertu d'un décret de la S. C. du Concile, du 20 juin 1725, qui semble m'y autoriser.

Mais puis-je en faire autant pour les trois messes du jour des Morts ? Je ne vous cache pas que je les ai toujours célébrées jusqu'ici, ne m'étant jamais douté que la restriction de mon indult pût s'y opposer, les deux cas me paraissant identiques.

Qu'est-ce que vous en pensez ? Ne voyez-vous pas comme moi une grande analogie entre les deux cas, analogie me permettant d'user d'*epikeia* et de supposer, *stante casu,* qu'il doit être dans l'intention de la S. C. de faire une exception pour le jour des Morts, comme elle l'a faite pour le jour de Noël ?

R. — Quand le Saint-Siège autorise en faveur d'un infirme la célébration d'une messe basse tous les jours, y compris le 25 décembre, dans un oratoire privé, on peut y dire les trois messes de Noël. (S. C. C., 13 janv. 1725 [2], *Dubium oratorii priv.* ; Benoît XIV, const. *Magno cum animi,* 2 juin 1751, § 18).

De fait, l'interdiction de la pluralité des messes dans les oratoires privés [3] peut fort bien être entendue en ce sens qu'il n'est pas permis à plusieurs prêtres d'y célébrer le même jour, sans que, pour cela, il soit défendu à un seul et même prêtre d'y dire plusieurs messes, les jours où, comme à Noël, il a, de droit commun, la faculté de le faire. (Cf. Benoît XIV, *Quæstiones canon.,* quæst. CCCCXV).

Il paraît donc certain *a pari* que la célébration des trois messes de la Commémoraison de tous les fidèles défunts est permise, aux mêmes conditions qu'ailleurs, dans les oratoires privés dûment autorisés.

Q. — 1° A la messe votive du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois, faut-il en Carême faire mémoire de la férie et en réciter le dernier évangile, et cela en vertu du titre IV, n. 3, des Nouvelles rubriques ?

2° Quand le premier vendredi du mois tombe le vendredi après l'octave de l'Ascension et que, ce jour-là, on fait l'office d'un double ou d'un semi-double, peut-on dire la messe votive du Sacré-Cœur, ou faut-il dire la messe du dimanche dans l'octave de l'Ascension, en vertu du décret du 16 juin 1922, *Hildesien.,* ad 12 ?

3° Quelles mémoires faut-il faire à la messe de pro-

[1] « ...Noi ordiniamo che, a cominciare dal primo di del prossimo mese di giugno, resti fissata nelle Litanie Lauretane l'invocazione *Regina pacis — ora pro nobis,* che agli Ordinarii permettemmo di aggiungervi temporaneamente col Decreto della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinarii in data del 16 novembre 1915. » *(Acta Ap. Sed.,* 1917, p. 266).

[2] Le verset et l'oraison qui suivent les litanies de Lorette varient maintenant selon le temps liturgique.

[1] Si l'on morcelait cette formule, les paroles prononcées en donnant la communion à chacun des fidèles ne présenteraient pour lui aucun sens.

[2] Et non 20 juin 1725.

[3] *Codex,* can. 1195, § 1.

cession des Rogations, suivant que cette messe est l'unique ou non ?

R. — Ad I. Oui, le premier vendredi du mois, à moins qu'il n'y ait ce jour-là, dans la même église, soit la messe conventuelle, soit une messe chantée de l'office occurrent ou de la férie, on doit, en Carême, à la messe votive solennelle du Sacré-Cœur, faire la commémoraison de la férie et en lire à la fin l'évangile. (Voir l'*Ami* du 2 oct. 1924, p. 639).

Ad II. En prescrivant de substituer à la messe votive du Sacré-Cœur la messe du dimanche dans l'octave de l'Ascension lorsque le premier vendredi de mai ou de juin tombe le lendemain de cette octave, la S. C. des Rites allègue l'assimilation de ce jour à une fête de N.-S. et invoque le titre II, nº 3, des Nouvelles rubriques du Missel. (S. R. C., 8 juillet 1921). Or, la rubrique invoquée défend de célébrer une messe votive non seulement le jour où l'on a récité l'office d'un mystère identique à celui dont devrait être cette messe, mais aussi le jour où l'on fait seulement la commémoraison d'un tel mystère, et le décret de la S. C. du 16 juin 1922, *Hildesien.*, ad 12, ne fait qu'appliquer cette défense.

On objectera peut-être qu'isolées de la messe à laquelle elles appartiennent, les oraisons du dimanche dans l'octave de l'Ascension ne renferment aucune allusion au mystère de cette octave ni à la personne de N.-S. J.-C. Que l'on veuille bien se rappeler ce qui a été réglé pour le cas où le premier vendredi de janvier tombe le 2, le 3 ou le 4 de ce mois. Bien qu'il n'y ait alors aucune commémoraison proprement dite du mystère de Noël, la messe votive du Sacré-Cœur ne peut, en raison du caractère liturgique du temps, être célébrée un de ces trois jours, et il faut prendre la messe du 30 décembre. (S. R. C., 27 juin 1923) [1]. A plus forte raison la messe votive du Sacré-Cœur doit-elle être prohibée le lendemain du jour octave de l'Ascension, car les deux jours qui suivent cette octave, jusqu'à la messe du samedi exclusivement, sont plus visiblement imprégnés du souvenir de l'Ascension de N.-S. que ne l'est de celui de sa naissance le temps qui s'écoule entre la Circoncision et l'Epiphanie [2]. On dirait que, sans avoir le degré ni les privilèges de l'octave précédente, ces deux jours sont néanmoins une sorte de prolongation de celle-ci. De fait, ils ont toute l'apparence de jours dans une octave commune : ils en ont le rite semi-double, et, s'il se rencontre le vendredi un autre office de neuf leçons qui ne soit pas celui d'un double de 1re ou de 2e classe, on y fait mémoire de la férie.

Quand donc le premier vendredi de mai ou de juin tombe le lendemain de l'octave de l'Ascension, même si l'on fait ce jour-là l'office de quelque fête double ou semi-double, il paraît conforme à l'esprit des Nouvelles rubriques du Missel et des récentes décisions de la S. C. des Rites, rappelées ci-dessus, de prendre, au lieu de la messe votive du Sacré-Cœur, la messe du dimanche dans l'octave de l'Ascension [1]. Cette messe jouit alors de toutes les prérogatives liturgiques attachées à la célébration de la messe votive du Sacré-Cœur, le premier vendredi du mois. (Cf. S. R. C., 16 juin 1922, *Hildesien.*, ad 13).

Ad III. A la procession des Litanies majeures ou mineures, la messe de station *Exaudivit* [2] n'admet pas les commémoraisons spéciales occurrentes : *a)* chaque fois que c'est une messe conventuelle et que par ailleurs il y a eu le même jour, en union avec l'office choral, les autres messes conventuelles prévues au n. 3 du titre I des Nouvelles rubriques du Missel ; — *b)* quand, ladite messe n'étant pas conventuelle, il y a le même jour, dans l'église de la station, une autre messe chantée conforme à l'office récité. (Nouv. rubr. du Missel, *loc. cit.* ; rubr. spéc.).

Dans ces deux cas, on dit à la messe de procession des Rogations les oraisons communes du temps, à savoir : durant l'octave de Pâques, l'une des deux oraisons *Ecclesiæ* ou *Deus, omnium fidelium pastor* seulement ; en dehors de cette octave, l'oraison *Concede* de la Sainte Vierge, puis l'une des deux oraisons que nous venons d'indiquer. (Missel, rubr. spéc.).

Dans tous les autres cas, on fait à la messe de station les commémoraisons spéciales occurrentes, à commencer, s'il y a lieu, par celle de l'office récité, et sans excepter en son jour celle de la vigile de l'Ascension [3]. Lorsqu'il ne se présente qu'une commémoraison spéciale et que ce n'est pas celle d'un double, il faut, en dehors de l'octave de Pâques, dire en troisième lieu l'oraison de la Sainte Vierge *Concede*. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. VI, n. 1 ; rubr. spéc.).

Q. — J'ai lu dans le nº 4 de l'*Ami* de cette année votre réponse au sujet de la messe du dimanche dans l'octave de l'Epiphanie, messe empêchée par la fête de la Sainte Famille et qu'on a dû reprendre le 19 janvier.

Pour la question de la célébration de cette messe le 19 janvier, rien à dire. En effet, le 19 janvier tombant le samedi de la 1re semaine après l'Epiphanie se trouve *intra ambitum dominicæ Iæ*. Il faut donc reprendre la messe empêchée, ou bien, aux messes privées, en faire mémoire à la messe des SS. Marius etc.

Là où je ne suis plus de votre avis ni de l'avis des *Ephemerides liturgicæ*, c'est au sujet de la couleur, du *Gloria* et de la préface.

La parité avec les dimanches dans l'octave de Noël et de l'Ascension ne me paraît pas soutenable. En effet, les féries et dimanches du temps pascal et ceux de l'*infra octavam Nativitatis* jusqu'au 13 janvier ont la couleur blanche, de sorte que la reprise du dimanche empêché n'affecte pas la couleur, car le dimanche en lui-même réclame la couleur blanche.

Pour le *Gloria* et la préface, il y a des raisons aussi bonnes. En effet, pendant l'octave de l'Ascension et

[1] Voir l'*Ami* du 9 août 1923, p. 507.
[2] Cf. *Ami* 1922, p. 512.

[1] Tel est aussi le sentiment des *Ephemerides liturgicæ*, 1921, p. 349.
[2] Aux fêtes doubles de 1re classe et pendant l'octave de Pâques, la messe de station serait celle de la fête, avec mémoire des Rogations : 1º là où l'on serait autorisé par indult à n'avoir qu'une messe conventuelle (Nouv. rubr. du Missel, tit. I, n. 3) ; 2º dans les églises non conventuelles où il n'y aurait qu'une messe (*ibid.* ; rubr. spéciale).
[3] Toutefois, cette vigile est complètement omise dans l'occurrence d'une fête double de 1re classe. (Missel, rubr. spéc.).

ensuite jusqu'à la vigile de la Pentecôte on dit le verset propre à Prime et la préface de l'Ascension, quelles que soient les messes célébrées. Donc le dimanche reporté doit lui aussi avoir cette préface. Il en est de même pour le temps de Noël : la préface de Noël s'emploie jusqu'à la vigile de l'Epiphanie inclusivement. De plus, on ne récite ni suffrages ni prières durant ce même temps. On voit donc que, du 25 décembre au 13 janvier et du jour de l'Ascension à la fête de la Pentecôte, ces périodes constituent un tout avec des rubriques spéciales.

Il n'en est pas de même pour les dimanches après l'Epiphanie ou après la Pentecôte. La couleur propre de ces dimanches est le vert ; leur préface propre est celle de la Sainte Trinité. En effet, le dimanche dans l'octave de l'Epiphanie a la préface de l'Epiphanie, et le dimanche dans l'octave du Saint-Sacrement celle de Noël, parce qu'une octave privilégiée de 3e ordre l'emporte sur le dimanche : ce que je vais prouver plus bas.

Quant au *Gloria,* il est, lui aussi, de trop, puisque le 19 janvier on ne fait plus mémoire de l'octave, et que la messe d'un dimanche ordinaire reprise en semaine se dit sans *Gloria* ni *Credo,* et avec la préface commune.

Pour parler ainsi, je m'appuie sur la façon de faire lorsqu'au chœur, le dimanche dans l'octave du Saint-Sacrement, on chante deux messes, l'une du 2e dimanche après la Pentecôte et l'autre de la solennité transférée du Saint-Sacrement. (Décr. gén., n. 4273, ad 6). On doit alors employer la couleur verte pour la messe du dimanche parce qu'on y omet la mémoire de l'octave.

On voit par là que ce 2e dimanche après la Pentecôte n'admettait la couleur blanche qu'en raison de la mémoire de l'octave du Saint-Sacrement. De même pour le dimanche dans l'octave de l'Epiphanie et 1er après l'Epiphanie ; puisque le 15 on ne fait plus mémoire de l'octave, ce dimanche reprend sa couleur propre, qui est le vert, et alors pas de *Gloria,* trois oraisons au moins, et la préface commune : « Pro dominicis... censetur propria præfatio octavæ... nisi commemoratio octavæ omittenda sit. » (Tit. VIII, vers le milieu).

R. — Notre réponse sera brève et — du moins nous voulons l'espérer — convaincante.

I. *a)* Les nouvelles rubriques du Missel (tit. VII, n. 1) sont particulièrement explicites au sujet de la récitation du *Gloria in excelsis* à la messe d'un dimanche empêchée en son jour et reprise sur la semaine : « Non vero [dicitur] in missis de dominica infra hebdomadam resumendis, nisi sit infra octavas in universali Ecclesia privilegiatas aut tempus paschale, vel *nisi agatur de missa* tum dominicæ infra octavam Nativitatis, tum *dominicæ infra octavam Epiphaniæ* respective *post diem* 1 et *13 januarii resumenda*[1]. » Par conséquent, même reportée au-delà des limites de l'octave privilégiée de l'Epiphanie, la messe du dimanche dans cette octave exige le *Gloria in excelsis.*

b) Notre lointain consultant nous permettra de lui faire remarquer qu'en pratiquant comme il l'a fait des coupures dans le passage des nouvelles rubriques du Missel (tit. VIII, n. 1) cité par lui à la fin de ses observations, il a, sans le vouloir, faussé le sens du texte. Voici ce passage dans son intégrité : « Pro dominicis infra octavas Nativitatis, *Epiphaniæ* et Ascensionis censetur *propria* præfatio octavæ : item pro dominicâ infra octavam Corporis Christi, nisi commemoratio octavæ omittenda sit. » Evidemment la restriction *nisi commemoratio octavæ omittenda sit* ne porte ici que sur le second membre de la phrase et affecte uniquement la messe du dimanche dans l'octave du Saint-Sacrement. Cela est si vrai qu'une rubrique spéciale de cette dernière messe reproduit ladite restriction, tandis qu'il n'en est pas fait mention dans les trois autres messes. A quelque date donc que l'on célèbre la messe du dimanche dans l'octave de l'Epiphanie, il y faut prendre la préface de cette octave[1]. (Cf. Missel, rubr. spéc. de la préface de l'Epiphanie).

c) Les deux points précédents étant acquis, il n'est pas surprenant que, fût-elle reportée au 19 janvier, la messe du dimanche dans l'octave de l'Epiphanie doit toujours être célébrée avec des ornements de couleur blanche[2]. « Missa quælibet semper retinet colorem suum,... præter missam de dominica infra octavam Corporis Christi, in qua, nisi omittenda sit commemoratio de octava, adhibetur color albus. » (Nouv. rubr. du Missel, tit. x, n. 1). Or, le blanc est la couleur du dimanche dans l'octave de l'Epiphanie (Rubr. gén. du Missel, tit. XVIII, n. 2), et s'il y avait eu quelque exception à faire pour le cas où, reprise après le 13 janvier, la messe de ce dimanche ne comporte plus la commémoraison de l'octave de l'Epiphanie, cette exception eût certainement été énoncée dans la rubrique.

II. Nous devons donc maintenir dans tous ses détails la solution donnée par l'*Ami* le 24 janvier dernier, p. 62, et affirmer de nouveau l'analogie qui existe entre les dimanches dans les octaves de Noël et de l'Ascension, d'une part, et le dimanche dans l'octave de l'Epiphanie, d'autre part.

Q. — La coutume veut que les jeunes époux, au moment de leur mariage, présentent à la bénédiction du prêtre, en même temps que leurs alliances, quelques pièces de monnaie. Pour les alliances, pas de difficulté, puisque leur bénédiction est prévue au Rituel et fait partie des diverses cérémonies du mariage. Mais les pièces de monnaie ? Le Rituel est muet à leur égard, même le Supplément diocésain... A Beauvais, le Rituel diocésain prévoit que l'époux remet ces pièces à l'épouse en prononçant une formule que j'ai oubliée.

1° Faut-il bénir ces pièces de monnaie, et avec quelle formule ?

2° Une fois bénites, si bénédiction il y a, à qui faut-il les remettre : à l'époux ? à l'épouse ? Et que faut-il leur dire en même temps ? Evidemment il y a là un joli symbole ; mais n'est-ce pas extra-liturgique ?

R. — Ad I. Répandu surtout dans l'Ile-de-France et dans une partie de la Champagne, l'usage concernant les « pièces de mariage » varie avec les diocèses. Là, les époux présentent plusieurs pièces de monnaie, ordinairement treize[3] ; celles-ci se trouvent aspergées avec l'anneau, mais ne reçoivent pas de bénédiction spéciale. Ailleurs, v. g. à Paris,

[1] Nous citons les nouvelles rubriques d'après la *récente* édition vaticane du Missel, approuvée par la S. C. des Rites le 21 décembre 1923.

[1] Voir le présent n° de l'*Ami,* p. 648.
[2] Cette couleur convient au mystère rappelé dans la préface.
[3] Voir *Ami* 1902, p. 60 et 268.

il n'est présenté qu'une seule pièce ; elle est bénite aussitôt après l'anneau, par cette formule : « *Oremus*. Oblatum etiam, Domine, in signum constitutæ dotis, nummum sanctifica †; et, ut bene sponsa dotetur, cælestibus eam instrue disciplinis. Per Christum Dominum nostrum. — R. Amen. »

Mais il faut se garder d'innover, et d'employer sans y avoir été autorisé une formule particulière de bénédiction.

Ad II. Avant ou après l'imposition de l'anneau, le prêtre prend la pièce unique ou quelques-unes des pièces et remet le « douaire » à l'époux, qui dépose celui-ci dans la main droite de son épouse, en disant, suivant les pays, soit : « Et de mes biens je vous donne ; » soit : « Recevez ce signe des conventions matrimoniales faites entre vos parents et les miens. »

La coutume, étant louable, est à conserver là où elle existe [1].

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Le Siège Apostolique (359-451), par Mgr Batiffol. In-12 de VII-624 p., 15 f. Paris, Gabalda. — **Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI^e siècle**, par Bernard Leib. In-8 raisin de XXXII-356 p., 20 f. Paris, Aug. Picard.

I. — *359-451*... 359, ce sont les conciles de Rimini et de Séleucie; 451, c'est le concile de Chalcédoine.

Rimini et Séleucie, c'est l'empereur Constance excluant en fait le Pape de la participation aux délibérations conciliaires, et l'univers étonné de se trouver un beau jour Arien, suivant la formule expressive de S. Jérôme; Chalcédoine, c'est l'empereur Marcien, le meilleur allié (avec sa femme sainte Pulchérie) que le Siège apostolique ait jamais eu sur le trône de Constantinople, rendant, avec tout le catholicisme grec, un solennel hommage au Siège de Pierre.

Rimini et Séleucie, deux conciles tenus simultanément, l'un en Occident, l'autre en Orient, sur convocation de l'empereur Constance, avec mission de renverser l'œuvre de Nicée et de biffer le « consubstantiel » : les évêques réunis à Séleucie, triés sur le volet, créatures de Constance, s'y prêtent sans trop de difficultés ; les évêques réunis à Rimini se rebiffent d'abord contre l'idée de revenir sur ce qui a été fait à Nicée, puis, fatigués, harassés des chinoiseries où essaient de les embourber les hommes de l'empereur, pressés de retourner dans leurs diocèses qui ont besoin d'eux, finissent par souscrire une formule dont on leur persuade qu'après tout elle n'exprime positivement nulle hérésie et qui ne pèche que par prétermission. Et point de Pape, ni de délégué du Pape à Rimini, encore moins à Séleucie. Rimini n'est pas bien loin de Rome pourtant, et le Pape (S. Libère) était à Rome alors; il était revenu d'exil l'année précédente (2 août 358). S'il n'a été ni présent ni représenté à Rimini en 359, c'est bien la preuve qu'il n'était pas de connivence avec Constance, et sa popularité à Rome en est une preuve de plus. Mais, demandera-t-on, pourquoi ces évêques assemblés à Rimini ont-ils accepté de signer hors la présence et l'assentiment du Pape? Ah! bien sûr ; mais, aux époques troublées, où c'est un besoin impérieux de paix qui domine tout, un besoin de croire tout au moins que la paix n'est pas devenue irrémédiablement impossible, on se fait un tel scrupule d'éteindre la moindre lueur d'espoir, et l'on se laisse aller à de bien hasardeuses parfois tentatives de conciliation. Les évêques convoqués par Napoléon en Concile national en 1811, auraient dû, en droit, se récuser, le Pape étant captif à Savone; ils ont cru mieux faire de ne pas se refuser à un essai : Napoléon, en les congédiant brusquement, leur a rendu le service immense de les arrêter sur le chemin peut-être d'autres faiblesses.

L'univers, d'ailleurs, n'est pas resté longtemps plongé dans sa stupeur de se réveiller arien. L'Eglise a réagi; le Pape Libère d'abord casse le concile de Rimini, par un acte dont nous n'avons plus le texte mais qui est mentionné dans une lettre postérieure (de 385) du pape S. Sirice. Et une campagne énergique est menée par des évêques qui n'ont point failli à Rimini et dont l'autorité est grande, S. Hilaire de Poitiers, S. Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari. Campagne qui se montre d'une efficacité immédiate dans tout l'Occident : Italie, Gaule, Espagne, Afrique, provinces danubiennes. Au point qu'il se rencontre des ultras pour opiner qu'on va beaucoup trop vite à réadmettre dans la communion de l'Eglise des gens qui n'ont failli que par ignorance ou surprise. Cette indulgence est conforme aux instructions données par Libère, conforme à la pratique de S. Hilaire ; mais cela ne fait point l'affaire de Lucifer de Cagliari et de la faction rigoriste qui se réclame de lui. Lui, Lucifer, n'est peut-être point allé, dans son rigorisme, jusqu'au schisme, mais bien les luciférien s.

Il faut dire que cette réaction de l'Occident contre le symbole de Rimini a été très facilitée par la mort de Constance, en 361. Après Constance, Julien (361-363) a proclamé la neutralité de l'Etat et le retour de tous les évêques exilés : Julien escompte que ce rappel des exilés divisera les Eglises en factions rivales, que la restauration de « l'hellénisme » bénéficiera de l'anarchie chrétienne, que les troubles de l'Eglise finiront par sembler légitimer une interdiction légale du christianisme... La Providence a coupé court à ces noirs desseins.

En Orient, la réaction a été moins facile. Là, les évêques fidèles se heurtent à la tyrannie de l'évêque de Constantinople, Eudoxe. Mais voici qui est intéressant pour notre sujet. Où cherchent-ils un recours contre Constantinople ? A Rome. Ils envoient une délégation de trois des leurs à Libère. Celui-ci exige d'abord d'eux la profession de la foi de Nicée et l'anathématisation de la foi riminienne et de toutes les hérésies contraires à la foi de Nicée. Moyennant quoi il les prend sous sa protection : si quelque accusation est soulevée en Orient contre eux, l'évêque de Rome désignera des évêques orthodoxes pour en connaître : disposition qui rappelle celle du Concile de Sardique (très-romain et très nicéen, tenu en 343, dix-huit ans après Nicée) sur les appels à Rome, — qui la dépasse même, puisque l'évêque de Rome ici a mission de désigner les juges de première instance, et non les juges d'appel seulement.

Ceci se passait la dernière année probablement de S. Libère, en 366. L'un de ces trois légats était Eustathe de Sébaste, déposé par Eudoxe de Constantinople : à son retour de Rome, il présente au concile de Tyane la lettre papale qui le rétablit sur son siège, et le concile s'incline.

Par où l'on voit que, quand Mgr Duchesne (*Hist. anc.*, t. II), parlant de l'Eglise romaine au temps de Théodose (empereur en 379, † 395) écrit : « En fait, il y avait assez longtemps qu'on n'entendait plus parler d'elle en Orient, » c'est excessif, note justement Mgr Batiffol. Les protestants Harnack et Sohm sont plus justes sur la considération dont Rome jouit en Orient au IV^e siècle, ajoute Mgr Batiffol. C'est Harnack qui dit

[1] S. R. C., 15 sept. 1881, n. 3531, ad 4 et 5. — Cf. *Codex*, can. 1100 ; Conc. Trid., sess. XXIV, *De reform.*, c. I ; Rituel, tit. VII, c. 2, n. 5.

que, au cours de la crise arienne, « les grands sièges d'Orient, Alexandrie exceptée, se sont compromis ou déshonorés : les Orientaux orthodoxes cherchaient et trouvaient leur soutien à Rome. » — Quinze ans plus tard, quand le concile de Constantinople de 381 (le IIe œcuménique), pour remplacer S. Grégoire de Nazianze réduit à donner sa démission d'évêque de Constantinople, aura élu Nectaire, Théodose enverra à Rome une ambassade composée d'évêques et d'officiers de la cour pour annoncer cette élévation de Nectaire, élévation que Rome ignore ou veut ignorer : le prince estimait, dira un jour le pape S. Boniface I (pape de 418 à 422), que cette élection n'était pas ferme, et il demandait qu'une lettre de communion fût adressée à Nectaire par le Siège de Rome pour confirmer son sacerdoce. Ici encore, Mgr Batiffol relève justement que Mgr Duchesne n'est pas autorisé à dire que cette notification n'entraînait aucun rapport de subordination, au moins dans la pensée de Boniface.

Noter qu'à ce concile de Constantinople de 381, l'Orient a tenu à faire ses affaires tout seul, sans y convier l'Eglise romaine ni le reste de l'Occident. S. Ambroise s'en plaint à Théodose et met le prince en garde contre le péril de ces tendances séparatistes : si l'on veut qu'il y ait communion, dit-il, il faut qu'il y ait entente et coopération. — Oui ; ces tendances existent ; mais, précisément, si l'on veut se séparer, c'est donc que l'on est unis et que l'on se sent unis. Ces tendances ont toujours existé : pour ce qui est des Grecs, elles ont éclaté dès le berceau de l'Eglise, *murmur Græcorum adversus Hebræos*, Act. Ap., VI, 1. Voir l'exposé que nous avons fait de cette lamentable histoire du particularisme oriental, *Ami* 1903, pp. 727-33. Elles existent ; et elles existeront toujours sur quelque point du monde, jusqu'à la fin des temps, jusqu'au jour où l'humanité élue sera, dans son ensemble, confirmée éternellement en grâce contre tout retour offensif de l'égoïsme.

L'histoire de l'Orient est faite ainsi, — jusqu'à Photius, et deux siècles encore après Photius, jusqu'à Cérulaire, — d'une série de petits schismes, ou de tentatives de schisme, ou de malaises, plus ou moins localisés, plus ou moins éphémères, toujours désagréables et pleins de périls, dont la gravité ne peut que croître avec les années, comme croît le péril du péché véniel à mesure qu'on le laisse prendre racine et pulluler dans l'âme, — jusqu'à ce qu'éclate enfin la rupture définitive. Définitive ? Même après Cérulaire, on essaiera encore de s'entendre ; on essaiera, non seulement du côté de Rome, mais du côté grec aussi ; il y aura des réconciliations solennelles, à Lyon au XIIIe siècle, à Florence au XVe, mais éphémères. Jadis c'était le schisme qui était éphémère ; désormais c'est l'union qui ne dure pas. Quatorze ans après l'union signée à Florence par le patriarche de Constantinople et l'empereur Jean Paléologue, Mahomet II entrait à Constantinople. Et le sens de l'unité de l'Eglise, le désir d'unité, jusque-là point encore éteint au cœur des Grecs, semble bien dès lors s'en être allé mourant toujours de plus en plus. Mais les Papes, eux, n'ont jamais perdu de vue leur Paternité universelle ; et les grands bouleversements de la carte politique du monde n'ont fait que rendre à la question de l'union des Eglises une actualité plus brûlante que jamais.

Mais ceci nous emporte bien loin de Mgr Batiffol, — loin de son livre, — point loin de son dessein, qui est, en retraçant les origines historiques de la papauté, d'aider nos frères d'Orient à ouvrir les yeux à la lumière. Ce sera un fruit certain de cette tétralogie magnifique, qui s'ouvrait il y a plus de quinze ans par *L'Eglise naissante et le catholicisme*, tableau des primes origines, depuis l'Epître de S. Clément aux Corinthiens, « Epiphanie de la papauté, » jusqu'au temps de S. Cyprien ; qui s'est poursuivie ensuite par *La paix Constantinienne*, ou la Ire moitié du IVe siècle, puis par *Le Catholicisme de S. Augustin*, ou la contemplation amoureuse de l'unité visible du corps mystique du Christ, enfin par le volume que nous annonçons aujourd'hui et qui était bien le plus complexe, le plus inextricable à débrouiller. Ce siècle qui va de Rimini à Chalcédoine, c'est un siècle d'hérésies sans cesse renouvelées, arianisme, macédonianisme, nestorianisme, monophysisme. Et ce ne sont point discussions qui, parce qu'elles portent sur les sommets du dogme, se maintiennent toujours dans la sérénité des spéculations métaphysiques : questions de personnes, rivalités d'Eglises, intrusions du pouvoir civil, tout concourt à les compliquer. Un seul point indéfectiblement lumineux à l'horizon : le Siège apostolique. C'est un grandiose monument que vient d'achever Mgr Batiffol : monument d'érudition, il est superflu de le noter : Mgr B. sait, sur les questions qu'il aborde, tout ce qu'il est possible d'en savoir aujourd'hui, — mais surtout, ce qui est plus nécessaire et plus rare, monument de pénétration psychologique qui nous explique tout, qui nous éclaire tous les détours du cœur humain, et qui par là-même nous fait toucher du doigt la sagesse de l'Eglise dans sa miséricorde. On a vraiment conscience, en le lisant, de revivre la vie de l'Eglise, d'entrer dans la pensée des Papes et de leurs fidèles coopérateurs ; et c'est là une joie profonde qu'il n'est pas donné à tous les historiens, même ecclésiastiques, de nous faire goûter.

II. — Je rappelais il y a un instant la persévérance inlassable des Papes du moyen âge à essayer de ramener au bercail unique l'Eglise séparée d'Orient. C'est un chapitre de cette activité pontificale que vient d'étudier M. l'abbé Leib dans sa thèse *Rome, Kiev et Byzance*. Cette « fin du XIe siècle, » c'est le pontificat du B. Urbain II (1088-1099) ; et ce qu'il en scrute, ce sont les « rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes. »

Chapitre d'autant plus palpitant qu'en ce début d'Urbain II, nous ne sommes encore qu'à un tiers de siècle de l'acte schismatique de 1054 et que nombre de ceux qui en furent témoins sont toujours là. Urbain II lui-même est un des trois disciples préférés de S. Grégoire VII ; et quand les légats de S. Léon IX ont prononcé l'excommunication contre le patriarche de Constantinople Michel Cérulaire, c'est Hildebrand qui était l'âme de l'Eglise Romaine depuis le début du pontificat de S. Léon IX, comme il continuera de l'être sous les quatre pontificats suivants, jusqu'à son élection sous le nom de Grégoire VII. Urbain II et Grégoire VII savaient donc à quoi s'en tenir sur la portée de l'acte de 1054 ; ils n'y voyaient qu'une rupture passagère, — passagère comme l'avaient été tant de ruptures dans les siècles écoulés. Et, parmi les difficultés inouïes où se sont débattus leurs pontificats, ils n'ont pas un instant cessé de travailler à rapprocher les deux Eglises, à abréger ces années de discorde.

De fait, les légats de S. Léon IX, en fulminant l'excommunication du 16 juillet 1054, n'ont pas soupçonné, non plus que leurs contemporains d'Orient ou d'Occident, tout le retentissement de cet acte. Et Cérulaire aussi, en anathématisant à son tour le Pape et les Latins, aurait été sans doute bien étonné d'apprendre qu'il consacrait pour des siècles la séparation de l'Eglise romaine et de l'Eglise grecque. C'est seulement cent cinquante ans plus tard, lors de la malheureuse conquête de Constantinople par les croisés de 1204 (dûment excommuniés pour ce par Innocent III), que la chrétienté mesura la gravité de la blessure qui l'épuisait et la difficulté d'y porter remède.

Mais, après comme avant 1054, les relations se poursuivent entre fidèles de l'une et de l'autre Eglise. Relations profanes, de commerce ou de politique, cela se conçoit. Mais relations sur le terrain religieux aussi : les Orientaux fréquentent les pèlerinages latins, et les Latins font de même pour les pèlerinages d'Orient. On échange des reliques, même les reliques les plus insignes, comme le corps de S. Nicolas, dont la translation de Myre à Bari en 1087 fut un véritable événe-

ment et motiva l'institution d'une fête liturgique (le 9 mai). En Russie, à Kiev (dont l'Eglise est suffragante de celle de Constantinople et suit les fluctuations de Constantinople), le grand Kniaz détrôné Iziaslav implore, en 1075, l'appui de Grégoire VII contre l'usurpateur et envoie son fils faire hommage de la Russie à S. Pierre : Grégoire restitue au Kniaz, en 1077, le royaume confié à l'Apôtre, et sa démarche ne provoque nul étonnement. De multiples alliances matrimoniales se nouent entre princesses russes et princes latins de France, d'Allemagne, d'Angleterre, de Pologne, de Hongrie, de Danemark, de Suède, de Norvège ; et pas plus d'un côté que de l'autre on n'a conscience de conclure des mariages mixtes. En France, le mariage d'Anne de Russie avec notre roi Henri I est de 1051, trois ans avant l'éclat de 1054; mais cet éclat même passe inaperçu à notre cour.

La polémique des théologiens grecs s'est envenimée ; mais le venin théologique n'est pas nécessairement indice de schisme (heureusement). La futilité même des griefs qu'ils allèguent ne témoigne pas d'un sérieux tragique de leur part. Il ne s'agit pas seulement du *Filioque* et de l'usage des azymes ; il y a bien d'autres choses en cause : les Latins ne commencent le Carême que le mercredi des Cendres (au lieu de la Septuagésime) ; ils permettent aux enfants le lait et les œufs les dimanches de Carême ; ils voilent les croix jusqu'au samedi-saint ; ils servent à table des viandes étouffées, des aliments impurs ; ils omettent l'Alleluia du mercredi-saint à Pâques ; ils obligent les clercs au célibat, ce qui ne les empêche pas de se marier et de se remarier ; ils font le signe de la croix avec les cinq doigts puis avec le pouce ; ils célèbrent plusieurs messes le même jour sur le même autel ; leurs prêtres ne portent pas la barbe ; ils arrivent à l'autel tête couverte ; etc., etc.

Entre les empereurs byzantins et les papes, jamais les relations n'ont été brisées. Les papes leur prêtent leurs bons offices, même spirituels. L'empereur Michel VII ayant été renversé (novembre 1078), Grégoire VII lance l'excommunication contre l'usurpateur et ses partisans ; il interdit au doge et au peuple de Venise les relations avec ces excommuniés. Sur cette affaire se greffe malheureusement l'expédition du Normand Robert Guiscard contre Constantinople : les Grecs croient Grégoire VII complice, et l'esprit public s'aigrit un instant. Les relations de princes à papes ne cessent pas pour autant ; il est toujours question de conciles, de réconciliation officielle. Il est toujours question surtout de secours contre les Turcs. Alexis Comnène, empereur depuis 1081, presse, à maintes reprises, Urbain II de lui venir en aide ; et ses instances ne sont pas étrangères à la prédication de la croisade.

Mais cette croisade, tant attendue, tant escomptée déjà par Grégoire VII, va devenir elle-même une source nouvelle de malentendus. Les croisés ne sont pas tous des Saints et surtout ils sont trop : Alexis a demandé du secours, mais non cette mobilisation générale de l'Occident ; on s'en inquiète, on leur prête les plus noirs desseins. Ne sont pas tous des Saints non plus les prêtres latins qui accompagnent les croisés : à côté de figures de Saints qui parmi eux se détachent magnifiques, il y a des figures aussi d'aventuriers et d'intrigants, grands pourfendeurs, chercheurs de reliques ou simplement cupides. Des heurts sont inévitables. On continue à sympathiser comme disciples du Christ ; on se heurte à chaque instant comme peuples ; les divergences nationales s'exaspèrent. La hiérarchie byzantine s'effraye devant ces Francs vainqueurs qui, au fur et à mesure qu'ils conquièrent le pays, la remplacent par un personnel étranger. Elle accuse Rome d'inspirer les princes et se renferme dans une hostilité décidée.

Si bien qu'au lendemain de la prise de Jérusalem (1099), la nation grecque voit dans la nation latine une émule avide de la subjuguer, et l'Eglise orthodoxe voit dans l'Eglise romaine une rivale ardente à l'asservir. Le conflit armé éclate en 1108 entre Bohémond et Alexis ; le conflit religieux, un peu plus tard, en 1113, entre l'higoumène Jean Phurnès et l'archevêque de Milan, Pierre Grosolano, délégué de Pascal II à Constantinople pour la préparation d'un Concile.

Car il est toujours question de Concile, de ce Concile qu'Urbain s'est cru au moment d'assembler et qui a été entravé par les menées de l'antipape Clément III (Guibert de Ravenne, intronisé à Rome au temps de Grégoire VII par Henri IV de Germanie). Les antipapes ! encore un scandale de l'Occident, murmurent les Grecs. Comment traiter avec un Pape qui est discuté même dans son Occident ? et ce que nous pouvons dire, nous Orientaux, contre les Latins, atteint-il en virulence à la cheville des pamphlets qui pullulent en Occident contre les évêques de Rome ?...

C'est à ce début du XII^e^ siècle que M. Leib arrête ses recherches : — « Les peuples, dit-il en conclusion, aussi bien les Latins que les Grecs ou les Russes, lorsqu'ils oubliaient les préjugés nationaux, se considéraient toujours comme unis par la même foi ; mais le pape et le patriarche de Constantinople restaient officiellement séparés, malgré les vœux du monde chrétien, parce qu'une politique violente, étrangère à toute question dogmatique, avait ruiné chacune des tentatives faites pour rétablir l'unité entre Rome, Kiev et Byzance. »

Le livre de M. Leib est une thèse pour le doctorat ès lettres, soutenue en Sorbonne le 29 mars dernier. M. Leib, en fils dévoué de l'Eglise et qui a le sens des choses de Dieu, est optimiste, et partage la confiance des papes de ce temps dans le succès, compromis par les violences de Robert Guiscard, de certains chefs croisés (plus tard de Venise, de Charles d'Anjou, etc.). Ses juges de Sorbonne n'ont évidemment rien entendu à cet optimisme (surtout M. Diehl, qui présidait le jury, qui est le plus courtois des hommes, mais qui est protestant et qui dès lors, en dépit de toute sa science et de sa bonne volonté, est fermé à un certain ordre de considérations) ; mais ils ont couronné hautement son travail, rendant hommage à la science sûre, à la parfaite loyauté dont il témoigne. C'est un très grand livre et qui, faisant connaître l'Eglise, la fera aimer.

OFFICIER ET APÔTRE. **Le lieutenant Marcel Antoine (1893-1918)**, par P. Bonnetain, Directeur au Grand Séminaire d'Autun. — In-12 de XXXIII-320 p., 7 f. — Paris, Téqui.

Une monographie de guerre. Il y en avait déjà beaucoup ; il n'y en aura jamais trop. Ce sont des trésors dont la Providence ne nous a pas ouvert l'accès pour que nous les laissions se perdre. Les fidèles, au temps des persécutions, se faisaient un devoir de recueillir les dernières paroles et les derniers actes des témoins de leur foi ; et les *Actes des martyrs* n'ont cessé de produire des fruits d'édification. Il en sera de même de nos monographies de guerre. Si quelques-unes ont eu moins de succès, c'était la faute du monographe, non du monographié lui-même. Celle de Marcel Antoine restera un modèle du genre. Cette figure de jeune officier était bien connue déjà et aimée de tous ceux qui ont fait leurs délices du beau livre de M. Rouzic, *Les Jeunes pendant la guerre*. Mais son biographe d'aujourd'hui a pensé qu'elle méritait un portrait à part : M. Rouzic l'en a félicité dans une magistrale lettre d'Introduction, et tout le monde s'en félicitera.

Officier et apôtre, lit-on en sous-titre. Ce fut la devise de beaucoup de nos officiers, bien avant la guerre déjà, depuis surtout l'exemple entraînant d'Albert de Mun et du général de Sonis. C'était le thème d'un article paru dans la *Revue des Deux Mondes* il y a environ trente-cinq ans et qui eut alors un retentissement énorme : article paru sans signature (comme il arrive assez souvent aux articles les plus « sensationnels » de nos grandes Revues), mais que l'on sut depuis être du jeune officier qui est devenu le maréchal Lyautey. C'est ce sens du devoir apostolique qui nous a donné

un corps d'officiers d'une valeur incomparable. Le secret de la victoire, il est là. Et c'est là que sera aussi le secret du relèvement de la France, dans le développement du sens apostolique au cœur de tous ceux qui ont à exercer un commandement, une influence, de quelque nature que ce soit, sur leurs compatriotes.

C'est pourquoi cette monographie du lieutenant Antoine, la dernière en date, est une de celles qui nous ont le plus frappé. Ce qu'il y a de plus saisissant dans cette vie, c'est la flamme d'apostolat qui en jaillit. Et c'est ce qu'en a voulu surtout mettre en lumière son biographe, avec un rare sens de pédagogie surnaturelle. Antoine a trouvé la foi à son berceau, au sein d'une famille chrétienne de Montceau-les-Mines ; il ne l'a jamais perdue. Il a su la défendre héroïquement dès son adolescence, au cours des six années qu'il a passées au lycée de Dijon : — « La foi et la pureté vont ensemble, a-t-il noté plus tard ; je dois la première à la seconde. » Il y a chez cet enfant une exceptionnelle maturité de sens social ; et probablement le spectacle des grèves, des violences grévistes de Montceau-les-Mines n'y a pas été étranger, de même que quarante ans plus tôt c'est devant les sauvageries de la Commune et devant les sauvageries aussi de la répression que s'était éveillée la vocation sociale du jeune officier Albert de Mun. Au sortir du lycée de Dijon, Marcel Antoine entre à la rue des Postes (1911-1913), puis à Polytechnique (1913-14) ; mais sa vocation est décidée, et sa foi s'est spontanément tournée vers l'idéal du sacerdoce. La guerre éclate ; son idéal ne le quitte pas : « Etre officier en ce moment et prêtre après, *in œternum !* » En attendant, sur la Somme, en Champagne, à Verdun (de mars à décembre 1916), autour de Noyon, à l'hôpital enfin, où il a été transporté en octobre 1917 à la suite d'une intoxication par les gaz et où il mourra le 11 décembre 1918, il est le modèle de l'officier-apôtre. Son biographe, qui a compulsé ses lettres et ses carnets de guerre, le laisse volontiers parler, dans ces pages, surtout dans les 85 pages groupées sous ce titre : *La Physionomie.*

Mgr d'Autun formule le vœu ardent que ce livre se répande chez nos jeunes gens du monde et chez nos Séminaristes aussi : « Qu'aux uns et aux autres Marcel Antoine apprenne l'art d'être grands, en leur apprenant l'art de se sacrifier au devoir ! »

Et M. Rouzic : — « Elle était merveilleuse, une grande partie de notre jeunesse de 1914... Que de trésors il y avait là pour le ciel et pour la terre !... N'y aura-t-il pas des élus plus magnifiés parmi ces héros et ces martyrs ?... Est-ce que le miracle ne fleurira pas sur quelques tombes ?... Remettons-nous de cela à la Providence de Dieu et à la sagesse de l'Eglise. Mais si, par faveur divine, cette merveille arrivait pour votre *Officier et Apôtre,* je n'en serais pas surpris. »

La Bergère au pays des loups, par Henri Ghéon. In-8 écu de 268 p., 8 f. Paris, éditions des Jeunes. — **Triomphe de saint Thomas d'Aquin,** par le même. In-12 de 136 p. Editions de *La Vie spirituelle,* à Saint-Maximin (Var).

La Bergère au pays des loups, c'est, retracée avec la plus émouvante simplicité, l'histoire, aussi merveilleuse que vraie, de sainte Germaine Cousin, la bergère de Pibrac, dont la canonisation sous Pie IX a inspiré à Louis Veuillot un de ses plus purs chefs-d'œuvre.

A la suite, *Le grand combat entre l'ermite et le dragon,* conte fantastique, populaire et bouffe, en 1 acte : mise en œuvre de la légende bretonne de S. Armel, ermite de Bretagne, qui, en des temps bien anciens, ayant appris qu'un monstre diabolique terrorisait et dévastait certaine paroisse du pays, le provoqua, le vainquit, le fit prisonnier et lui ordonna de se jeter du haut d'un roc dans la rivière : le dragon obéit, et on ne le revit plus.

Et, en tête du volume, *Le crime de Frère Genièvre,* farce franciscaine en 3 scènes (3 personnages), en une des cabanes où habitaient les compagnons de S. François dans la plaine au pied d'Assise, autour de la Portioncule.

On sait que M. Ghéon, depuis sa conversion, « l'homme né de la guerre, » s'est voué à la résurrection du théâtre chrétien et populaire, — populaire et tout ensemble œuvre littéraire, de la plus fine langue et du goût le plus sûr. Les trois pièces que nous venons de dire, réunies en un vol., forment la IIe Série de *Jeux et Miracles pour le peuple fidèle.* La Ire Série a trouvé un succès qui dépassait toutes les espérances ; la IIe peut l'escompter à l'avance. Il y a là des scènes d'une saveur paysanne à ravir, et d'un sens chrétien aussi pratique et simple qu'élevé.

Entre temps, M. Ghéon avait publié à part son *S. Maurice ou l'obéissance,* dont nous avons dit l'an dernier la splendeur.

Et voici maintenant son *Triomphe de S. Thomas,* « à la manière des vieux âges, composé pour la scène, en prose mêlée de vers, pour le sixième centenaire de la canonisation du Saint. » Dédicace « à mon ami Jacques Maritain, dont la prière et la science m'ont éclairé et soutenu dans cette entreprise paradoxale et au-dessus de mes moyens. » Entreprise paradoxale, oui, à priori : condenser dans le développement d'un Mystère l'essentiel de la doctrine du Saint ! Entreprise pourtant qui a réussi. Ce Mystère a été représenté en plusieurs villes (on a commencé par la Belgique, comme jadis pour un des plus purs chefs-d'œuvre de Vincent d'Indy), en milieux cultivés, universitaires ; et partout il a produit la plus salutaire impression. Tous les démons, tous les faux systèmes y passent, défilent devant S. Thomas : orgueil de vie, concupiscence, fausse foi, fausse raison, Parménide avec son monisme statique et Héraclite avec son évolutionnisme, comparaissant par-devant Platon et Aristote, Averroès et les docteurs arabes, et toutes les billevesées de l'homme moderne, jusques et y compris le modernisme. Chœur triomphal de la Foi et de la Raison, unies dans l'Eglise : chant, par toute l'assemblée, du *Lauda Sion.* Ce n'est pas du théâtre populaire, évidemment : le peuple serait dérouté par ces personnages allégoriques. Et cependant c'est la simplicité, la clarté même, et tout à fait divertissante. Je suis convaincu qu'on pourrait tirer de ceci des scènes ou saynètes charmantes, et bienfaisantes, en tous milieux.

Religieuses du Sacré-Cœur. *Quelques contemporaines de la Fondatrice.* — In-16 de 270 p., 6 f. 75. — Paris, de Gigord.

Ce sont des monographies de religieuses, — il y en a huit en tout, dont plusieurs accompagnées de grands portraits hors texte, en phototypie, — qui ont vécu avec la B. Mère Barat. Ces pages sont intéressantes, toutes laudatives évidemment, ce qui n'est pas pour surprendre, car, au berceau des Sociétés religieuses, pour asseoir solidement l'œuvre naissante, la Providence envoie volontiers des perfections. Et de ces perfections on a choisi ici la fleur du panier. C'est bien présenté. L'éloge ne semble pas dépasser la juste mesure ; et c'est sincèrement édifiant, comme tout ce qui donne l'impression de la vérité. Et comme la plupart de ces Religieuses, entrées au Sacré-Cœur les toutes premières années du XIXe siècle, ont traversé la Révolution et ont été témoins des premiers essais de reconstruction religieuse sur tant de ruines (Mère de Charbonnel, née 1774 ; Mère Maillucheau, née 1779 ; Mère Geoffroy, née 1761 ; etc.), ceux qui aiment à étudier l'histoire de ces temps troublés butineront ici quantité d'anecdotes et de faits précis, pittoresques et vécus.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 8 octobris 1924.
Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNÉE (5e SÉRIE) — Nº 42 — 16 OCTOBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* nº 8, du 1er août)

Actes de S. S. Pie XI

I. Constitutions apostoliques au sujet de l'Année sainte. — Il y en a trois. La première décrète la suspension des indulgences et de certains pouvoirs durant l'année jubilaire. La seconde accorde des pouvoirs spéciaux aux confesseurs de Rome. La troisième concède les indulgences du Jubilé à différentes catégories de personnes qui ne peuvent se rendre à Rome.

* * *

1º *Ex quo primum,* du 5 juillet 1924. — *a)* SUSPENSION D'INDULGENCES [1]. Pendant l'Année sainte, les indulgences plénières et partielles (excepté celles du Jubilé) ne peuvent profiter qu'aux défunts, sauf les suivantes qui restent applicables aux vivants : — 1. L'indulgence *in articulo mortis.* — 2. Celles dont jouissent tous ceux qui, au son de la cloche, récitent l'Angélus ou une autre prière selon le temps. — 3. Les indulgences accordées pour la visite des églises où a lieu l'exposition des Quarante-Heures. — 4. Les indulgences accordées à ceux qui accompagnent le Saint-Sacrement porté aux malades, ou à cette occasion envoient d'autres personnes porter un cierge ou un flambeau à leur place. — 5. L'indulgence accordée *toties quoties* à ceux qui visitent la chapelle de la Portioncule dans l'église Sainte-Marie-des-Anges près d'Assise. — 6. Les indulgences que les cardinaux, les nonces, les archevêques et évêques ont coutume d'accorder dans l'exercice des Pontificaux en donnant la bénédiction ou sous une autre forme en usage.

b) SUSPENSION DE CERTAINS POUVOIRS. — Pour la même raison qui conseille l'interruption des indulgences, le Saint-Père annule pour la durée du Jubilé, en dehors de Rome et de ses faubourgs, les pouvoirs et les indults permettant d'absoudre des cas réservés au Souverain Pontife et au Siège apostolique, ainsi que des censures, de dispenser des irrégularités et des empêchements. Cependant il décrète les *exceptions* suivantes : — 1. Sont ratifiés tous les pouvoirs accordés de quelque façon que ce soit par le Code du droit canonique, sauf ceux qui viennent d'un privilège non révoqué par le Code, comme aux canons 4 et 613. — 2. Sont ratifiés les pouvoirs au for externe donnés par le Saint-Siège aux nonces, internonces et délégués apostoliques, ou accordés par lui aux Ordinaires des lieux et aux Supérieurs des Ordres religieux. — 3. Les pouvoirs que la Sacrée Pénitencerie a coutume d'accorder aux Ordinaires ou aux Confesseurs pour le for interne, ne sont pas suspendus hors de Rome et peuvent être exercés à l'égard des pénitents qui, au moment où ils se confessent, ne peuvent, au jugement de l'Ordinaire ou du confesseur, aller à Rome sans grave inconvénient.

* * *

2º *Si unquam alias,* du 15 juillet. Pouvoirs des confesseurs à Rome :

...Itaque motu proprio certaque scientia ac de apostolicæ potestatis plenitudine, ea quæ sequuntur de confessariis in Urbe et suburbio, anno Jubilæi vertente, deputandis deque extraordinaria potestate iisdem attribuenda præscribimus ac decernimus.

Dilecto filio Nostro Cardinali Pœnitentiario Majori committimus ac demandamus, ut, præter eos, qui nunc sunt, trium Basilicarum Lateranensis, Vaticanæ et Liberianæ pœnitentiarios minores ordinarios atque extraordinarios, pro Basilica etiam S. Pauli, Via Ostiensi, ad totum Annum Sanctum similes pœnitentiarios designet, prætereaque alios, tam in memoratis quattuor Basilicis, quam in reliquis quoque sive sæcularium sive regularium ac præsertim in variarum nationum per Urbem ecclesiis, novos similiter pœnitentiarios deputet et abunde multiplicet.

Quibus pœnitentiariis minoribus, sive ordinariis sive extraordinariis, sive jam existentibus sive a dilecto filio Nostro Cardinali Pœnitentiario Majore deligendis, concedimus, ut per Annum Sanctum possint, pro foro conscientiæ in actu sacramentalis confessionis et per se ipsi tantum, absolvere quoslibet pœnitentes non solum a quibusvis censuris et peccatis Romano Pontifici aut Ordinario a jure reservatis, sed etiam a censura ab homine seu a quovis judice lata, cujus tamen absolutio in foro externo non suffragabitur.

At hisce amplissimis facultatibus non utantur nisi normis exceptionibusque servatis, quæ sequuntur :

I. Ne absolvant, nisi in adjunctis atque ad præscriptum can. 2254 Codicis juris canonici, illos, qui irretiti sint aliqua censura Romano Pontifici specialissimo modo reservata, aut secretum S. Officii, alterumve secretum simile in quavis alia S. Congregatione, Tribunali vel Officio Curiæ Romanæ impositum, violaverint, aut in censuram aliquam inciderint, quam Pius X,

[1] Ces dispositions remontent à Sixte IV (1473) et ont été fort adoucies au cours des siècles. S. S. Pie XI a estimé qu'il ne fallait pas les abandonner, « d'autant plus que de nos jours les voyages même par groupes très nombreux s'organisent avec assez de facilité et de commodité, et qu'il y a un plus vif intérêt pour la religion et la société humaine à voir les pèlerins se rendre très nombreux à Rome pour s'attacher plus étroitement au centre de l'unité catholique, comme aussi pour se pénétrer des plus nobles sentiments de charité et de paix... »

Constitutione *Vacante Sede Apostolica,* ipso facto incurrendam decrevit. Possint tamen absolvere confessarium, reum absolutionis proprii complicis in peccato turpi semel aut bis tantummodo attentatæ contra vetitum canonum 884 et 2367, impositis tum remotione occasionis relapsus, tum obligatione non audiendi neque absolvendi, in posterum, proprium complicem nisi secus periculum immineat infamiæ aut scandali, tum denique onere eum ipsum monendi, si redierit, attentatas absolutiones invalidas fuisse.

II. Similiter ne absolvant, nisi ad præscriptum can. 2254, prælatos cleri sæcularis ordinaria jurisdictione in foro externo præditos, superioresque majores Religionis exemptæ, qui in excommunicationem speciali modo Romano Pontifici reservatam publice inciderint.

III. Hæreticos vel schismaticos, qui fuerint publice dógmatizantes, ne absolvant, nisi ii, abjuratis saltem coram ipso confessario hæresi vel schismate, scandalum, ut par est, reparaverint. Ad natos in hæresi quod attinet, si dubitetur de facto vel validitate baptismi in secta collati, ejusmodi acatholici, ante absolutionem, ad Emum Cardinalem Vicarium remittantur.

IV. Pariter ne absolvant eos, qui sectis vetitis, massonicis aliisve id genus nomen dederint, etiamsi occulti sint, nisi scandalum reparaverint et a quavis activa cooperatione vel favore suæ cujusque sectæ præstando cessaverint; ecclesiasticos et religiosos, quos sectæ adscriptos noverint, ad can. 2336 § 2, denuntiaverint; libros, manu scripta et signa, quæ eandem sectam respiciant, quotiescumque adhuc retinent, absolventi tradiderint, ad S. Officium quamprimum caute transmittenda, aut saltem, si justæ gravesque causæ id postulent, destruenda; impositis, præterera, pro modo culparum, gravi pœnitentia salutari et frequenti sacramentali confessione.

V. Qui bona vel jura ecclesiastica sine venia acquisiverint, ne absolvantur nisi aut iis restitutis, aut compositione quam primum ab Ordinario vel ab Apostolica Sede postulata, aut saltem promissione sincere facta eandem compositionem postulandi.

VI. Si autem censuræ, quibus pœnitentes adstringuntur, publicæ in locis, ubi ii commorati sunt, vel nominatim declaratæ sint, aut delictum ad judicem fori externi jam sit deductum, rei a pœnitentiariis ejusmodi minoribus absolvi poterunt in foro conscientiæ et sacramentali tantum, dummodo sint sincere parati quodvis mandatum demisse accipere fideliterque implere, itemque reparare scandalum; admoneantur tamen de libello S. Pœnitentiariæ Apostolicæ omnino submittendo. Scilicet confessarii post absolutionem conficiant libellum supplicem, expressis nomine, cognomine ac diœcesi pœnitentis et casu ejusmodi censuræ publicæ subjecto, et subtus scribant testimonium absolutionis ab eadem censura concessæ, eundemque pœnitentem dirigant ad Officium S. Pœnitentiariæ Apostolicæ, ut recipere possit Rescriptum in forma *missi,* vel *remissi* absoluti, secundum praxim ejusdem Officii.

VII. Possint iidem pœnitentiarii omnia et singula vota *privata,* etiam Sedi Apostolicæ reservata, jurata quoque, dispensando commutare in alia pia opera, ex justa ac probabili causa. Votum autem castitatis perfectæ et perpetuæ, etsi ab origine publice emissum sit in professione religiosa tam simplici quam solemni, subinde tamen, aliis hujus professionis votis dispensatis, firmum atque integrum manserit, similiter possint, gravi et probabili de causa, in alia pia opera commutando dispensare. Nullatenus tamen ab eodem illos dispensent, qui vi Ordinis Sacri ad legem cælibatus tenentur, etiamsi ad statum laicalem redacti sint. A commutandis vero votis cum præjudicio tertii se abstineant, nisi is, cujus interest, libenter expresseque consenserit. Votum denique non peccandi, aliave pœnalia vota ne commutent, nisi in opus, quod, non minus quam votum ipsum, a peccato refrenet atque arceat.

VIII. Dispensare possint, in foro conscientiæ et sacramentali tantum, a quavis irregularitate ex delicto prorsus occulto; item ab irregularitate ex homicidio voluntario aut abortu, de qua in can. 985, 4°; sed ad hoc unice, ut pœnitens Ordines jam susceptos sine infamiæ vel scandali periculo exercere queat.

IX. Dispensare item possint, pro foro conscientiæ et sacramentali tantum, ab occultissime dissimulato impedimento consanguinitatis in tertio vel secundo gradu collaterali, etiam attingente primum, quod ex generatione illicita proveniat, solummodo ad matrimonium sanandum, non ad contrahendum.

X. Sive autem de matrimonio contracto agatur sive de contrahendo, dispensare possint ab occulto criminis impedimento, neutro tamen machinante; injuncta, in primo casu, privata renovatione consensus, secundum can. 1135; imposita, in utroque, salutari, gravi diuturnaque pœnitentia.

XI. Ad visitationem quod attinet quattuor Patriarchalium Basilicarum, pœnitentiarii, cum singulis exteris, qui vel ob paupertatem vel ob aliam gravem causam in Urbe consistere tamdiu nequeant, dispensare possint vel contrahendo et reducendo ad tres saltem dies visitationes, alioquin decies repetendas, vel has, pro suo prudenti arbitrio, in alia pia opera commutando. Cum singulis autem civibus incolisque Urbis et suburbii, qui, morbo aliove legitimo impedimento detenti, memoratas Basilicas invisere nequeant, viginti præscriptas visitationes in alia pia opera, quæ ab ipsis impleri possint, dispensando commutent. Pœnitentiarii tamen sciant, se conscientiam suam oneraturos, si inconsulto et sine justa causa tam exteros quam romanos cives incolasve ex ejusmodi visitationibus exemerint. Quos vero recte a visitationibus dispensaverint, iis ne indulgeant, ut preces ad mentem Nostram fundendas, quæ a visitatione separari quidem possunt, prætermittant; in ægrotantium tantum commodum liceat eas imminuere aut commutare.

XII. Ab obligatione præscriptæ confessionis, quam ad adimplendam nec invalida nec annua ex præcepto confessio sufficit, nullum ne exsolvant, etiamsi hunc materiam necessariam non esse allaturum aut prævideant aut sciant.

XIII. Ad S. Communionem quod attinet, nefas esto ejusmodi præscriptum in alia pia opera commutare, nisi de ægrotis agatur qui ab ea suscipienda prorsus impediantur. Volumus autem, Jubilæi causa, eam sufficere, quæ per modum viatici ministratur; minime vero eam, quæ in Paschate peragenda præcipitur. Qui tamen Paschale præceptum misere neglexerit, possit is deinde una Communione utrique obligationi satisfacere.

XIV. Hisce omnibus, quas memoravimus, facultatibus volumus uti non modo pœnitentiarios, de quibus in harum Litterarum exordio diximus, sed etiam singulos S. Pœnitentiariæ Prælatos, atque Officiales ex utraque sectione, modo sint in Urbe ad audiendas fidelium confessiones habitualiter adprobati; singulos Urbis suburbiique parochos; rectores et confessarios, a Vicariatu adprobatos, ecclesiarum nationalium, prætereaque nonnullos confessarios pro præcipuis celebrioribusque Urbis templis designandos, quorum omnium sedi confessionali tabella affigatur, in qua verba inscripta sint PŒNITENTIARIUS SANCTI JUBILÆI. Præterea ut religiosorum virorum utilitati uberius consulamus, easdem facultates tribuimus, pro Ordinibus Congregationibusque exemptis, aliquibus ex iis confessariis, quos Superiores pro subditis tantum adprobaverint ad formam can. 518 et secundum extensionem in can. 514 § 1 descriptam; Superioris quidem erit, in unaquaque domo unum alterumve in individuo deputare: qui tamen ex hac sola deputatione non poterunt facultatibus, de quibus supra, uti erga fideles domui ac Religioni extraneos.

XV. Pœnitentiarii ac confessarii, ut supra deputati, sciant, posse se descriptis facultatibus uti cum omnibus fidelibus Ecclesiæ tam Occidentalis quam Orientalis, qui ad confitendum apud ipsos accedant ea mente et voluntate, sincera quidem et firma, ut Jubilæi veniam

lucrentur; at nòn posse uti denuo cum iis pœnitentibus, qui indulgentiam — quam acquiri pluries licet in defunctorum suffragium, iteratis operibus præscriptis — jam semel lucrati sint.

XVI. Uti iisdem facultatibus poterunt etiam extra ecclesiam cui addicti sunt, si quando contingat eos alibi confessiones excipere, servatis can. 908-910 et de consensu rectorum ecclesiarum. Caveant tamen — in quo graviter eorum conscientiam oneramus — ne ecclesiam propriam neglegant, ut aliis inserviant.

Cum autem, ad majora animarum lucra anno isto salutaris expiationis comparanda, intersit operarios multiplicari, omnibus quoque confessariis adprobatis ad annum ab Emo Cardinali Vicario Nostro in spiritualibus generali, itemque reliquis omnibus confessariis regularibus exemptis, quos Superior tantummodo suus pro sodalibus Religionis omnibusque extraneis in religiosa domo diem noctemque commorantibus adprobaverit — intra fines tamen temporis, loci ac personarum in concessione adprobationis designatos — has, quæ sequuntur, tribuimus extraordinarias facultates :

1° Absolvere possint, per se ipsi tantum et in foro dumtaxat conscientiæ et sacramentali, eos, qui apud ipsos confiteantur, a quibusvis ecclesiasticis censuris, etiam speciali modo a jure Romano Pontifici reservatis, aut Ordinario reservatis, dummodo publicæ non sint, itemque ab omnibus peccatis excessibusque quantumlibet gravibus, etiam Apostolicæ Sedi reservatis, injunctis tamen salutaribus pœnitentiis aliisque de jure injungendis, servatisque potissimum in hac absolutione impertienda normis atque exceptionibus, quæ supra, sub nn. I-V, pro pœnitentiariis minoribus præscriptæ sunt.

2° Omnia et singula vota privata, etiam jurata, dispensare possint, commutando in alia pia opera, ex justa et probabili saltem causa, exceptis iis privatis votis quæ can. 1309 Apostolicæ Sedi reservantur, itemque exceptis votis publice emissis in susceptione Ordinis sacri aut in professione religiosa tam solemni quam simplici, et iis, quorum aut dispensatio vergeret in detrimentum tertii aut commutatio minus arceret a peccato quam ipsum votum.

3° Dispensare possint circa visitationes quattuor Basilicarum easque commutare eodem modo ac pœnitentiariis conceditur sub n. XI.

4° Si quas autem facultates ab Apostolica Sede per S. Pœnitentiariam aut alio legitimo modo impetraverint aut per Annum Sanctum impetrabunt, eæ firmæ atque immutatæ sunt.

5° De usu facultatum, quas supra sub nn. 1-3 concessimus, ea valeant ac serventur, quæ pro pœnitentiariis minoribus n. XV constituimus.

* * *

3° *Apostolico muneri,* du 30 juillet. — Ladite Constitution concède les indulgences du Jubilé à *huit catégories de personnes* qui ne peuvent se rendre à Rome : les communautés religieuses de femmes, cloîtrées ou non, les Oblates et les Tertiaires vivant en communauté, ainsi que leurs novices, leurs élèves internes, les personnes attachées à leur service ; — les établissements de femmes ou de jeunes filles ; — les Trappistes, les Camaldules et les Chartreux ; — les prisonniers ; — les malades, les infirmes incapables d'aller à Rome ou de visiter les basiliques ; les infirmiers et infirmières affectés au service des hôpitaux ; les ouvriers qui vivent de leur travail quotidien ; les vieillards ayant 70 ans révolus.

Les *conditions à remplir* sont les suivantes : confession, communion, prière aux intentions du Souverain Pontife (qui sont surtout la paix entre les peuples, l'extinction des schismes et la préservation de la Terre Sainte). Quant à la visite des quatre basiliques, l'Ordinaire y substituera de lui-même, ou par l'intermédiaire de confesseurs prudents, des actes de piété et de charité.

A toutes ces personnes, pourvu qu'elles aient rempli les conditions imposées, ou commencé à les remplir et qu'elles tombent dangereusement malades, le Pape accorde la complète rémission de leurs péchés et même deux fois, si elles réitèrent pendant l'Année sainte les œuvres prescrites.

Des *pouvoirs spéciaux* sont accordés aux confesseurs approuvés en faveur de ces différentes catégories de personnes : pouvoir d'absoudre de tous les cas réservés (excepté ceux très spécialement réservés au Souverain Pontife et l'hérésie formelle et externe), à condition d'imposer une pénitence salutaire et de prescrire les sanctions canoniques régulières ; pouvoir de dispenser les moniales et autres personnes vivant en communauté, de tous les vœux privés non réservés au Saint-Siège, et de commuer ces vœux même s'ils ont été faits avec serment.

Le Pape exhorte les évêques et autres Ordinaires des lieux à suivre son exemple et à accorder aux confesseurs le pouvoir d'absoudre des cas qu'ils se sont réservés.

* * *

II. Lettres apostoliques. — 1° 4 juin. Le sanctuaire de N.-D. de Lourdes à Oostacker (diocèse de Gand) est érigé en basilique mineure. — 2° 6 juin. *Item,* le sanctuaire de N.-D. de Pitié de Mariaschein (diocèse de Leitmeritz, Bohême), desservi par les Jésuites. — 3° 19 juin. L'abbaye bénédictine de Grüssau (diocèse de Breslau, Silésie ; fondée en 1042, réédifiée en 1292, saccagée en 1426 par les Hussites qui y martyrisèrent 71 moines, relevée presque aussitôt, perdit son dernier Abbé en 1823) est rétablie sous son ancien titre « Maison de la Grâce de Ste Marie » et est unie à la Congrégation de Beuron.

III. Lettres du Pape. — 1° 21 juin. A Mgr Precan, archev. d'Olmutz (Moravie), au sujet du congrès qui doit se tenir en juillet à Welehrad, près du tombeau de S. Méthode, pour l'union des Eglises orientales. — 2° 2 juillet. Au card. Van Rossum, le désignant comme légat du St-Siège pour présider le Congrès eucharistique d'Amsterdam (27e international). — 3° 8 juillet. A Mgr Roessler, évêque de St-Poelten (Autriche), à l'occasion de ses noces d'or sacerdotales.

S. C. du Concile

La S. C. ouvre une enquête sur la façon dont l'instruction religieuse est donnée à la jeunesse

24 juin 1924.

AD OMNES LOCORUM ORDINARIOS EPISTOLA

Revme Domine, — Ad urgendam toto orbe terrarum religiosam populi institutionem et sacrorum Pastorum operam diligentiamque adjuvandam et roborandam in re, qua nihil sane pluris, Ssmus D. N. Pius PP. XI,

Motu proprio *Orbem catholicum*, diei 29 junii anni præterlapsi, apud hanc Sacram Congregationem Officium instituit peculiare.

Quod autem Pontifex vigilantissimus futurum auspicabatur, id feliciter contigit, ut ad Apostolicæ Sedis auctoritatem promptior et alacrior Episcoporum ceterique cleri bonorumque laicorum opera ubique accesserit.

Quo vero melius ac facilius Officium finem assequatur suum, qui est, *universam in Ecclesia actionem catechisticam moderari ac provehere*, huic Sacræ Congregationi peropportunum visum est probe cognoscere, quæ sit apud singulas nationes institutionis religionis pueris adolescentibusque tradendæ peculiaris ratio ac conditio. Ex perspecto enim universo catechisticæ institutionis statu facile fiet, ut et quæ ab hac Sacra Congregatione ad moderandum forte fuerint præstanda, diversarum nationum necessitatibus congruentius præscribantur, et quæ alicubi in re catechistica sint feliciter instituta, ea in aliorum locorum opportune deriventur utilitatem.

Placeat igitur Amplitudini Tuæ, pro Tua diligentia et studio, respondere ad interrogata quæ sequuntur.

I. — *De institutione doctrinæ christianæ in parœciis*

1. Quot parœciæ sunt in diœcesi ?
2. Quot pueri quotque puellæ in qualibet parœcia institutionem christianam frequentare tenentur ?
3. Quot ex his revera eam frequentant ?
4. Quanam methodo et quanam utilitate institutio hæc traditur ?
5. Quanam diligentia curatores parœciarum hoc munus adimplent ?
6. An et quinam in re abusus irrepserint ?
7. Quænam remedia opportune adhibenda existimaveris ?

II. — *De institutione doctrinæ christianæ in collegiis*

8. Quot sunt in diœcesi collegia ex utroque sexu sub moderatione cleri sæcularis seu regularis, aut sororum religiosarum ?
9. Quot sunt alumni externi vel interni eorumdem Collegiorum ?
10. An in iisdem collegiis institutio doctrinæ christianæ habeatur ?
11. Quoties in unaquaque hebdomada ?
12. Quanam methodo et quanam utilitate ?
13. Quosnam defectus deprehendisti ?
14. Quomodo in casu provideri potest ?

III. — *De institutione doctrinæ christianæ in publicis scholis*

15. An in publicis scholis doctrina christiana tradatur ?
16. Quibusnam in scholis ?
17. Quænam leges, de hac re, a civili gubernio conditæ, existunt ?
18. Si in publicis scholis deest institutio doctrinæ christianæ, quanam ratione puerorum religiosæ educationi provideatur ?
19. Quosnam defectus deprehendisti ?
20. Quomodo in casu provideri potest ?

Hanc nactus occasionem, me profiteor, Romæ, 24 junii 1924,

Amplitudini Tuæ addictissimum uti Fratrem.

Donatum Card. Sbarretti, *Præfectum.*

† Julius, Ep. tit. Lampsacen., *Secretarius.*

S. C. des Rites

20 juillet 1924, *Bobbio, Plaisance et Gênes*. Décret *de tuto* pour la béatification du Vén. Antoine-Marie Gianelli.

Sacrée Pénitencerie

I

31 juillet 1924.

Avis aux confesseurs pour le Jubilé

Constitutione Apostolica *Si unquam*, die XV hujus mensis lata, pœnitentiariis minoribus aliisque in Urbe et suburbio confessariis facultates tribuuntur sane amplissimæ, quibus adeptio jubilaris veniæ facilior tutiorque reddatur. Summopere autem interest ut iidem pœnitentiarii et confessarii facta sibi potestate prudenter utantur, ne tantarum largitio gratiarum ea vi eoque careat effectu, quem Sancta Mater Ecclesia indicendo piaculari anno sibi misericorditer proposuit.

Vestigia igitur decessorum suorum persecutus, qui huic necessitati sapientissime superiore ætate consuluerant, SS. D. N. Pius Papa XI decrevit, eorum monita, ad præsentem disciplinam accommodata, prouti infra exponuntur, retinenda esse et singulis, sive Ordinariis sive confessariis ecclesiarumque rectoribus, accurate servanda.

I. Confessarii prædiscant ac memoria teneant indicem peccatorum, censurarum, pœnarum impedimentorumque omnium, quorum absolutio vel dispensatio in facultatibus sibi concessis non comprehenditur ; si qua autem ejusmodi occurrerint, meminisse eos oportet, non aliter posse se pœnitenti providere, quam iis religiose servatis quæ Codex præscribit can. 2254, 2290, 1045 § 3 ; servato præterea — si confessarii non sint ex pœnitentiariis pro Jubilæo deputatis — can. 990 § 2.

II. Attendant præcipue, facultates extraordinarias sibi tributas exercere se valide posse tantummodo erga pœnitentes qui confessionem peragant ad jubilæum lucrandum præscriptam, atque unice in confessione sacramentali, nisi aliud concessio ipsa ferat. Ad locum autem quod attinet, quo licite vel etiam valide jubilarem confessionem audiant, servent tum Codicis præscripta, tum Ordinarii loci mandata, tum denique ea quæ in ipso facultatum suarum indice statuta sunt.

III. Sua cuique, jubilæi causa confitenti, sacramentalis pœnitentia imponatur ad normas a theologis communiter traditas ; nec ab ea imponenda, ut quæ sacramenti integritatem compleat, idcirco confessarii se abstineant, quia pœnitentem tam bene dispositum animatumque invenerint, ut conjicere sibi jure liceat, eum plenissimam jubilæi veniam esse consecuturum. Nec in sacramentalem satisfactionem opera aliunde injuncta, etiam pro ipso jubilæo, pœnitenti imperent, nisi quo casu, spectata ejus fragilitate, aliter provideri omnino nequeat.

IV. Si quis in occultas censuras ob partem quoquo modo læsam inciderit, eum ne ante absolvant, quam parti læsæ, etiam scandalum reparando damnumque sarciendo, satisfecerit : aut saltem, si ejusmodi satisfactionem præstare ante non possit, vere graviterque promiserit se, cum primum licuerit, satisfacturum.

V. Si quando agatur de publicis censuris, quarum absolutio est pœnitentiariis minoribus commissa, hi injungendæ satisfactioni haud aliter consulant, quam secundum praxim Pœnitentiariæ Apostolicæ ; ad hujus vero Officium pœnitentem dirigant cum suo de impertita a se censuræ absolutione testimonio, in quo quidem pœnitentis nomen, cognomen, diœcesim et censuram, in quam inciderat, publicam, cum plena ejus venia, conscripserint. Officium autem S. Pœnitentiariæ pœnitentem ad Ordinarium remittet, tradito Rescripto, quo testificabitur illum fuisse a publica ejusmodi censura in foro sacramentali absolutum, ut possit, ad can. 2251, haberi tamquam absolutus in foro externo. Teneatur tamen pœnitens, sub pœna reincidentiæ, parere reliquis Ordinarii mandatis, cui religioni esto clementius mitiusque cum reo agere, quem publice in romana peregrinatione pœnituit.

VI. Eos qui, ad finem quoquo modo malum, monialium clausuram violaverint, in casibus etiam occultis,

prohibeant nomine Apostolicæ Sedis quominus in posterum ad illud monasterium ejusque ecclesiam accedant, moneantque præterea, eos ita a censuris absolutos esse, ut, si prohibitionem neglexerint, in easdem eo ipso relabantur. Quodsi, pro pœnitentis et rerum locorumque adjunctis, imponi ac servari ea prohibitio nequeat, consulatur Emus Cardinalis Pœnitentiarius Major, qui, pro sua prudentia, quotiescumque necessitas id postulare videbitur, ea in re dispensabit.

VII. Religiosos vero, qui suam, mulieres introducendo, clausuram, similiter ad finem graviter malum, violaverint, ita a censuris, in quas iidem inciderint, absolvant, ut firma atque integra consistat officii et vocis activæ ac passivæ privatio, qua forte, ad can. 2342, 2°, in pœnam mulctati jam sint.

VIII. A lectione librorum prohibitorum, eorum præsertim qui in can. 2318 § 1 sub excommunicationis pœna vetantur, ne quemquam absolvant, nisi is libros, quos penes se retinet, Ordinario aut confessario ipsi aut alii, qui facultatem eosdem retinendi habeat, ante absolutionem tradiderit ; sin minus, se eos, cum primum potuerit, destructurum aut traditurum, serio promiserit.

IX. Religiosos, apostatas a religione, ab excommunicatione can. 2385 lata ne absolvant, quamdiu extra Ordinem permanserint ; attamen, si ii firmum habeant propositum ad religionem suam redeundi, congruo iisdem præfinito ad id exsequendum tempore, in foro interno absolvant, ea condicione ut in censuram recidant si intra præfinitum tempus ad religionem non redierint. At ii moneantur, se, quamdiu extra suæ religionis domum commorentur, ab actibus legitimis ecclesiasticis excludi, privilegiis omnibus suæ religionis privari, Ordinario loci commorationis subjici, atque obnoxios esse, etiam postquam redierint, aliis pœnis in can. 2385 statutis. Quotiescumque vero agitur de illo egressu, de quo in can. 646, si pœnitens, rite dispositus, in foro interno absolvi potuit, remittatur, eo prorsus modo qui n. V describitur, ad officium S. Pœnitentiariæ, a quo, ob opportuna remedia, ad Supremam Congregationem S. Officii deferendus erit. — Religiosus autem fugitivus, etiamsi ex Constitutionibus suæ religionis in excommunicationem inciderit, absolvi, rite dispositus, in foro interno poterit, imposita obligatione ad religionem quam primum redeundi, eadem ratione eademque sub reincidentiæ pœna, ac pro apostatis a religione cautum est : præterea, si sit in sacris, ea lege, ut suspensionem observet can. 2386 statutam.

X. Quodsi ejusmodi vel a religione apostatæ vel fugitivi dixerint, velle se, antequam ad religionem suam revertantur, pœnarum mitigationem a Superioribus impetrare, in hoc quidem casu ne absolvantur, sed ad Superiores suos remittantur.

XI. Clerici in sacris Ordinibus constituti, qui delictum patraverint de quo in can. 2388, quotiescumque rite dispositi et scandalum reparare parati animo sunt, poterunt quidem absolvi, sed per S. Pœnitentiariam, ut n. IX dicitur, ad S. Officium, tamquam irregulares, remittendi sunt.

XII. Etiamsi omnes Christi fideles, cujusvis ordinis et gradus, ad Almam hanc Urbem, lucrandi jubilæi causa, advocentur atque invitentur, nulli tamen putent sibi datam, eorum, quorum interest, venia vel consensu posthabitis, adeundæ Urbis libertatem. Itaque uxores et viri caveant, ne sua peregrinatio gravia familiæ incommoda afferat ; invitos, vicissim, parentes filii ne deserant. Episcopi ab diœcesi sua ne discedant, si qua gregi detrimenta metuant ; sacerdotes ac reliqui de clero ne romanum iter ingrediantur, nisi Curia eos sua litteris munierit ; religiosis, denique, peregrinari non licebit, nisi venia legitime a Superioribus impetrata, quos tamen dedeceat nimium se morosos præstare ac difficiles, et hortationem Benedicti XIV neglegere, qui in Litt. Enc. *Apost. Const.*, die 26 mensis junii anni 1749 datis, § 7, « hac in re benigniores » eos futuros fuisse confidere se declarabat.

XIII. Confessio et Communio ad lucrandam piacularis Anni veniam imperatæ nihil refert utrum visitationibus quattuor Basilicarum antecedant, an interponantur vel succedant ; unum refert et necesse est, ut postremum ex præscriptis opus, quod etiam Communio esse potest, in statu gratiæ, ad can. 925 § 1, compleatur. Si quis igitur post confessionem peractam, ultimo nondum completo opere, in letale rursus inciderit, iteret confessionem oportet, si sacram synaxim debet adhuc suscipere ; secus, satis erit, ut, actu contritionis perfectæ elicito, cum Deo reconcilietur.

XIV. Visitationes quattuor Basilicarum iis, qui, e sententia canonis 91, *incolæ* sunt vel *advenæ* intra Urbem aut intra fines parœciarum quæ in suburbio comprehenduntur, *vicies* peragendæ sunt ; *decies*, contra, omnibus, qui partes agri romani iis parœciarum terminis finitimas incolunt, ut ceteris peregrinis.

XV. Ex decreto a Suprema Congregatione S. Officii lato die 26 mensis januarii anni 1911, quod can. 923 confirmatum est, præscriptæ quattuor Basilicarum visitationes — nec refert quo ordine fiant — peragi queunt « a meridie diei præcedentis usque ad mediam noctem quæ statutum diem claudit, » licet concessionis documentum aliud sonare videatur, facta horarum supputatione secundum can. 33 § 1. Completa igitur quartæ Basilicæ visitatione, licebit, ut patet, a meridie et deinceps ejusdem Basilicæ visitationem iterare, ad inchoandam seriem visitationum insequentis diei. Necesse, ceteroqui, non est invisentibus, ut per Portam Sanctam in Basilicas ingrediantur aut de iis exeant ; immo etiam, Basilicis clausis vel aditu ad eas quavis de causa impedito, satis erit ad earundem fores vel gradus Deum exorare. At visitatio pia ac devota sit oportet, idest facta animo Deum colendi ; quem quidem animum ipsa exterior reverentia aliquo modo patefaciat.

XVI. Præter Basilicarum visitationes, ad Indulgentiam Jubilæi lucrandam preces quoque præscribuntur pro Sanctæ Matris Ecclesiæ exaltatione et ad mentem Summi Pontificis, scilicet ad eos fines, quos Romanus Pontifex edixit, præcipue in Bulla Indictionis, velle se a Christi fidelibus Deo commendari. Quæ quidem preces, quamvis in singulis visitationibus iterari pie soleant, ab his tamen sejungi possunt ; neque hoc precum officio atque onere exsolvitur quisquis ex peculiari indulto aut ex commissa Ordinariis confessariisve facultate a complendo statuto visitationum numero sit legitime dispensatus, etsi non cogitur toties preces iterare quot numero fuerint condonatæ visitationes. Sufficit, ceteroqui, implicite et generatim ad mentem Romani Pontificis orare, oratione non quidem mentali, sed vocali, pro fidelium arbitrio deligenda, ut can. 934 § 1 edicitur, vel alternis cum socio ; ex communi autem sententia officio huic satisfacit quicumque orationem dominicam, salutationem angelicam et doxologiam quinquies recitaverit. Mutis canone 936 consulitur.

XVII. Cum Ssmus D. N. Pius Pp. XI benigne concesserit, ut in Urbe et suburbio quicumque semel Jubilæi indulgentiam sibi acquisiverit, is possit deinde animis defunctorum expiandis toties eam lucrari quoties injuncta opera perfecerit, eam iterum iterumque profecto lucrabitur quisquis iterum iterumque opera præstiterit aut in Bulla Indictionis imperata aut, vi supervenientis Indulti vel dispensationis commutationisve legitimæ, iis ipsis suffecta, sive præstare ante ad Bullæ Indictionis præscriptum cœperit, deinde ad indulti formam perrexerit, sive ante ad unius indulti, deinde ad posterioris indulti, etiam diversi, formam præstiterit. Si quod autem supervenerit indultum, quo visitationum numerus, ab initio præscriptus, ad minorem redigatur, qui hunc nondum attigerit, visitationes ante peractas ad complendum numerum imputet ; qui, contra, numerum ita imminutum jam attigerit aut excesserit, unam saltem novam quattuor Basilicarum visitationem, ut indulto fruatur, adjungat. — Qui autem, justis de causis aut deminutione præscripti visitationum numeri aut commutatione, pluries quoque, a confessario impetrata, semel Jubilæum acquisiverit, eum alias exinde

deminutiones aut commutationes impetrare nefas esto, ita ut prioribus tantummodo concessionibus toties postea uti frui possit quoties velit Jubilæi indulgentiam defunctorum animis applicandam lucrari. — Quod vero attinet ad absolutionem a censuris ad aliasque dispensationis vel commutationis gratias, si cui forte harum necessitas occurrerit postquam omnia præscripta ad lucrandum Jubilæum opera implevit, concessu Sanctitatis Suæ possit is semel iisdem gratiis uti frui. Verumtamen quicumque absolutionem a censuris aliasve dispensationis vel commutationis gratias tum impetravit, cum, primum, Jubilæi veniam lucratus est, si quidem denuo in censuram inciderit et reservatum casum admiserit aut novis votorum dispensationibus commutationibusve indigeat, a facultate is decidat Jubilæi iterum acquirendi atque a confessario ad usitatas Codicis normas tractetur. Integrum interea inviolatumque esto, quibus, a romana peregrinatione stabili impedimento prohibitis, Constitutione *Apostolico muneri,* pridie hujus diei data, concessum est, ut extra Urbem possint, operibus iteratis, quæ ab Ordinario vel a confessario suffecta sint, semel et bis tantum Jubilæi indulgentia frui, iis omnibus haud licere præterea — quod, contra, iis licet qui in Urbe aut suburbio, item impedimento detenti, commorantur — toties in defunctorum suffragium eandem indulgentiam acquirere, quoties opera suffecta repetant.

XVIII. Absolutiones a censuris, si eas excipias quæ datæ sint ad reincidentiam, itemque commutationes votorum et dispensationes, ex facultatibus extraordinariis, per piacularem Annum, confitentibus Jubilæi causa, semel concessæ, in suo robore permanent et consistunt, etiamsi qui eas, sincero animo Jubilæum lucrandi, impetravit, deinde, mutato proposito, cetera opera imperata intermiserit atque ab eo acquirendo destiterit.

XIX. Suspensio facultatum, per Constitutionem *Ex quo primum,* die quinto hujus mensis latam, indicta ac denuntiata, ad Urbem ejusque suburbium minime pertinet, cum summopere intersit, per Annum Sanctum heic sacrorum operariorum copiam et auxilia pœnitentibus e culparum cæno ad divinam gratiam revocandis nec imminui nec deficere. Quisquis igitur Romæ ejusmodi facultatibus sit legitime munitus, eas per piacularem annum in Urbe et suburbio, intra fines concessionis sibi factæ et temporis sibi præstituti, libere exerceat. — Ad indulgentiarum suspensionem quod attinet, eadem Constitutione *Ex quo primum* indictam, cum Apostolica Sedes jam dudum decreverit, nonnullas indulgentias ab usitata per Annum Sanctum suspensione eximi, SS. D. N. ejusmodi indulta seu privilegia, etsi de iis in memorata Constitutione siletur, non revocat, modo authentice constet, ea ipsa fuisse et revera et in perpetuum concessa, ad can. 70, 71 et 60 § 2.

XX. Cum quattuor Basilicarum visitatio non sit opus per se præceptum, sed tantummodo iis impositum qui libere velint Jubilæi veniæ participes fieri, id visitationis onus, quotiescumque a confessariis privilegiatis debet, ex rationabili causa, totum vel ex parte pœnitentibus remitti, ne commutetur in alia opera, quæ ad peragenda pœnitens sit alio obligationis proprie dictæ titulo adstrictus.

XXI. Confessarii extra Urbem, qui facultatibus extraordinariis, Jubilæi causa, per Constitutionem *Apostolico muneri* donati sunt, sciant, sibi licere hisce Monitis eatenus uti, quatenus ipsis applicari possint.

Hæc igitur sunt *Monita,* quæ ad præsentis disciplinæ condicionem innovari atque in lucem edi jussit Ssmus Dominus Noster Pius Pp. XI, ut constans et tuta omnibus præsto sit interpretatio et facultatum, quæ vigebunt, et operum, quæ præstanda sunt ad veniam Jubilæi consequendam, per proximum piacularem Annum.

Datum Romæ ex Ædibus Sacræ Pœnitentiariæ, die XXXI mensis julii, anno MDCCCCXXIV.

O. CARD. GIORGI, *Pœnitentiarius Major.*
Silvius Fagiolo, *S. Pœnitentiariæ a Secretis.*

II

(SECTION DES INDULGENCES)

10 juillet 1924.

Décret fixant les règles pour concéder et pour gagner l'indulgence de la Portioncule

Ut septimi pleni sæculi ab condito feliciter amplissimo Minorum Ordine et memoria et fructus quam diutissime permanerent, fel. rec. Pius Pp. X, Litteris motu proprio die IX mensis junii anni MDCCCCX datis, benigne concessit, ut eo ipso dumtaxat sæculari anno, Portiunculæ Indulgentia, quam vocant, ad alias proferri posset ecclesias atque oratoria, quæ de Ordine Minorum non essent, necessarias atque opportunas ad rem facultates singulis locorum Ordinariis tribuendo.

Verum, id per insequentem annum, cum ejusdem indulgentiæ lucrandæ dies haud longe abesset, evenit, ut ad Supremam S. Officii Congregationem, cui tum munus moderandarum indulgentiarum incumberet, innumerabiles undique perferrentur libelli, quibus postulabatur, placeret Apostolicæ Sedi, aut indulta ante a quovis data prorogare aut nova ejus generis largiri, ut, quo præstantissimo ecclesiis sane multis frui licuerat beneficio, id deinde postea fruendum consisteret. Jamvero Emi ac Rmi PP. Inquisitores Generales, cum sibi visum esset Christi fidelium vota posse utiliter admitti atque expleri, censuerunt certas quasdam leges præstitui oportere, ad quas Indulgentia Portiunculæ in posterum concederetur. Ne tamen Ecclesiæ filii, usquedum ejusmodi leges conderentur, tam insigni beneficio carerent, iidem Emi Patres, decreto die XXVI mensis maii anni MDCCCCXI lato, quod tamdiu valeret quoad aliquid aliud decerneretur, concessiones antea factas facultatesque Ordinariis locorum tributas sine die prorogarunt.

Opus a S. Congregatione S. Officii inchoatum Sacra Pœnitentiaria Apostolica, cujus nunc est indulgentiarum concessionem usumque moderari, perficiendum cum sibi pro munere suo sumpsisset, re accurate perpensa, hæc, quæ sequuntur, ad Indulgentiam Portiunculæ quod attinet, in posterum servanda esse decrevit :

I. Ut veneratio, qua Assisiense de Portiuncula Sacellum fideles prosequuntur, nihil unquam capiat detrimenti, immo etiam cotidie magis augeatur, in nulla ecclesia nulloque oratorio, vel Franciscalis cujuslibet Instituti, quod a memorato Sacello minus distet quam infra n. V præscribitur, hæc Indulgentia altero die mensis augusti lucrifieri in posterum queat, etsi id antehac licuit, nisi ab iis tantum qui domum ecclesiæ vel oratorio continentem incolant, modo tamen aut physice aut moraliter impediantur quominus ad idem Portiunculæ Sacellum se conferant.

II. Perpetuæ hujus Indulgentiæ concessiones, adhuc quoquo modo factæ, integræ in posterum sunt, ea tamen condicione, ut normæ, hoc decreto futuris concessionibus moderandis statutæ, omnino serventur, si eam unice excipias quæ ad distantiam pertinet.

III. Indulta omnia temporaria, scilicet aut ad certum tempus aut sine die aut ad beneplacitum a quovis legitime concessa, inde a die XXXI mensis decembris vertente anno abrogata habeantur ac cessent. Quodsi nova in futurum indulta alicunde postulari contingat, libelli, ad Sacram Pœnitentiariam mittendi, ratio non habebitur, nisi Ordinarius loci preces commendet omnibusque perpensis de vera concessionis opportunitate atque utilitate testificetur.

IV. Si quando privilegium hujus Indulgentiæ largiendum sit, ædes sacræ præferantur, quæ B. Mariæ Virgini Angelorum vel Francisco Assisiensi dicatæ sint aut in quibus aliqua sedem habeat e Confraternitatibus seraphicis ; quæ ædes sicubi desint, templa cathedralia vel parochialia ceteris plerumque anteponantur.

V. Ecclesiæ vel publica oratoria ut privilegio hoc locupletentur, distent oportet tria, ut vocant, chilometra ab aliis ecclesiis vel oratoriis quæ ad aliquem

Franciscalem Ordinem pertineant aut eodem privilegio fruantur.

VI. Si qua peculiari de causa hæc Indulgentia semipublicis oratoriis concedenda videatur, eadem unquam ne faveat nisi communitati vel cœtui fidelium, in cujus commodum oratoria illa erecta sint.

VII. Ordinariis locorum, parochis et ipsis rectoribus ædium sacrarum, in quibus privilegium insit, facultas esto, si quidem justis de causis id expedire judicarint, pro altero mensis augusti die, qui dominicus non sit, substituendi, ad Indulgentiam lucrandam, diem dominicum proxime insequentem.

VIII. In iisdem ecclesiis vel oratoriis, quamdiu, ex præscripto, invisentibus, Indulgentiæ acquirendæ causa, fidelibus patebunt, tamdiu Reliquiæ S. Francisci Assisiensis vel B. Mariæ Virginis, aut saltem Imago vel statua ejusdem Sancti vel B. Mariæ Virginis Angelorum, venerationi fidelium propositæ maneant. Publicæ præterea preces ibidem pro Summo Pontifice universaque militanti Ecclesia, pro hæresum exstirpatione peccatorumque conversione, pro pace et concordia omnium populorum, Deo adhibeantur, quo tempore id fieri opportunius videbitur ; sacerque iste ritus, præmissis tum B. Mariæ Virginis Angelorum et Seraphici Patriarchæ invocatione, tum Litaniis Sanctorum, Eucharistica benedictione absolvatur.

IX. Qui Indulgentiam Portiunculæ lucrari cupiat, is admissa sua confiteatur, ab iisque, si opus sit, absolutus, sacra de altari libet ; ecclesiam vel oratorium, privilegio ditata, invisat, precesque ad mentem Summi Pontificis de more fundat, idest saltem sexies *Pater, Ave* et *Gloria* in unaquaque earum visitationum, quas ad indulgentiam iterum iterumque impetrandam rite peragat.

X. Altero mensis augusti die vel die dominico proxime insequenti, condicionibus superiore n. IX statutis eos quoque stare oportet, si velint Indulgentiæ compotes fieri, qui reliquis per annum diebus eo fruuntur indulto, ut sola sex *Pater, Ave* et *Gloria* recitatione, præter alias, etiam Portiunculæ Indulgentiam lucrari queant.

Quæ quidem omnia Ssmus Dominus Noster Pius divina Providentia Pp. XI, in audientia die XVI mensis maii subscripto Cardinali Pœnitentiario Majori impertita, adprobavit promulgarique jussit. Contrariis quibuslibet, etiam specialissima atque individua mentione dignis, minime obstantibus.

Datum Romæ ex Ædibus Sacræ Pœnitentiariæ, die X mensis julii, anno MDCCCCXXIV.

O. CARD. GIORGI, *Pœnitentiarius Major.*
Silvius Fagiolo,
S. Pœnit. Apost. a Secretis.

Diarium de la Cour romaine

Le mardi 15 juillet, le Pape a reçu pour la présentation de ses lettres de créance M. Ramon Subercaseaux, ambassadeur extraordinaire et plénipotentiaire du Chili, et le 22 juillet, pour la même formalité, M. Auguste de Castro, envoyé extraordinaire et ministre plénipotentiaire du Portugal.

(Acta n° 9, du 1er septembre)

Actes de S. S. Pie XI

I. Lettres apostoliques. — 1° 25 juin 1924. L'église collégiale N.-D. du Salut, à Pazcuaro, diocèse de Mechoacan (Mexique), est érigée en basilique mineure. — 2° 16 juillet. A l'occasion du 75e anniversaire de sa fondation, à Vich (Espagne), par le Vén. Antoine-Marie Claret (né 1807, archevêque de Cuba, † 1870), la Congrégation des Missionnaires Fils du Cœur Immaculé de Marie, qui compte plus de trois mille religieux, reçoit une approbation « plenissimam perpetuumque in modum. »

II. Lettres du Pape. — 1° 8 juillet. A Mgr Seipel, Président du Conseil des ministres autrichien, pour le féliciter d'avoir survécu à la tentative d'assassinat dont il a été victime, et à l'occasion de ses prochaines noces d'argent sacerdotales. — 2° 12 juillet. A M. l'abbé Alphonse Huard, Directeur de la revue *Le naturalisme canadien,* qui est dans sa 50e année, et Président du Musée provincial d'Instruction publique de Québec. — 3° 31 juillet. Aux rédacteurs de *La Civiltà cattolica,* à l'occasion de sa 75e année. — 4° 2 août. Au cardinal Giorgi, Grand Pénitencier, pour le 7e centenaire de l'Impression des Stigmates de S. François d'Assise. Le Pape établit l'historicité du fait, indique les conclusions pratiques à en tirer, et accorde des indulgences pour les fêtes du centenaire. — 5° 2 août. A Mgr Marelli, évêque de Bergame, à l'occasion de son 3e Congrès eucharistique diocésain. — 6° 6 août. Au cardinal Granito di Belmonte, envoyé comme Légat apostolique à Palerme pour les fêtes du 3e centenaire de l'Invention du corps de sainte Rosalie, « la petite Sainte, » et le Congrès eucharistique de toute la Sicile.

Saint-Office

I

24 juillet 1924.

MONITUM *au sujet du P. Pie de Petralcina*

Declaratione die 31 maii anni elapsi per *Acta Apostolicæ Sedis* (vol. XV, pag. 356) evulgata, Suprema hæc Sacra Congregatio Sancti Officii fidei morumque integritati tutandæ præposita, fideles monitos voluit, ex inquisitione peracta super factis quæ Patri Pio a Petralcina, Ordinis Minorum Capuccinorum, in conventu loci vulgi *San Giovanni Rotondo,* Fodianæ diœcesis commoranti, communiter tribuebantur, nihil de prætensa eorum supernaturalitate colligi potuisse ; ac fideles ipsos hortabatur ut in propria agendi ratione huic declarationi se conformarent.

Haustis nunc, ex pluribus ac tutis fontibus, aliis informationibus, eadem Suprema Sacra Congregatio muneris sui esse ducit gravioribus verbis fideles denuo adhortari, ut a prædicto Patre, devotionis causa, invisendo et a quavis cum eo, etiam epistolari, relatione fovenda prorsus abstineant.

Datum Romæ, ex ædibus S. Officii, die 24 julii 1924.

Aloisius Castellano,
Supremæ S. C. S. Off. Notarius.

II

1er août 1924.

Mise à l'Index

Emi ac Rmi Dni Cardinales fidei et moribus tutandis præpositi, in ordinario consessu habito Feria IV, die 30 julii 1924, ad præscriptum canonis 1399, prædamnatum esse declararunt et in Indicem librorum prohibitorum inserendum mandarunt opus cui titulus : *L'esperienza etica dell'Evangelio (Brani scelti dal Nuovo Testamento) — Introduzione, traduzione e note di Adolfo Omodeo. Bari, Laterza.*

Et insequenti feria V, die 31 ejusdem mensis et anni, Ssmus D. N. D. Pius, Divina Providentia Papa XI, in solita audientia R. P. D. Assessori S. O. impertita,

relatam Sibi Emorum Patrum resolutionem approbavit et publicandam jussit.

Datum Romæ, ex ædibus S. Officii, die 1ª augusti 1924.

Aloisius Castellano,
Supremæ S. C. S. Off. Notarius.

S. C. de la Discipline des Sacrements

26 juillet 1924. — Circulaire (en italien) aux Evêques d'Italie, rappelant les conditions exigées par le canon 822 pour autoriser la célébration de la messe en plein air, et réservant à ladite S. Cong. la solution des cas douteux.

S. C. du Concile

15 décembre 1923.

LUCERA, *Préséance du Vicaire général*

QUÆSTIO. — Cum in diœcesi Lucerina Vicarius generalis minime sit canonicus, dubitatum est utrum, ex tenore can. 370 § 1 Codicis juris canonici, eidem competeret locus in choro et in Capitulo. Censebant enim nonnulli, verba can. 370 § 1 « etiam in choro et in actibus capitularibus, » addita consulto fuisse dumtaxat ad temperandam vel corrigendam veterem pervulgatamque normam, juxta quam Vicarius generalis, *si canonicus,* ad lucrandas distributiones, sedere debebat in *stallo suæ receptionis.* Addebant incommodum esse distinctam a Canonicalibus stallis sedem pro Vicario generali non canonico, præsertim in choro, aptare, quæ præcedentiæ juri responderet. Itaque Rmus Episcopus, ad ambages præcidendas, quæstionem ad hanc Sacram Congregationem Concilii dirimendam reverenter detulit, sub dubii formula : « An Vicario Generali, qui non sit canonicus, competat, etiam in choro et in actibus capitularibus, locus cum præcedentia super omnibus canonicis et dignitatibus ? »

VOTUM CONSULTORIS. — Codex qui totam materiam circa præcedentiam ex integro ordinavit (cfr. can. 106 ; S. C. C. in *Cuneen. et Utinen.,* 17 maii 1919), expresse statuit : « Præsente etiam Episcopo, Vicarius generalis publice privatimque *præcedentiæ jus habet super omnibus clericis,* non exclusis dignitatibus et canonicis ecclesiæ cathedralis, etiam *in choro* et *actibus capitularibus,* nisi clericus charactere episcopali præfulgeat, et Vicarius generalis eodem careat » (can. 370 § 1).

Ad quasdam quæstiones authentice dirimendas, quæ habebantur in jure antiquo, simulque ad omne dubium auferendum, consulto addita sunt verba : « *non exclusis dignitatibus et canonicis ecclesiæ cathedralis, etiam in choro et actibus capitularibus.* » Itaque simpliciter et absolute tribuitur Vicario generali jus præcedentiæ, etiam *in choro* et *actibus capitularibus,* quin ullo pacto distinctio fiat inter Vicarium generalem *canonicum* et *non canonicum,* cum palam sit ex can. 367 quemlibet sacerdotem, debitis qualitatibus præditum, licet officio canonicali destitutum, posse ab Episcopo Vicarium generalem constitui.

Unica est exceptio sive limitatio circa jus præcedentiæ competens Vicario : « *nisi clericus charactere episcopali præfulgeat, et Vicarius generalis eodem careat* » (can. 370 § 1). Unde, cum Codex nullatenus distinguat inter Vicarium generalem canonicum et non canonicum, atque unam dumtaxat referat exceptionem seu limitationem, logice et indubitanter concludendum est, Vicario generali, etiam *non canonico,* jus præcedentiæ tam publice quam privatim, sive in choro sive extra chorum, super omnibus clericis competere, eo tantum excluso qui charactere episcopali sit insignitus.

Id luculenter confirmatur ex principiis generalibus de præcedentia, quæ in Codice traduntur. Can. 106 hæc principia statuit : « 1° *Qui alius personam gerit, ex eadem obtinet præcedentiam...* 2° *Qui est auctoritas in personas sive physicas sive morales, eidem jus est præcedentiæ supra illas.* » Atqui Vicarius generalis gerit personam Episcopi, sive sit canonicus, sive non ; idem Vicarius gaudet jurisdictione in universa diœcesi (cfr. can. 368 § 1), sive sit de gremio Capituli, sive non ; ideoque jus præcedentiæ unice repetendum est ex munere quo ipse fungitur, ex auctoritate qua pollet, non autem ex alio capite, v. g. ex canonicatu aut dignitate capitulari.

Præterea notandum est, in antiqua quoque disciplina, i. e. ante Codicem, Vicarium generalem, etsi non de gremio Capituli, jus præcedentiæ habuisse super omnibus et singulis clericis, atque etiam *super canonicis et dignitatibus ecclesiæ cathedralis,* tum *in choro* tum *extra chorum,* licet quoad chorum quæstio esset de assistentia Vicarii in habitu canonicali aut in habitu vicariali (cfr. Barbosa, *De canonicis,* cap. 18, n. 12 ss. ; Ferraris, *Bibliotheca,* v° *Vicarius Generalis,* art. III, n. 1 ss. ; Wernz, II, n. 805 ; Santi, lib. I, tit. 28, n. 36). Codex, quin jus antiquum in hac re correxerit aut restrinxerit, illud, contra, aperte recognovit et confirmavit, imo, dubiis et controversiis penitus sublatis, in favorem Vicarii generalis extendit. Ex dictis liquet certa ac indubitata conclusio.

Incommodum autem in praxi forte oboriturum, præterquam incongrue adducitur cum agitur de exponenda norma juris in se clara, facile in casu dissolvitur, cum satis sit, ad præcedentiam, si Vicarius generalis primum et dignius stallum in choro occupet (cfr. S. R. C., n. 1886, ad I), prout *Cæremoniale Episcoporum,* l. I, tit. XIII, cap. 9-12, cavet de ipsis Episcopis seu Ordinariis extradiœcesanis, de Nuntiis, de Visitatoribus Apostolicis, etc.

Quare, etc.

RESOLUTIO. — Porro in generali conventu S. C. Concilii, in Palatio Apostolico Vaticano die 15 decembris 1923 habito, Emi Patres ad propositum dubium respondendum censuerunt : « *Affirmative* ad normam can. 370 § 1. »

Facta postmodum de præmissis SSmo Dno Nostro Pio Div. Prov. PP. XI relatione per infrascriptum Sacræ Congregationi Secretarium, Sanctitas Sua datam resolutionem approbare et confirmare dignata est.

† Julius Ep. tit. Lampsacen., *Secretarius.*

S. C. des Rites

I

20 juillet 1924, *Turin.* — Approbation des deux miracles requis pour la béatification du Vén. Joseph Cafasso (prêtre séculier, 1811-1860) : guérison parfaite et instantanée d'une jeune fille atteinte de luxation congénitale de la cuisse gauche, et d'un homme atteint d'un accès purulent provenant d'une ostéopériostite de nature tuberculeuse.

II

23 juillet 1924. — Nous trouvons dans la *Semaine religieuse* de Cambrai les formules de deux bénédictions nouvelles, approuvées à la demande de Mgr Chollet, et qui devront être insérées dans le Supplément du Rituel :

BENEDICTIO BIBLIOTHECÆ

℣ Adjutorium nostrum in nomine Domini.
℟ Qui fecit cœlum et terram.
℣ Dominus vobiscum.
℟ Et cum spiritu tuo.

OREMUS

Deus scientiarum Dominus, bene † dictionem tuam super hanc bibliothecam benignus infunde ; ut ipsa

ab incendiis aliisque periculis tuta consistat et in dies congruenter augeatur, et omnes qui vel officii vel studiorum ratione huc conveniunt, in divinarum humanarumque rerum scientia tuique pariter dilectione proficiant. Per Christum Dominum nostrum.

Et aspergatur aqua benedicta.

BENEDICTIO ARCHIVI

℣ Adjutorium nostrum in nomine Domini.
℟ Qui fecit cœlum et terram.
℣ Dominus vobiscum.
℟ Et cum spiritu tuo.

OREMUS

Deus veritatis et justitiæ amator, super hoc archivum, rerum gestarum documentis juriumque instrumentis a temporum hominumque injuria servandis constructum bene † dictionem tuam benignus infunde, ut ab incendiis aliisque periculis tutum consistat, et omnes qui huc studiorum ratione conveniunt veritati et justitiæ hauriendæ fideliter incumbant in tuique dilectione proficiant. Per Christum Dominum nostrum.

Et aspergatur aqua benedicta.

Sanctissimus Dominus noster Pius Papa XI suprascriptos ritus et formulas benedictionis bibliothecæ et benedictionis archivi approbavit, et Appendici Ritualis Romani inseri et rite adhiberi benigne concessit. Contrariis non obstantibus quibuscumque. Die 23 julii 1924.

A. Card. VICO, Ep. Portuen., *Præf.*
Alexander VERDE, *S. R. C. Secretarius.*

LES NOUVELLES RUBRIQUES DU MISSEL

Nous donnons ci-dessous le texte officiel des *Additiones et Variationes in Rubricis generalibus Missalis Romani, ad normam Bullæ* Divino afflatu *et subsequentium S. R. C. decretorum desumptæ,* tel qu'il se lit après les *Rubricæ generales* dans la 2e édition typique Vaticane approuvée le 21 décembre 1923 :

Tit. I. — De Feria et Vigilia

1. In omnibus Feriis Quadragesimæ post diem Cinerum, ac Passionis ante Dominicam Palmarum, in Feriis Quatuor Temporum extra Octavam Pentecostes, et in Vigiliis communibus, si occurrat Officium Duplex aut Semiduplex, in Ecclesiis in quibus adest obligatio Chori, duæ dicuntur Missæ conventuales : una de Officio diei, sine Commemoratione Feriæ aut Vigiliæ, sed cum aliis Commemorationibus forte occurrentibus ; altera de Feria aut Vigilia, sine commemoratione Officii diei. Harum tamen una tantum dicitur in Choro, cum assistentia Choralium ; altera vero, sine hujusmodi assistentia, legitur extra Chorum. Missa porro in Choro dicenda cum assistentia Choralium, in Duplicibus I et II classis et per Octavas privilegiatas II ordinis, est Missa de Officio currenti ; in reliquis Duplicibus et Semiduplicibus, Missa de Feria aut Vigilia. In Duplicibus tamen I classis nihil unquam fit de Vigilia non privilegiata, juxta Rubricas. De die item infra Octavam communem, si in Feriis aut Vigiliis supra recensitis occurrat, non dicitur Missa conventualis, sed fit tantum Commemoratio in Missa de Feria vel Vigilia. Missæ autem privatæ omnibus his diebus ad libitum Celebrantium dici possunt aut de Feria vel Vigilia, cum Commemoratione Officii diei ; aut de Officio diei, cum Commemoratione Feriæ vel Vigiliæ. Si tamen Officium occurrens sit Duplex I aut II classis, aut Octava privilegiata II ordinis, Missa privata de Feria vel Vigilia non permittitur.

2. Si qua ex dictis Feriis et Vigilia simul occurrant, Missa conventualis dicitur de Feria, cum Commemoratione Vigiliæ ; et Missæ privatæ dici possuut aut de Feria aut de Vigilia cum Commemoratione alterius. At, si fiat Officium Duplex vel Octavæ privilegiatæ, vel Festi Semiduplicis, duæ dicuntur Missæ conventuales, ut supra : una de Officio diei, sine Commemoratione Feriæ et Vigiliæ, sed cum aliis Commemorationibus forte occurrentibus ; altera de Feria, cum Commemoratione Vigiliæ ; et Missæ privatæ dici possunt aut de Feria, aut de Vigilia, aut de Officio diei, cum Commemoratione de eis de quibus non dicitur Missa.

3. Item in Feria II Rogationum si occurrat Officium Duplex, vel Octavæ privilegiatæ, vel Festi Semiduplicis, duæ dicuntur Missæ Conventuales, ut supra, num. 1 ; sed, ubi fiat Processio, occurrente Duplici I aut II classis, in Choro dicitur tum Missa de Officio diei, tum Missa de Rogationibus, ut supra. In reliquis vero diebus Litaniarum, tam majorum quam minorum, in quibus occurrat Officium Duplex, aut Semiduplex aut diei Octavæ vel Festi Simplicis, aut Vigiliæ Ascensionis : 1) Si non fiat Processio, dicitur unica Missa conventualis de eodem Officio cum Commemoratione Rogationum. Dicitur etiam unica Missa conventualis de Rogationibus in Feria III Rogationum, si Officium fuerit de Feria currenti ; et unica pariter Missa conventualis de Vigilia Ascensionis, cum Commemoratione Octavæ ac Rogationum, si ipsa Vigilia in Officio diei infra Octavam communem commemorata fuerit. At, si eadem Vigilia ab Officio vel Duplici, quod non sit I classis, vel Octavæ privilegiatæ, vel Festi Semiduplicis fuerit impedita, duæ dicuntur Missæ conventuales, ut supra, num. 1, cum Commemoratione Rogationum in Missa Vigiliæ. 2) Si vero fiat Processio, in Choro dicitur Missa de Rogationibus, et extra Chorum, præter Missam de Vigilia commemorata Ascensionis in Feria IV Rogationum, etiam Missa de Officio diei, ut supra, num. 1 ; nisi Officium fuerit Duplex I vel II classis, aut de Octava Paschatis, quo in casu Missa conventualis tam de Officio diei quam de Rogationibus dicitur in Choro, ut supra. Attamen non dicitur Missa conventualis, sed fit tantum Commemoratio, in Feria quidem III Rogationum, de Officio diei infra Octavam communem, ac diei Octavæ Simplicis, vel Festi Simplicis in Missa Rogationum ; in Feria autem IV Rogationum, de Officio ipsius diei infra Octavam, in Missa Vigiliæ Ascensionis. Missæ porro privatæ de Rogationibus permittuntur tantum in Feria II Rogationum, si Duplex I vel II classis non occurrerit ; et in Feria III Rogationum, si Officium fuerit de Feria currenti. In omnibus autem Litaniarum diebus fit Commemoratio Rogationum in omnibus Missis privatis, quæ non sint Defunctorum ; et etiam in Missis cantatis et conventualibus, nisi celebretur Missa in cantu vel conventualis de Rogationibus.

4. In Ecclesiis autem in quibus una tantum habeatur Missa conventualis, quoties occurrat aliqua ex Feriis vel Vigiliis num. 1 et 2 recensitis, et, si non fiat Processio, in Feria II Rogationum, ipsa Missa conventualis, in Duplicibus I et II classis et per Octavas privilegiatas II ordinis, dicitur de Officio diei, cum Commemoratione Feriæ et, extra Duplicia I classis, Vigiliæ. In Duplicibus vero majoribus vel minoribus et in Semiduplicibus, eadem Missa dicitur de Feria aut Vigilia, cum Commemoratione Officii diei ; et si Feria ac Vigilia simul occurrant, de Feria cum Commemoratione Officii diei ac Vigiliæ, et aliis Commemorationibus forte occurrentibus. Item in diebus Litaniarum, tam majorum quam minorum, si fiat Processio, et in Ecclesia habeatur unica Missa, ea dicitur de Rogationibus, cum Commemoratione Officii diei ; nisi hoc fuerit Duplex I classis, quo in casu dicitur Missa de Festo, cum Commemoratione Rogationum.

5. In Sabbatis Quatuor Temporum et in Sabbato infra Hebdomadam IV Quadragesimæ, Missa in qua Ordines conferantur, semper dicitur de Sabbato ; et in ea, si alia ibi non habeatur Missa cantata vel conventualis, fit Commemoratio de Officio currenti etiam Duplici I aut II classis, cum aliis Orationibus quæ occurrant.

6. Si Missa alicujus Dominicæ (non tamen Dominicæ in die 5 Januarii repositæ, nec Dominicæ post Epipha-

niam aut Pentecosten in Sabbato anticipatæ) sua die ab Officio nobiliori impediatur, et nulla infra Hebdomadam subsequentem occurrat dies, in qua fieri valeat Officium de Feria Missam propriam non habenti ; tunc ipsa Dominicæ Missa (inclusa etiam Missa Dominicæ tum infra Octavam Nativitatis, tum infra Octavam Epiphaniæ Domini, si juxta peculiares rubricas intra respectivam Octavam celebrari nequeat) resumitur prima infra Hebdomadam die, in qua unum e sequentibus celebretur Officiis, selecto quidem Officio, si suppetat, juxta hunc ordinem minus nobili, scilicet : 1) de Festo simplici ; 2) de sancta Maria in Sabbato ; 3) de die Octava simplici ; 4) de die infra Octavam communem, vel, hac deficiente, de die infra Octavam privilegiatam pro particulari tantummodo Ecclesia concessam ; excepta tamen die in quam simul inciderit Feria Missam propriam habens, aut quælibet Vigilia ; 5) denique de die infra Octavam in universali Ecclesia privilegiatam, dummodo agatur de Dominica infra respectivam Octavam occurrenti et non de alia Dominica ante eam Octavam impedita, et nulla item occurrat Vigilia. In hujusmodi porro resumptionis die dicitur unica Missa conventualis de ipsa Dominica et in eadem Missa fit commemoratio de Officio diei, et aliæ quæ occurrant. Missæ autem privatæ dici possunt aut de Officio diei, cum Commemoratione Dominicæ, aut de ipsa Dominica, cum Commemoratione Officii diei ; additis in utraque Missa aliis Commemorationibus, ut supra.

Tit II. — De Missis votivis

1. In omnibus Officiis Duplicibus, in Dominicis, licet anticipatis, vel, etiam quoad Officium, repositis, per Octavas privilegiatas, in Feriis Quator Temporum, in Feriis Adventus, a die 17 ad 23 Decembris inclusive occurrentibus, in Feriis Quadragesimæ a die Cinerum, et Passionis ad Feriam IV Majoris Hebdomadæ inclusive, in Feria II Rogationum, in Vigiliis et in diebus Octavis simplicibus, etiamsi de eis Commemoratio tantum facta fuerit in Officio, necnon diebus in quibus primo resumenda sit Missa Dominicæ impedita, prohibentur Missæ votivæ privatæ sine cantu ; quæ proinde legi tantum possunt, ex rationabili tamen causa, in Festis Semiduplicibus, diebus infra Octavas communes, Feria VI post Octavam Ascensionis, et in omnibus Officiis ritus Simplicis superius non exceptis.

2. Missa votiva pro Sponsis, cum propria benedictione, permittitur quotidie per annum extra tempus clausum ; et etiam tempore clauso, quoties Ordinarius loci ex justa causa benedictionem nuptialem permiserit. Excipiuntur Dominicæ, Festa de præcepto, licet suppressa, Duplicia I et II classis, Octavæ privilegiatæ I et II ordinis, Feriæ ac Vigiliæ privilegiatæ. In his autem casibus exceptis dicitur Missa de die, in eaque additur Oratio pro Sponsis, sub unica conclusione cum prima, atque datur benedictio pro eis propria. Attamen in die Commemorationis Omnium Fidelium Defunctorum prohibentur et Missa et Oratio, nec non benedictio. Item hæc benedictio numquam dari potest extra Missam, si tum Missa pro Sponsis, tum ejus Commemoratio, ideoque benedictio locum habere nequeat, si sponsi non sint præsentes, vel si uterque aut alteruter alias benedictionem acceperit ; servata nihilominus, sicubi vigeat, consuetudine benedictionis, ut supra, impertiendæ, si hanc vir tantum obtinuerit. Quod si nuptiæ tempore clauso contractæ fuerint, non concessa a loci Ordinario venia benedictionis nuptiarum, Missa cum propria benedictione differtur ad diem in qua, extra tempus clausum, Missa pro Sponsis vel ejus Commemoratio permittitur.

3. Singulis diebus, extra Dominicas I classis, Vigilias Nativitatis Domini et Pentecostes, Ferias privilegiatas, Duplicia I classis, et Commemorationem Omnium Fidelium Defunctorum, permittitur pro re gravi et publica simul causa Missa votiva solemnis, quæ scilicet de mandato vel consensu Ordinarii loci, pro qualibet vice obtinendo, in cantu celebratur cum concursu populi. Hæc tamen Missa cani nequit die in qua fiat Officium aut Commemoratio, vel occurrat Vigilia aut dies infra Octavam, quamvis Simplicem, de identico Domini Mysterio, vel de eadem Sancti Persona, de qua esset canenda Missa ; tunc enim, loco Missæ votivæ, canitur Missa Officio vel Commemorationi, Vigiliæ aut Octavæ conveniens, cum Commemorationibus quæ in ipsa Missa votiva faciendæ essent, ut infra, tit. V, num. 3, habetur. Aliis vero diebus in quibus hujusmodi Missa ut supra, vel ut infra, num. 11, impediatur, sed ejus Commemoratio juxta eumdem tit. V, num. 3, non vetetur, in Missa cantata diei currentis, etsi conventuali, sub unica conclusione additur Oratio de Missa votiva impedita, et fiunt tantummodo Commemorationes quæ huic Missæ conveniant.

4. In anniversario electionis et coronationis Summi Pontificis, in omnibus Missis, juxta normas numero proxime sequenti statuendas, additur Oratio pro Papa. Missa vero votiva, quæ pro iisdem aniversariis in Missali assignatur, modo privato celebrari nequit.

5. In anniversariis autem electionis, vel, si Episcopus ex alia Sede translatus fuerit, translationis, et consecrationis Episcopi, in Ecclesiis Cathedralibus et Collegiatis Diœcesis, præter Missam de die vel aliam, ut supra, accedente quidem Episcopi mandato, in Choro canitur etiam Missa de ipso anniversario ; dummodo non occurrat Officium Missas votivas pro re gravi impediens, quo in casu de anniversario fit tantum Commemoratio, ut supra, num. 3, dictum est. Hæc Missa modo privato celebrari nequit. At in omnibus Ecclesiis, etiam Regularium, dummodo saltem Commemoratio Missæ votivæ, juxta tit. V, num. 3, non prohibeatur, ad omnes Missas cantatas et conventuales, si Missa de ipso anniversario non canatur, et ad omnes Missas privatas, præter quam Defunctorum, ultimo loco post Orationes a Rubricis præscriptas additur Oratio pro Episcopo.

6. Quod si hujusmodi anniversaria Summi Pontificis pro tota Ecclesia, vel Episcopi pro tota Diœcesi respective, in perpetuum a Duplici I classis, aut a Vigilia Nativitatis Domini, aut a Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum impediantur, fixe reponuntur in proximiori sequenti die, in Kalendario universali vel diœcesano respective libera a Festo Duplici I classis. Et similiter in proximiori sequenti die libera fixe reponitur anniversarium Episcopi, si eadem di occurrat cum alterutro anniversario Summi Pontificis.

7. In ipsa die Dedicationis Ecclesiæ, etsi ejus Officium ab Officio nobiliori impeditum fuerit, celebratur Missa de Dedicatione, ad modum votivæ solemnis pro re gravi, ut num. 3 disponitur ; et in ea, sub unica conclusione cum prima Oratione, additur Commemoratio Mysterii vel Sancti, in cujus honorem Ecclesia dedicatur. Hæc tamen Missa prohibetur in Duplicibus I classis Domini primariis universalis Ecclesiæ, et in Dominica Palmarum ; quibus diebus Commemoratio tantum Dedicationis et Titularis additur in Missa diei, ut supra, num. 3.

8. Similiter in ipsa die consecrationis Altaris dicitur Missa de Dedicatione, et fit Commemoratio Mysterii vel Sancti in cujus honorem Altare dedicatur ; sed, si occurrat Officium Missas votivas pro re gravi excludens, dicitur Missa diei, cum Commemoratione Dedicationis ac Titularis, ut supra, num. 3 et 7.

9. In benedictione primarii lapidis et in benedictione solemni alicujus Ecclesiæ, dicitur Missa de Mysterio vel Sancto, in cujus honorem Ecclesia fundatur vel benedicitur ; dummodo pariter non occurrat dies Missas votivas pro re gravi excludens, quo in casu in Missa diei additur Commemoratio Titularis, ut supra num. 3.

10. Singulis diebus liberis ab Officio Duplici, a Dominica quavis, licet anticipata, vel, etiam quoad Officium, reposita, et ab aliqua ex Feriis, Vigiliis aut Octavis privilegiatis, permittuntur Missæ votivæ in cantu, quamvis non sint pro re gravi et publica simul causa.

11. Attamen Missæ omnes superius indicatæ, exceptis Missis num. 7-9 comprehensis, sicut et Missæ inferius, tit. IV, num. 1-5, recensendæ, quamvis eas ritus

diei currentis alioquin permitteret, prohibentur in Ecclesiis ubi cujuslibet Missæ conventualis onus urgeat, cui per alios Sacerdotes satisfieri nequeat; et, in Ecclesiis unam tantum Missam habentibus, prohibentur etiam die 2 februarii, si fiat benedictio Candelarum, et in Litaniis majoribus et minoribus, si fiat Processio.

Tit. III. — De Missis Defunctorum

1. In Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum tres Missæ pro Defunctis permissæ sunt.

2. Prima die cujusque mensis, extra Adventum, Quadragesimam et Tempus Paschale, in qua Officium fiat de Feria, in Choro, loco Missæ de Officio diei, dicitur Missa conventualis de Requie pro defunctis Sacerdotibus, Benefactoribus et aliis; et in omnibus Missis privatis, quæ non sint Defunctorum, etiam in iis Ecclesiis aut Oratoriis in quibus non adsit obligatio Chori, penultimo loco inter omnes Orationes, comprehensis iis quæ ad Celebrantis libitum sint dicendæ, additur Oratio *Fidelium,* non omissa ob eam ulla ex Orationibus pro diversitate Temporum assignatis. Hæc tamen Missa omittitur mense Novembri, in quo Omnium Fidelium Defunctorum Commemorationem universa celebrat Ecclesia. Quod si prima die libera mensis, ut supra, occurrat Feria Quatuor Temporum, aut aliqua Vigilia, aut primo resumenda sit Missa Dominicæ præcedentis impedita, eadem Missa conventualis pro Defunctis et Oratio *Fidelium* dicantur in proximiori sequenti die similiter non impedita.

3. Præterea Feria II cujusque Hebdomadæ, extra Quadragesimam et Tempus Paschale, in qua Officium fiat de Feria, dummodo aliqua Vigilia non occurrat, aut primo resumenda non sit Missa Dominicæ præcedentis impedita, in Choro, loco Missæ conventualis de die, dici potest Missa pro Defunctis. Si vero Missa conventualis celebretur de Feria currenti vel votiva de Ssma Trinitate, penultimo loco, ut supra, num. 2, additur Oratio *Fidelium* pro Defunctis. Quæ item Oratio, etiam in iis Ecclesiis aut Oratoriis in quibus non adsit obligatio Chori, additur insuper in omnibus Missis privatis, quæ non sint Defunctorum.

4. In Ecclesia in qua agitur exsequiale funus alicujus Defuncti, etiam absente rationabilem ob causam vel jam sepulto cadavere, permittitur unica Missa cantata, vel etiam, pro pauperibus, lecta, pro die obitus. Hæc vero prohibetur in Duplicibus I classis primariis universalis Ecclesiæ, exceptis Feria II et III post Pascha et Pentecosten in quibus permittitur, in Festis Dedicationis ac Tituli Ecclesiæ ipsius in qua funus agi deberet, necnon Patroni principalis loci, et, pro Religiosis Institutis, in Festis Tituli aut Sancti Fundatoris Ordinis seu Congregationis; dummodo hæc Festa non fuerint eo anno quoad solemnitatem translata, quo in casu prohibetur in Dominicis in quibus agitur solemnitas externa Festorum hujusmodi. Quoties autem a Rubricis, ut supra, hæc Missa impediatur, transferri potest in proximiorem sequentem diem, similiter non impeditam. Quod si in die Commemorationis Omnium Fidelium Defunctorum agatur funus alicujus Defuncti, sumatur prima Missa, et in Ecclesiis et Oratoriis ubi prima Missa solemniter celebrata fuerit, aut pro Officio diei distincte sit dein celebranda, dicatur secunda, aut demum tertia Missa; addita tamen in ipsa Missa exsequiali, sub unica conclusione, Oratione pro eodem Defuncto, ut pro die obitus.

5. Item in Ecclesia, aut Oratorio publico, ubi funus Defuncti solemniter agitur, dummodo sacrificium pro ipso Defuncto applicetur, ipsa die dici possunt Missæ privatæ de Requie pro die obitus, ut supra, nisi occurrat Officium Missas Defunctorum sequenti numero indicatas impediens. Missæ hujusmodi privatæ pariter celebrari possunt unica die ad libitum, ab obitu usque ad depositionem Defuncti, in Oratoriis semipublicis, quæ, deficiente Ecclesia vel Oratorio publico, horum locum teneant; necnon quotidie per idem tempus in Oratoriis semipublicis, quæ locum non teneant Ecclesiæ aut Oratorii publici, et in Oratoriis stricte privatis domus Defuncti, dummodo cadaver sit physice præsens in domo, ubi erecta sunt ipsa Oratoria, et dies impedita non occurrat.

6. In die autem III, VII, XXX et anniversaria ab obitu vel depositione Defunctorum et opportuniori die post acceptum mortis nuntium, in qualibet Ecclesia permittitur unica Missa pro Defuncto, cantata vel etiam lecta; dummodo non occurrat Dominica, aut Festum de præcepto, licet suppressum, Commemoratio Omnium Fidelium Defunctorum, Duplex I vel II classis, etiam translatum, aut aliqua ex Feriis, Vigiliis vel Octavis privilegiatis, quo in casu, hujusmodi Missa in proximiorem diem, pariter non impeditam anticipari valeat, aut transferri potest, dummodo in cantu celebretur.

7. Idem servatur pro unica Missa cantata in anniversariis quæ extra diem obitus ex fundatione celebrantur, vel quæ pro omnibus Defunctis alicujus cœtus semel quolibet anno habentur. Idem quoque servatur pro Missis quæ per octiduum, a Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum inclusive computandum, pro fidelium pietate pariter in cantu peraguntur; quæ tamen Missæ extra octiduum ipsum anticipari et transferri nequeunt.

8. Item, in Ecclesia vel Oratorio publico ac principali sepulcreti, immo et in quolibet Sacello sepulcreti rite erecto vel erigendo, Missæ quæ inibi celebrari permittuntur, possunt esse de Requie; dummodo non occurrat Dominica aut Festum de præcepto, licet suppressum, Duplex I vel II classis, etiam translatum, aut aliqua ex Feriis, Vigiliis vel Octavis privilegiatis. Hoc tamen privilegium non favet aliis Ecclesiis vel Capellis extra cœmeterium, subter quas, licet ad legitimam distantiam, alicujus Defuncti cadaver quiescit; neque Ecclesiis, Oratoriis publicis et Sacellis sepulcreti, in quo olim cadavera sepeliebantur, quod sepulcretum tamen qualibet ex causa derelictum est, ita ut Defuncti sepeliri in eo non amplius soleant; neque Ecclesiis, quæ, licet circumjacens habeant cœmeterium, tamen adjunctum chorale onus, aut curam animarum adnexam habent.

9. Missæ quotidianæ Defunctorum quæ celebrentur in cantu, permittuntur singulis diebus in quibus non fiat Officium Duplex, neque occurrat Dominica, licet anticipata, vel, etiam quoad Officium, reposita, aut aliqua ex Feriis, Vigiliis vel Octavis privilegiatis. Missæ vero quotidianæ Defunctorum sine cantu, iis tantum permittuntur diebus in quibus fiat Festum Semiduplex, Officium de die infra Octavam communem, de Feria VI post Octavam Ascensionis, de Feria majori Adventus, de sancta Maria in Sabbato, de Festo Simplici et de Feria minori per annum; dummodo Octavæ privilegiatæ, Feriæ Quatuor Temporum, Feria II Rogationum, Feriæ Antiphonarum majorum a die 17 ad 23 Decembris inclusive, aliqua Vigilia, aut dies Octava Simplex non occurrant, nec primo resumenda sit Missa alicujus Dominicæ impedita. In Quadragesima, Missæ quotidianæ Defunctorum sine cantu permittuntur prima tantum die cujusque Hebdomadæ libera, in qua nempe, extra Quatuor Tempora et Vigilias, fiat de Festo Semiduplici aut de Feria non privilegiata, juxta Kalendarium Ecclesiæ in qua Missa celebratur.

10. In omnibus Missis quæ num. 4-7 recensentur, et in Missis quæ respondent Officio Defunctorum celebrato sub ritu Duplici, una tantum dicitur Oratio; in reliquis tres dicuntur. Si Missa applicetur pro Defunctis in genere, dicuntur Orationes quæ in Missa quotidiana Defunctorum prostant; si vero applicetur pro Defunctis certo designatis, prima dicitur pro iisdem Defunctis (deficiente vel ignorata designatione, Oratio *Deus, veniæ largitor),* secunda ad libitum, tertia *Fidelium* pro omnibus Defunctis. In omnibus tamen quotidianis Missis lectis addere licet ad libitum Sacerdotis alias Orationes, juxta Rubr. gen. Missalis, tit. V, num. 4, ac tit. IX, num. 12, dummodo ultimo loco ponatur semper Oratio *Fidelium.*

11. Item in omnibus Missis cum unica Oratione, et in Missis quotidianis in cantu et conventualibus,

addenda est Sequentia pro Defunctis ; in aliis Missis quotidianis lectis dici vel omitti potest ad libitum Celebrantis.

12. Quælibet tamen Missa Defunctorum, etiam in die aut pro die obitus, in Ecclesiis ubi habeatur expositio Ssmi Sacramenti, prohibetur toto expositionis tempore, præter quam Missæ de Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum. Prohibetur insuper quoties urgeat obligatio Missæ cujuslibet conventualis vel parochialis, cui per alios Sacerdotes satisfieri nequeat ; item in Ecclesiis unam tantum Missam habentibus prohibetur die 2 Februarii, Feria IV Cinerum, Dominica Palmarum et in Vigilia Pentecostes, si respective fiat benedictio Candelarum, Cinerum, Palmarum, aut Fontis baptismalis, et in Litaniis majoribus et minoribus, si fiat Processio.

Tit. IV. — De occurrentia et de Translatione Festorum

1. Si Festum Patroni principalis, aut Tituli vel Dedicationis propriæ Ecclesiæ, aut etiam Tituli vel Sancti Fundatoris Ordinis seu Congregationis, per accidens impediatur, de eo in sua die permittitur una Missa in cantu, vel Commemoratio in Missa cantata diei currentis, quamvis conventuali, juxta ea quæ de Missis votivis solemnibus tit. II, num. 3, habentur.

2. Idem etiam servatur in Ecclesiis, ubi cum magno populi concursu, cujus rei judex est loci Ordinarius, celebretur Festum quod transferri aut commemorari vel accidentaliter omitti debeat, aut de Mysterio, Sancto vel Beato, cujus mentio illa die fiat in Martyrologio, vel in ejus appendice pro respectivis Ecclesiis approbata. Hujusmodi tamen Missa dicenda est cum Commemorationibus, quæ respondeant ritui Duplici I vel II classis, si sub hoc ritu Festum in proprio Kalendario fuerit inscriptum ; secus cum omnibus Commemorationibus ritui Duplici majori et minori congruentibus, juxta Rubricas.

3. In Dominicis minoribus per annum, in Ecclesiis et Oratoriis publicis aut semipublicis, ubi reponatur solemnitas externa Festi Patroni principalis, aut Tituli vel Dedicationis propriæ Ecclesiæ, aut etiam Tituli vel Sancti Fundatoris Ordinis seu Congregationis, quod infra præcedentem Hebdomadam occurrerit, cani potest Missa de solemnitate translata, et de ea pariter legi potest unica Missa, nisi occurrat Duplex I classis. Quod si solemnitas externa transferenda sit in Dominicam majorem, aut in Dominicam, ut supra, impeditam, Missæ de solemnitate externa prohibentur ; sed in Missa cantata diei currentis, etsi conventuali, et in altera lecta, fit Commemoratio de solemnitate externa, juxta normas pro Missis votivis solemnibus traditas tit. II, n. 3.

4. De Festis Duplicibus majoribus vel minoribus aut Semiduplicibus, quæ perpetuo vel accidentaliter impediantur, dici possunt Missæ etiam privatæ ad libitum Sacerdotis ; dummodo Officium impediens non fuerit Duplex I vel II classis, Dominica quævis, licet anticipata, vel, etiam quoad Officium, reposita, Octava privilegiata I et II ordinis, dies Octava privilegiata III ordinis, vel aliqua ex Feriis aut Vigiliis privilegiatis.

5. Singulis diebus, in quibus non occurrat Officium Duplex, Dominica quævis etiam anticipata, vel, licet quoad solam Missam, primo reposita, Octava privilegiata, Feria Quadragesimæ a die Cinerum, Passionis, Quatuor Temporum et II Rogationum, aut quælibet Vigilia, dici possunt, ritu festivo, Missæ etiam privatæ de quovis Officio ad Laudes commemorato, aut de Mysterio, Sancto vel Beato, cujus mentio illa die fiat in Martyrologio, vel in ejus appendice pro respectivis Ecclesiis approbata ; salvis amplioribus privilegiis, quæ in præsenti tit. IV, num. 1-4 ac tit. II, num. 10, sunt indicata.

6. Omnes et singuli Sacerdotes, tam sæculares quam regulares, Missas, etsi Regularium proprias, omnino celebrent juxta Kalendarium Ecclesiæ, vel Oratorii publici, in quo celebrant ; exclusis tamen peculiaribus ritibus Ordinum et Ecclesiarum propriis. Idem servetur in Oratorio semipublico, sive in Capella principali Seminariorum, Collegiorum, piarum Communitatum, Hospitalium, Carcerum et similium. Si vero, juxta Kalendarium Ecclesiæ aut Oratoriorum præfatorum, Missæ votivæ vel aliæ permittantur, easdem celebrare valeant, servatis tamen Rubricis et Decretis.

Tit. V. — De Commemorationibus

1. In Missa diei fiunt omnes Commemorationes quæ præscribuntur ad Laudes, juxta Kalendarium Ecclesiæ, aut Oratorii publici vel semipublici (ut supra, tit. IV, num. 6), in quo Missa celebratur ; excluso tamen Suffragio de omnibus Sanctis, nisi Oratio *A cunctis*, pro diversitate Temporum assignata, dicenda sit, et exclusa pariter Commemoratione de Cruce infra Tempus Paschale. Excipiuntur etiam Vigiliæ communes in Feriis Adventus, extra Quatuor Tempora, occurrentes ; de quibus, quamvis non sit factum Officium neque Commemoratio, dicitur Missa, cum Commemoratione Feriæ. Item excipiuntur Vigiliæ communes in Feriis Quadragesimæ et Quatuor Temporum (vel in Dominica quoad Officium in Sabbato anticipata, aut in Vigilia digniori) occurrentes, et Dominicæ, quoad Missam juxta tit. I, num. 6, repositæ ; de quibus ad Missam fit Commemoratio, quamvis facta non sit in Officio. Item excipiuntur dies Litaniarum, de quibus fit Commemoratio ad Missam, quamvis, extra Feriam II Rogationum, nihil factum sit ad Laudes. E contra in Vigilia Pentecostes, et in Dominica Palmarum, nihil fit de quolibet Officio ad Laudes commemorato. Excipiuntur etiam dies Octava communis, et Festum aliquod Duplex aut Semiduplex, in Duplicibus I classis ad Laudes commemorata, sicut et dies Octava Simplex vel Festum Simplex, in Duplicibus II classis pariter commemorata ; de quibus Commemoratio fit tantum in Missis privatis, non vero in Missis cantatis vel conventualibus.

2. Idem servatur pro Missis votivis privatis, et pro Missis quæ celebrentur juxta tit. IV, num. 4-5 ; omissa tamen ea Commemoratione, de qua dicitur Missa, et cauto ut, post Orationem Missæ propriam, de eo prima dicatur Oratio de quo celebratum fuerit Officium, nisi huic Orationi præmittenda sit Commemoratio a Missa inseparabilis, ut S. Pauli Ap. in Missa S. Petri Ap. et vicissim.

3. In Missis autem votivis solemnibus pro re gravi et publica simul causa aliisque Missis tit. II, num. 3-9, ac tit. IV, num. 1, recensitis, in Missis de Duplici I classis impedito quod cum magno populi concursu, juxta eumdem tit. IV, num. 2, celebretur, et in Missis de solemnitate externa Duplicis item I classis in Dominicam, juxta ipsum tit. IV, num. 3, translata, fit tantum Commemoratio de Duplici II classis, et, in ipsa die Dedicationis Ecclesiæ, etiam de duplici I classis occurrenti, de Dominica quavis, de Feria majori, de Rogationibus, et de aliqua ex Vigiliis aut Octavis privilegiatis ; de aliis vero Officiis nihil fit. In Missa autem de Duplici II classis impedito, quod cum magno populi concursu, juxta tit. IV, num. 2, celebretur, et in Missis de solemnitate externa Duplicis item II classis in Dominicam translata, fiunt omnes Commemorationes ea die occurrentes, præter quam de die infra Octavam communem, et, extra Missas privatas, de Festo vel die Octava Simplici. Quoties tamen aliqua ex Missis hujusmodi juxta superiores Rubricas impediatur, in Missa diei currentis, quamvis cantata vel conventuali, fieri potest Commemoratio Missæ secus dicendæ, sub unica conclusione cum prima Oratione ; nisi occurrat Commemoratio Omnium Fidelium Defunctorum, aut, pro Missis tit. II, num. 7-9 non comprehensis, Duplex I classis Domini primarium universalis Ecclesiæ, præter quam Feriæ II et III Paschatis vel Pentecostes, in quibus id permittitur ; aut nisi Officium vel Commemoratio sit de identico Domini Mysterio, vel de eadem Sancti Persona.

4. Attamen, si plures habeantur Missæ cantatæ aut conventuales, vel etiam aliæ habeantur Missæ in cantu præter conventualem, in qualibet ex eis, ad tramitem

Rubr. gen. Missalis, tit. VII, num. 2, nulla fit Commemoratio de aliis, neque dicuntur Præfatio aut aliæ partes, quæ vel propriæ sint alterius Missæ, vel propriæ item alicujus Commemorationis in altera Missa factæ vel faciendæ. Commemorationes nempe, quæ aliqua die occurrant, si plures Missæ in cantu vel conventualiter dicantur, fiunt in Missa cujus indolem seu rationem participant. Itaque si una tantum, vel nulla ex his Missis sit de currenti die, in Missa diei currentis, aut secus in prima ex Missis ea die in cantu vel conventualiter celebratis, omnes fiant Commemorationes occurrentes ; et in aliis Missis dicantur Orationes quæ Missis votivis conveniant. Si vero plures ita celebrentur Missæ ea die occurrentes juxta Rubricas, Commemoratio de Vigilia fiat in Missa Feriæ, et de Octava in Missa Festi, et vicissim. Orationes autem pro diversitate Temporum assignatæ, si juxta Missæ et Commemorationis in ea faciendæ ritum admittantur, sicut et Collectæ ab Ordinario imperatæ, in qualibet Missa dicuntur ; ita tamen, ut Orationes quæ infra Octavam vel in Vigilia aliter quam pro Tempore occurrenti fuerint præscriptæ, dicantur in Missis tantum de Octava aut de Vigilia, vel cum earum Commemoratione celebratis, in ceteris vero Missis dicantur Orationes Tempori assignatæ.

5. Idem servatur quoad Præfationem de Octava communi, ac de Feria VI post Octavam Ascensionis, etiam non commemoratis in Officio, necnon quoad Præfationem de Nativitate Domini a die 2 ad 4 Januarii inclusive, ac Præfationem de Tempore Paschali in Feriis communibus ejusdem Temporis ; quæ pariter in una tantum ex Missis cantatis vel conventualibus adhibentur, nempe in Missa propria, si dicatur, secus in Missa de Officio diei, et, ea deficiente, in prima ex Missis ea die, ut supra, in cantu vel conventualiter celebratis.

Tit. VI. — De Orationibus

1. In Missis de Officio Semiduplici aut Simplici, extra Tempus Passionis atque Octavas Paschatis et Pentecostes, post Orationem diei, duæ dicuntur Orationes pro diversitate Temporum assignatæ, ut infra. Altera tamen ex eis omittitur, si qua Commemoratio fiat ; et utraque, si duæ jam Commemorationes occurrerint. Idem servatur in Missis votivis, quæ in die ritus Semiduplicis aut Simplicis, pro re non gravi vel pro privata causa, juxta tit. II, num. 1 et 10, celebrentur ; in quibus, addita semper secundo loco Commemoratione Officii diei, nisi huic præponenda sit Commemoratio a Missa inseparabilis, ut supra, tit. V, num. 2, dicitur tertio loco prima ex Orationibus pro diversitate Temporum assignatis, quoties alia Commemoratio non occurrerit. A Dominica autem Passionis usque ad Sabbatum in Albis inclusive, et per Octavam Pentecostes, unica additur Oratio pro diversitate Temporum assignata ; quæ pariter omittitur, si qua fiat Commemoratio. Orationi tamen ad libitum pro diversitate Temporum assignatæ substitui potest Collecta, si qua exstet, ab Ordinario imperata. Si autem Oratio ad libitum præferatur, in Missis cantatis et conventualibus eligitur ad libitum Præfecti Capituli vel Superioris Communitatis ; in Missis privatis vero, et, ubi Capitulum et Communitas desit, etiam in cantatis, ad libitum Celebrantis. Orationes tamen hujusmodi omittuntur in Dominica Palmarum et in Vigilia Pentecostes ; in quavis insuper Dominica, si fiat Commemoratio alicujus Octavæ ; et in omnibus Missis in quibus pariter agatur Commemoratio Duplicis, aut Missæ votivæ pro re gravi et publica simul causa celebratæ, aut alicujus ex Missis tit. II, num. 4-9, ac tit. IV, num. 1-3 recensitis.

Hujusmodi autem Orationes, pro diversitate Temporum assignatæ, sunt sequentes :

1) Per Adventum, exceptis Missis de beata Maria Virgine, et iis in quibus de eadem fit Commemoratio, et excepta pariter Missa votiva de Omnibus Sanctis, 2ª Oratio de sancta Maria, *Deus qui de beatæ,* 3ª contra persecutores Ecclesiæ vel pro Papa.

2) A Nativitate Domini usque ad diem 2 februarii inclusive, exceptis Missis de beata Maria Virgine, et iis in quibus de eadem fit Commemoratio, et excepta pariter Missa votiva de Omnibus Sanctis, 2ª Oratio de sancta Maria, *Deus, qui salutis,* 3ª contra persecutores Ecclesiæ vel pro Papa.

3) A die 3 februarii usque ad Feriam III post Dominicam Quinquagesimæ, et a Dominica I post Pentecosten usque ad Sabbatum ante Dominicam I Adventus inclusive, exceptis tamen omnibus Octavis et Vigiliis, si de eis fiat saltem Commemoratio ; item exceptis Missis de beata Maria Virgine, et iis in quibus de eadem fit Commemoratio, et excepta pariter Missa votiva de Omnibus Sanctis, 2ª Oratio ad poscenda suffragia Sanctorum, *A cunctis,* 3ª ad libitum.

4) Per omnes Octavas, tam privilegiatas quam communes, et in diebus Octavis Simplicibus, quæ infra Tempus num. 3) descriptum incidant, et in Vigiliis, quæ infra idem Tempus vel in Quadragesima usque ad Sabbatum post Dominicam IV inclusive occurrant, si de Octava vel Vigilia fiat saltem Commemoratio, et dummodo Octava ipsa vel Vigilia non sit de beata Maria Virgine aut de Omnibus Sanctis, 2ª Oratio de sancta Maria, *Concede,* 3ª contra persecutores Ecclesiæ vel pro Papa.

5) A Feria IV Cinerum usque ad Sabbatum post Dominicam IV Quadragesimæ inclusive, exceptis Missis de beata Maria Virgine, et iis in quibus de eadem fit Commemoratio, et exceptis pariter Vigiliis ac Missa votiva de Omnibus Sanctis, ut num. 4) dictum est, 2ª Oratio ad poscenda suffragia Sanctorum, *A cunctis,* 3ª pro vivis et defunctis, *Omnipotens.*

6) A Dominica Passionis usque ad Sabbatum in Albis inclusive, et per Octavam Pentecostes, 2ª tantum Oratio contra persecutores Ecclesiæ vel pro Papa.

7) A Dominica in Albis usque ad Feriam VI post Octavam Ascensionis inclusive, exceptis Missis de beata Maria Virgine, et iis in quibus de eadem fit Commemoratio, et excepta pariter Missa votiva de Omnibus Sanctis, 2ª Oratio de sancta Maria, *Concede,* 3ª contra persecutores Ecclesiæ vel pro Papa.

8) In omnibus Missis de beata Maria Virgine (ad quam refertur etiam Missa tum de Festo Circumcisionis Domini, tum de Festo Sanctæ Familiæ Jesu, Mariæ, Joseph, et utriusque Festi Octava, sicubi hæc celebrari debeat), necnon in Vigilia et per Octavam atque in Missa votiva Omnium Sanctorum, extra Tempus num. 6) descriptum, 2ª Oratio de Spiritu Sancto, 3ª contra persecutores Ecclesiæ vel pro Papa. Quod si de beata Maria Virgine, vel de Omnibus Sanctis, in horum Vigilia et per Octavam, fiat tantum Commemoratio, 3ª Oratio dicitur de Spiritu Sancto, si tertia Oratio de Tempore addenda sit.

2. In consecratione Episcopi et in collatione Ordinum, in Missa de die dicitur, sub unica conclusione cum prima, Oratio propria quæ habetur inter Missas votivas.

3. In anniversario propriæ ordinationis sacerdotalis, a die fixa mensis computando, si Vigilia Nativitatis vel Pentecostes, Dominica Palmarum aut Duplex I classis non occurrerit, secus autem in proximiori sequenti die similiter non impedita, cuivis Sacerdoti licet, extra Missas Defunctorum, et post Orationes a Rubricis præscriptas, addere Orationem pro seipso Sacerdote, ut inter Orationes diversas.

4. Orationes seu Collectæ ab Ordinario imperatæ numquam plures sint quam duæ ; eæque ponuntur, et numquam sub unica conclusione cum Oratione Missæ, ultimo loco post Orationes a Rubricis præscriptas, vel loco Orationis ad libitum pro diversitate Temporum assignatæ, quoties nempe tertia Oratio ad libitum sit eligenda. Omitti tamen debent, propter respectivam Missam vel Commemorationem, in omnibus Duplicibus I et II classis, in Dominicis majoribus, nisi loco Orationis ad libitum prima ex iis eligatur, in Feriis, Vigiliis et Octavis privilegiatis, in Missis votivis pro re gravi et publica simul causa vel ad instar solemnium,

ut supra, celebratis, et quoties in Missa, juxta Rubricas, jam quatuor dictæ sint Orationes; quinimmo Collectæ pro Defunctis (quæ, secus atque aliæ Collectæ, in Missis etiam de Requie tres admittentibus Orationes, quovis anni Tempore, locum habent) omitti insuper debent Tempore Paschali, et in omnibus Missis quæ de Officio Duplici vel Semiduplici aut cum alterutrius Commemoratione celebrentur. Et, si jussa fuerit Oratio contra persecutores Ecclesiæ vel pro Papa, in diebus in quibus alterutra a Rubricis præscribitur, unica Oratione utrumque adimpletur præceptum. Si tamen, jubente Ordinario, hujusmodi Collectæ fuerint dicendæ pro re gravi, omittuntur tantum in Vigiliis Nativitatis et Pentecostes, in Dominica Palmarum, et in omnibus Duplicibus I classis. Quod si expresse eæ ordinentur dicendæ etiam in Duplicibus I classis, tunc omittuntur tantum in Nativitate Domini, Epiphania Domini, Feria V in Cœna Domini, Sabbato sancto, Dominica Resurrectionis, Ascensione Domini, Pentecoste, Festo Ssmæ Trinitatis et Festo Ssmi Corporis Christi.

5. Ordo autem in dicendis hujusmodi Collectis, præter Collectam pro Defunctis, penultimo semper loco inter Orationes etiam ad Celebrantis libitum permissas collocandam, est sequens: Prius ponitur Collecta dicenda pro re gravi, si habeatur. Si vero ambæ Collectæ sint jussæ pro re gravi aut non gravi, prius ponitur, juxta ordinem Litaniarum, Collecta de aliquo Mysterio vel Sancto, quæ præcepta fuerit; postea quæ desumenda sit ex Missis votivis diversis vel ex Orationibus quæ in fine Missalis habentur, servato, si ambæ sint hujusmodi, eodem ordine quo in Missali prostant.

6. In omnibus Missis lectis, Missa quidem conventuali excepta, quæ in die ritus Simplicis, extra Ferias majores privilegiatas, vel de occurrenti Officio celebrentur, vel ex votivis pro re non gravi nec publica simul causa eligantur, plures, ut in Rubr. gen. Missalis, tit. IX, num. 12, dici possunt ad Celebrantis libitum Orationes, et in iis, extra Tempus Paschale, etiam Oratio pro Defunctis apponi; cauto tamen semper ut Orationes hujusmodi: 1) Post Orationes a Rubricis præscriptas et Collectas ab Ordinario imperatas locum habeant; et cum eis septenarium numerum non excedant, atque imparem præterea numerum retineant vel inducant, 2) Inter se illum ordinem servent qui supra, num. 5, pro duabus Collectis, cum ambæ sint pro re gravi aut non gravi, est præfinitus; et Oratio pro Defunctis penultimum semper locum inter alias occupet.

Tit. VII. — De Hymno Angelico, de Sequentia et de Symbolo

1. In Missis Dominicæ anticipatæ, vel, etiam quoad Officium, repositæ, semper dicitur *Gloria in excelsis;* non vero in Missis de Dominica infra Hebdomadam resumendis, nisi sit infra Octavas in universali Ecclesia privilegiatas aut Tempus Paschale, vel nisi agatur de Missa tum Dominicæ infra Octavam Nativitatis, tum Dominicæ infra Octavam Epiphaniæ respective post diem 1 et 13 Januarii resumenda. Item *Gloria in excelsis* dicitur in Missis de quolibet Festo quæ infra ipsius Octavam Simplicem dicuntur; et in aliis Missis quæ ritu festivo, juxta tit. II, num. 3-9, ac tit. IV, num. 1-5, celebrantur, dummodo colorem violaceum non requirant.

2. Sequentia, quæ aliquibus assignatur Festis, addenda est etiam in Missis in cantu et conventualibus, quæ de Octava eorumdem Festorum dicantur; in Missis autem privatis lectis de die infra Octavam, non autem de die Octava, dici vel omitti potest ad libitum Celebrantis. Excipiuntur tamen Octavæ Paschatis et Pentecostes, in quibus Sequentia semper dicitur.

3. In Missis festivis ritus Duplicis vel Semiduplicis *Credo* dicitur quoties conveniat aut Missæ quæ celebratur, aut alicui ex Commemorationibus occurrentibus. Itaque dicitur in Dominicis, licet anticipatis, vel, etiam quoad Officium, repositis, et in Vigilia Epiphaniæ, etsi tantum commemoratis; in omnibus Missis votivis quæ pro re gravi et publica simul causa solemniter celebrantur, et in aliis Missis quæ tit. II, num. 4-9, ac tit. IV, num. 1-3, recensentur; atque in Festis etiam secundariis Doctorum, principalium Patronorum loci, Titularium Ecclesiæ, ac Tituli et Sancti Fundatoris Ordinis seu Congregationis, si hæc Festa sub ritu saltem Duplici celebrentur. Numquam autem dicitur in Missis Dominicæ infra Hebdomadam resumendis, nisi agatur de Missis Dominicæ infra Octavas in universali Ecclesia privilegiatas occurrentis, quæ intra respectivæ Octavæ ambitum sint resumendæ; neque additur in aliis Missis ritus Simplicis, etiamsi *Credo* alicui ex Commemorationibus occurrentibus conveniret.

Tit. VIII. — De Præfatione

1. In qualibet Missa dicitur semper ejus Præfatio propria, si habeatur; secus propria Missæ sive Officii primo loco inter cetera, quæ Præfationem propriam habeant, commemorati; aut, ea deficiente, salvisque semper normis ut supra, tit. V, num. 4-5, de Præfatione in Missis cantatis et conventualibus adhibenda, Præfatio de Octava communi, vel de Tempore; aut demum Præfatio communis. Pro Dominicis infra Octavas Nativitatis, Epiphaniæ et Ascensionis censetur propria Præfatio Octavæ: item pro Dominica infra Octavam Corporis Christi, nisi Commemoratio Octavæ omittenda sit; in ceteris Dominicis Præfatio de Tempore, si habeatur; secus, etiam in Dominicis anticipatis, et, si Commemoratio Octavæ Corporis Christi sit omittenda, in Dominica II post Pentecosten, Præfatio de Trinitate. Pro Missa denique Rogationum, etiam in Litaniis majoribus infra Octavam Paschatis (nisi addenda sit Commemoratio Octavæ, quo in casu dicitur: *in hac potissimum die),* et pro Missa Vigiliæ Ascensionis, censetur propria Præfatio de Tempore Paschali *in hoc potissimum.*

2. Excipiuntur ab hac regula Præfatio de Nativitate Domini, quæ infra Octavam ejusdem Nativitatis dicitur in omnibus Missis, etiam in iis quæ secus Præfationem propriam haberent, dummodo in his et de Octava vel de Dominica infra Octavam fiat Commemoratio, et ipsa Missa aut Commemoratio prius habita, aliam de divinis Mysteriis vel Personis non exigant Præfationem; Præfatio Missæ sive Officii commemorati vel Octavæ, quæ non sint de aliquo Mysterio Domini, et Præfatio de Tempore Quadragesimæ, quæ numquam adhibentur in Missis de Dedicatione Ecclesiæ, vel de alio Festo Domini alicubi celebrato, quod propria Præfatione careat; et Præfatio de beata Maria Virgine, quæ numquam adhibetur in Missis de Tempore Adventus.

Tit. IX. — De Evangelio in fine Missæ

1. In qualibet Missa in qua facta fuerit Commemoratio de Dominica, licet anticipata, vel, etiam quoad Officium, reposita, de Feria Quadragesimæ a die Cinerum inclusive, Temporis Passionis, Quatuor Temporum, et II Rogationum, de Vigilia qualibet, de die Octava Epiphaniæ, aut de die infra Octavam privilegiatam I ordinis, semper legitur Evangelium Dominicæ, Feriæ, Vigiliæ, aut Octavæ in fine, dummodo hoc (etsi tantum a principio) non sit idem Evangelium quod lectum fuerit in Missa.

2. Si autem Feria et Vigilia, vel duæ Vigiliæ simul occurrant, de ea dicitur Evangelium de qua primo facta est Commemoratio. In Vigilia tamen Nativitatis Domini, si ipsa in Dominicam incidat, et in Dominica quæ a die 2 ad 4 Januarii inclusive occurrat, non legitur Evangelium Dominicæ in fine; quod pariter non legitur cum fit Commemoratio de Missa Dominicæ primo infra Hebdomadam resumenda, ut supra, tit. I, n. 6.

3. Denique, si nullum Dominicæ, Feriæ, Vigiliæ, aut alicujus ex Octavis supra, num. 1, recensitis, Evangelium in fine Missæ fuerit legendum, dicitur ultimum pariter Evangelium Missæ sive Officii primo loco inter cetera, quæ Evangelium stricte proprium (et non appropriatum, vel ex aliquo Communi assignatum, vel per Octavam e Festo repetitum) habeant, commemorati.

Tit. X. — De Colore Paramentorum et de Cantu in Missa

1. Missa quælibet semper retinet colorem proprium, præter Missas de Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum, tempore expositionis Ssmi Sacramenti celebratas, quæ dicuntur in colore violaceo; ac præter Missam de Dominica infra Octavam Corporis Christi, in qua, nisi omittenda sit Commemoratio de Octava, adhibetur color albus.

2. In qualibet Missa cantus servatur qui suo ritui conveniat. In Missis autem votivis pro re gravi et publica simul causa celebratis, sicuti et in Missis tit. II, num. 4-9, ac tit. IV, num. 1-4, recensitis, adhibetur cantus festivus; et in aliis votivis cantus ferialis.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Une cuisinière, chargée par ses maîtres de faire les provisions de la maison, s'adresse aux commerçants du quartier, et achète les denrées comme tout le monde, au prix fort.

Elle apprend par une de ses compagnes, qu'en se levant de bonne heure et en se déplaçant à ses frais, elle peut, aux Halles, qui sont très éloignées de la maison, payer les mêmes denrées (même qualité) *à des prix très inférieurs.*

Elle se rend donc aux Halles, sans que son travail en souffre, et à l'insu de ses maîtres, y faire ses achats 2 ou 3 fois par semaine.

En rendant ses comptes, elle réclame, non *le prix payé aux Halles*, mais le prix qu'elle aurait payé chez les marchands du quartier, et elle met la *différence* dans sa poche... Cette différence monte à 15, 20, 25 fr. par marché.

Cette cuisinière prétend qu'elle compense ainsi sa peine et son déplacement, et que ses maîtres ne sont nullement lésés, puisque dans le quartier ils paieraient le prix fort.

L'anse du panier me paraît danser le... fox-trot dans la circonstance.

Qu'en pensez-vous ?... Il paraît que dans la corporation certaines cuisinières appellent cela « se débrouiller. »

R. — Fox-trot, en effet, pour le moins, que cette danse vertigineuse des écus « bourgeois » entre les mains d'une cuisinière ainsi « débrouillardé » et praticienne du système D ! Pas un maître ou une maîtresse de maison, pas une domestique simplement honnête, qui ne condamne pareil procédé ! Réponse instinctive de bon sens, parfaitement juste, dont l'apparente évidence ne suffit cependant point à satisfaire la curiosité de qui en cherche la justification théorique dans les principes de la théologie morale. Examinons le problème d'un peu plus près.

Voici d'abord comment plaiderait la cause l'avocat de la cuisinière.

Tout travail mérite salaire, et s'il arrive qu'accidentellement le salaire se trouve grossi par concours de circonstances qui ne portent préjudice à personne, le travailleur profite justement de cette « aubaine. »

N'est-ce pas, d'ailleurs, un principe communément reçu chez les moralistes, que, même quand le bien d'autrui est en jeu, il est permis de se réserver les « fruits industriels » perçus à son occasion; c'est-à-dire le prix de l'amélioration apportée à la propriété étrangère, ou l'aubaine accidentellement réalisée, quand amélioration et aubaine sont le fait d'un travail ou d'une industrie « personnelle, » sur lesquelles donc le propriétaire ne peut revendiquer aucun droit de justice ?

A quel titre, au surplus, les maîtres pourraient-ils réclamer comme leur appartenant l'économie réalisée par notre industrieuse cuisinière ? Celle-ci reçoit d'eux l'ordre d'acheter v. g. un poulet dans le quartier, pour une somme déterminée à l'avance, celle qui se paie dans le voisinage, soit 15 francs. Ce qui revient à dire qu'on lui donne 15 francs en échange desquels elle doit rapporter un poulet. Elle rapporte le poulet, qui ne lui coûte en réalité que 10 francs. Elle peut garder les 5 francs de la différence, puisque les maîtres les avaient par avance abandonnés, décidés qu'ils étaient à dépenser 15 francs. Or, *scienti et volenti non fit injuria.*

Du reste, ce procédé d'économie occulte ne cause aucun préjudice à la caisse des patrons, puisque, sans ce zèle absolument facultatif et personnel de la domestique, ils auraient bel et bien dépensé les 15 francs.

Notez, enfin, que, si la cuisinière avoue son affaire telle qu'elle est, on ne voudra même pas la payer de son zèle, de sa fatigue et de sa dépense supplémentaires, pour lesquels, cependant, elle a droit en justice à une indemnité correspondante. Elle se tait et garde tout, en quoi 1° elle n'a pas tort de s'attribuer son juste salaire de supplément, et 2° elle n'a pas tort non plus de s'attribuer le reste du bénéfice, puisqu'elle ne cause ainsi aucun préjudice réel à ses maîtres.

Réponse : Autant d'arguments, autant d'erreurs, qui vont toutes se trouver réfutées par la très simple considération fondamentale que voici. Ce n'est ni le *salaire*, ni la *fructification (res fructificat domino :* cas des *fruits industriels)*, ni l'*accession*, qui régissent en justice la situation des *famuli* de la théologie morale par rapport à leurs maîtres, mais le contrat de louage sous forme de gestion d'un service général.

Le domestique n'est pas l'ouvrier (aux pièces ou à l'heure) à qui l'on commande un travail particulier, pour lequel il reçoit en paiement « proportionné » un juste « salaire » correspondant. Il entre dans la famille, dont il fait partie, comme l'indique exactement l'étymologie du mot. Il reçoit mandat de se charger d'un service, déterminé sans doute dans son espèce, mais général quant à l'ensemble « virtuel » des détails qui s'y trouvent compris d'après la coutume et le bon sens, interprètes de la volonté globale initiale de ses maîtres.

Ceux-ci n'entendent point et ne pourraient pas intervenir à tout instant pour donner des ordres et préciser les indications que le service peut comporter. Ce service, le domestique le prend en charge au nom et dans l'intérêt de ses maîtres. Au vrai sens du terme il en est « gestionnaire, » à telle enseigne qu'il remplit son mandat la bride sou-

vent très lâche sur le cou, un peu, beaucoup même comme il l'entend, à sa façon, à ses heures, à son goût, à son zèle quand il en veut mettre, sous la seule réserve d'en *rendre compte* à qui de droit à des époques déterminées, et de recevoir alors les blâmes, directions ou compliments qu'il peut mériter.

Il est payé tant par an ou par mois pour cette besogne. C'est, si l'on veut, un salaire, mais un salaire de *gestion de service,* et non plus le *salaire d'ouvrier* aux pièces ou à l'heure défini ci-dessus. On dit mieux : des *gages,* ce vieux mot éveillant l'idée juste d'un engagement de fidélité dans le service, plutôt que la précision matérielle du salaire proportionné à un travail défini à l'avance.

La justice, bien entendu, reste à la base du contrat. Le maître *doit* exactement payer les gages convenus, et en retour le serviteur *doit* à son maître le service pour lequel il l'a introduit dans l'intimité de sa vie familiale.

Ce service vague dans sa spécification abstraite se trouve précisé 1° soit par les conventions formulées au début de l'engagement ; 2° soit par les ordres « justes, » généraux ou particuliers, du maître chaque fois qu'il juge bon d'intervenir ; 3° soit par les coutumes générales, locales, familiales qui règlent la gestion honnête et courante du service.

Afin de ne pas prolonger cette réponse en des détails qui pourraient nous mener loin, restons-en au cas proposé de la cuisinière. Elle reçoit une somme d'argent pour « faire ses provisions. » Elle ne dépense pas, ni donc n'économise pas non plus, sur son propre argent, pour son propre compte. Elle est mandataire, gestionnaire (c'est le mot propre) des deniers qui lui sont *confiés,* et c'est pour elle un devoir de justice de les administrer honnêtement pour le compte de sa maîtresse. Lui arrive-t-il, sans faute théologique (sans péché) de sa part, de dépenser trop, maladroitement, elle ne subit de ce fait aucune perte ; tout le préjudice grève le passif de la maîtresse, et c'est justice ; par contre, si elle réalise un bénéfice, la maîtresse seule en profite, et c'est justice encore.

Mais, dit-on, si elle fait du zèle, si elle s'impose « hors service normal » des fatigues et des dépenses supplémentaires ?...

Nous répondons 1° que ce zèle, très louable peut-être, pas toujours, relève de la charité, non de la justice ; 2° que, par conséquent, elle n'y est pas plus tenue et n'a pas plus le droit de s'en prévaloir, *en justice,* que ses maîtres n'ont, *en justice,* le devoir de l'approuver ou de le *payer ;* 3° que ce zèle, en tout cas, à supposer qu'il mérite quelque récompense, n'autorise pas, *en justice,* la cuisinière, ni à s'en payer elle-même à sa fantaisie, ni surtout à s'approprier dans sa totalité le bénéfice qu'il occasionne.

Les maîtres ne doivent-ils point, pourtant, tenir compte à un serviteur diligent de son travail bénévole hors service, dont ils profitent ? C'est une autre question, où encore une fois la justice n'a rien à voir, puisqu'on peut toujours, sur ce terrain-là, répondre : « Je ne vous avais pas commandé ce travail, ni imposé ce procédé d'achat, qui est, vous le savez bien, en dehors du service que j'attends de vous, étranger aux conditions de notre contrat. Il vous a plu de vous l'imposer ; c'est votre affaire. Ne vous ayant là-dessus rien promis, je ne vous dois rien. »

Ainsi peuvent, en rigueur de justice, raisonner et agir des maîtres durs, maladroits, imprudents. Car il va sans dire qu'avec plus de bon sens et de souci de leurs propres intérêts, ils répondraient avec moins de malveillance au zèle, même peut-être indiscret, de serviteurs aussi généreusement fidèles et dévoués. Mais, pour le moment, les considérations de charité et de sentiment ne sont pas en cause : restons sur le terrain de la justice.

Autre argument de notre cuisinière. Avec son système D les patrons ne perdent rien, puisqu'ils dépensent exactement ce qu'ils voulaient dépenser. De quoi se plaignent-ils et que peuvent-ils à bon droit réclamer ?

Pardon ! Les patrons avaient, en effet, pour ce détail d'achat l'intention de dépenser, non pas une somme absolue et fixée à l'avance, mais *ce qu'il coûterait,* et rien de plus, la cuisinière étant priée de rapporter l'excédent et nullement autorisée à se l'approprier. Cette volonté de dépense *in casu* est donc subordonnée à la fluctuation des cours et des « occasions. » Il est faux, par conséquent, de prétendre qu'en « confiant » 15 francs à la cuisinière la maîtresse ait fait abandon *simpliciter* de cette somme intégrale et renoncé à ce qui pourrait en être économisé.

D'ailleurs, la volonté ou intention de cette dépense particulière n'empêche pas de subsister chez les maîtres l'intention générale *prédominante* de ne point laisser au compte personnel de leurs domestiques les gains et pertes qui peuvent se présenter dans la gestion honnête régulière du service, pour lequel ils reçoivent à titre global la somme fixe de leurs gages. Impossible donc d'appliquer ici la règle « *scienti et volenti non fit injuria.* »

Conclusion : il y a vol dans le cas de notre cuisinière. Pour concilier son devoir de conscience avec ses intérêts, elle n'a rien de mieux à faire que de mettre ses patrons au courant de son procédé avantageusement économique pour eux, en retour de quoi ils ne manqueront sans doute pas de la féliciter et de la faire participer dans une mesure raisonnable aux bénéfices que leur vaut la spontanéité généreuse de son zèle.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 15 octobris 1924.
Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNÉE (5e SÉRIE) — Nº 43 — 23 OCTOBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

Sommaire

I. Saignées de moines. — II. Dissidences dans l'Empire britannique. — III. La Turquie à Lausanne. — IV. Shakespeare : hypothèses contre son identité. — V. Principaux traits de sa biographie. — VI. Sa religion. — VII. Simplicité irlandaise. — VIII. Rectifications.

I. — Dom Gougaud étudie (*Revue Mabillon*, janv. 1924) *la pratique de la phlébotomie dans les cloîtres* (travail donné d'abord en conférence à la *Royal Society of Medecine* de Londres, le 17 octobre 1923). Ce n'est pas seulement dans les cloîtres que la saignée prophylactique a été en usage ; elle l'a été aussi dans le monde laïc, et particulièrement, semble-t-il, dans les classes sociales élevées. Mais comme c'est à propos des saignées de moines que les historiens pamphlétaires et les journalistes se sont livrés aux divagations les plus grotesques, c'est sur les cloîtres surtout qu'il nous sera intéressant d'exercer le droit de regard.

Les documents qui nous renseignent le mieux là-dessus sont les coutumiers des monastères. Les Règles proprement dites ne contiennent guère que des généralités (voyez par exemple la Règle de S. Augustin), tandis que les coutumiers nous initient au détail des observances de la vie courante des cloîtres. La grande Règle de l'Occident, celle de S. Benoît († 543), est muette sur la phlébotomie ; mais les coutumiers du moyen âge, bénédictins et autres, en réglementent l'usage, quelques-uns d'une manière assez détaillée.

Dans quel but ces saignées périodiques ? Le *De minutione sanguinis*, opuscule qui figure parmi les œuvres supposées de S. Bède (bénédictin, † 735), recommande de se faire ôter du sang entre le VIII des calendes d'avril (25 mars) et le VII des calendes de juin (26 mai), attendu que c'est la saison où le sang se développe dans l'organisme, *quia tunc sanguis augmentum habet*. Après le 26 mai, on ne recourra à cette opération qu'avec précaution, en tenant compte des « qualités du temps et du cours de la lune. »

L'Ecole de Salerne (école de moines, mère de toutes les Facultés de Médecine d'Europe : dès le XIe siècle, Salerne est désignée, sur ses sceaux et dans les inscriptions, sous le nom de *Civitas Hippocratica*) ne pouvait manquer de dire son mot sur la phlébotomie. Elle en célèbre copieusement les bienfaits, dans son *Flos medicinæ* ou *Regimen sanitatis Salernitanum*, en vers dignes d'une meilleure cause :

Spiritus uberior exit per phlebotomiam.
Spiritus ex potu vini mox multiplicatur,
Humorumque cibo damnum lente reparatur.
Lumina clarificat, sincerat phlebotomia,
Mentes et cerebrum, calidas facit esse medullas,
Viscera purgabit, stomachum ventremque coercet,
Puros dat sensus, dat somnum, tædia tollit,
Auditus, vocem, vires producit et auget.
. . . . . .
Exhilarat tristes, iratos placat, amantes
Ne sint amentes, phlebotomia facit.

Jacques Delechamps († vers 1587) dit, dans sa *Chirurgie françoise*, que la saignée a pour but d' « évacuer le sang redondant et superflu » :

« A ceux qui ne sont encor malades et pour se préserver de l'estre veulent estre saignez, le printemps est convenable. Quant a l'aage il ne faut point oster de sang jusque a 14 ans et ne faut point saigner après 60. »

Il n'est question, en tous ces textes, que de santé physique. A-t-on cru la saignée utile aussi pour l'hygiène de l'âme ? Gosse, prieur de l'abbaye d'Arrouaise en Artois (chanoines réguliers), à la fin du XVIIIe siècle, écrit :

A quoi bon ces saignées ? m'a-t-on demandé souvent. Plusieurs opinent qu'on les croyait capables d'aider à remplir le vœu le plus délicat de la religion. *Cette opinion n'est point fondée.* — Mais écoutons S. Bernard : « Deux choses, dit-il, encouragent à saigner. Quelquefois, c'est la qualité, quelquefois c'est la quantité du sang. L'abondance immodérée n'est pas moins nuisible que la corruption. » (S. Bern., *Sermo de div.*, 108, *De spirituali minutione sanguinis*). Il ne s'agit là que de santé. Je crois que ces fréquentes saignées et les bains avaient le même but... Observons que le défaut de linge et l'obligation presque universelle parmi les personnes religieuses de se coucher avec ses habits, d'un autre côté le maigre continuel, surtout le poisson salé, devaient beaucoup échauffer et altérer le sang. En fallait-il davantage pour donner lieu au système des institutions monastiques touchant la saignée ?

Un médecin de nos jours, le Dr L. Dubreuil-Chambardel (*Etudes sur la médecine en France du Xe au XIIe siècle : les médecins de l'Ouest de la France*, Paris 1914), est bien moins réservé que le moine du XVIIIe siècle et écrit intrépidement :

La présence d'un phlébotomiste dans une abbaye n'est pas pour étonner, quand on sait que nos bons moines et chanoines abusaient de ce procédé thérapeutique dans le double but de remédier à la crasse du sang, conséquence de la vie calme des cloîtres, et de lutter contre les tentations de la chair.

Quelle était la fréquence de la saignée chez les moines ?

Un synode de 816 et un capitulaire monastique du 10 juillet 817 défendent de déterminer à l'avance les temps de l'année où les moines pourront recourir à la phlébotomie : *Ut tempus phlebotomiæ certum non terminetur ; nisi quando necessitas exposcit concedatur.* Par là était écarté l'usage de la *minutio generalis,* ou *conventualis,* c.-à-d. l'usage de faire saigner une partie de la communauté à date fixe.

Mais ces décrets restrictifs semblent être assez vite tombés en désuétude. Nous avons bien quelques coutumiers (comme ceux de Cluny, XIe siècle, et de St-Bénigne de Dijon, XIIIe siècle) où il n'est pas question de temps spécialement fixé pour la minution. Mais ailleurs, et presque partout, il y a des minutions réglementaires, et à dates fixes.

Ainsi, dans les monastères bénédictins d'Allemagne, minution générale aux calendes de chaque mois, à moins qu'une fête importante ne vienne à tomber au début du mois : en ce cas, l'opération devra être avancée ou retardée. C'est en effet un principe qu'il faut éviter que le temps de la saignée coïncide avec les solennités liturgiques, avec les fêtes de douze leçons ou même avec certaines fêtes de trois leçons *(in qua missa in cappis celebretur),* comme aussi avec les jeûnes canoniques.

A St-Augustin de Cantorbéry, permission de se faire saigner seulement toutes les sept semaines ; à Ely (comté de Cambridge), toutes les six. A St-Jacques de Liège, cinq fois l'an : après Pâques, aux environs de la St-Jean, de la St-Gilles (1er sept.), de la St-Martin, et avant la Septuagésime. Dans la Congrégation bénédictine allemande de Bursfelde (Westphalie) (formée en 1430), *minutio generalis* quatre fois l'an (avant l'Avent et la Quinquagésime, après l'octave de Pâques et la St-Barthélemy). Chez les Camaldules (fondés 1012), trois fois l'an. Chez les Chartreux (fondés 1084), cinq fois l'an ; cinq fois aussi chez les Victorins ; six chez les Prémontrés ; quatre chez les Cisterciens (item, et aux mêmes dates, dans la Congrégation anglaise des Gilbertins, fondée 1146 par S. Gilbert de Sempringham, qui emprunta plusieurs de ses us à Cîteaux). Chez les Augustins de St-Gilles et St-André de Barnwell (comté de Cambridge), minution facultative, et qui ne pouvait être concédée que toutes les sept semaines (coutumier de 1295), et seulement à 3 ou 4 frères à la fois pour que le couvent ne fût jamais trop dégarni. Chez les chanoines réguliers de Windesheim (congrégation fondée en 1395 et dont fut Thomas a Kempis), cinq minutions générales par an pour les religieux de chœur et quatre pour les frères convers. Chez les Dominicains, quatre (après Noël, après Pâques, à la mi-été et en septembre).

La phlébotomie s'est pratiquée aussi bien dans les monastères de femmes que dans les monastères d'hommes. Dans les monastères doubles (comme Fontevrault, Sempringham), la fréquence est la même pour les deux sexes.

Comment se pratiquait l'opération ? Les religieux qui avaient obtenu la *licentia minuendi,* sortaient de l'église après l'évangile de la messe principale *(magna missa, missa major),* allaient au dortoir déposer leurs chaussures de jour *(diurnales)* et chausser des pantoufles ou chaussons *(nocturnales)* qu'ils gardaient durant les trois jours de repos qui suivaient l'opération. L'opération s'exécutait dans une officine dépendant de l'infirmerie (appelée *minutorium* ou *phlebotomaria) ;* l'opérateur était appelé *minutor, phlebotomator (minutrix* dans les monastères de femmes). On y préludait par une courte prière commençant par le verset *Deus in adjutorium meum intende ;* le patient se faisait chauffer le bras, on lui incisait la veine, et la plaie était bandée à l'aide de *fasciæ* ou *fasciolæ (ligaturæ, bendæ)* dont il s'était muni lui-même et qui étaient quelquefois de soie (spécialement quand elles étaient l'œuvre de religieuses qui les avaient préparées pour leurs amis).

Pour le premier jour on préparait à l'opéré de la sauge et du persil lavé dans de l'eau salée, et aussi, si la saison le permettait, des œufs à gober, *ova sorbilia.* Il était recommandé à l'infirmier d'entourer de tous les soins désirables les *minuti* pendant leurs trois jours de repos : « Que ceux-ci soient gais, joyeux, contents et souriants ; qu'ils se gardent d'échanger entre eux des mots aigres ou blessants ; qu'ils évitent aussi la bouffonnerie. » Ils avaient la liberté d'aller se promener dans les vignes et les jardins et de se distraire comme ils l'entendaient. On leur interdisait toutefois les jeux de dés et d'échecs comme ne convenant pas à des religieux.

On leur servait une nourriture plus abondante et plus choisie. Deux repas au lieu d'un ; trois, dans les monastères où les moines en faisaient deux. Les coutumiers énumèrent encore diverses faveurs gastronomiques dont ils bénéficiaient : la *misericordia,* la *pitancia,* le *generale*[1], deux ou trois plats différents, trois œufs le soir, ou cinq si le *minutus* est abbé supérieur ; presque partout du vin (2 pots de vin pour chaque saignée, lit-on dans un coutumier des Andelys) ; parfois aussi de la viande : les comptes d'Ely en 1388 mentionnent des viandes de bœuf, de mouton, de porc, de veau, des poulets, des chapons.

Etait-ce cette amélioration du régime qui favorisait le déliement des langues ? Les coutumiers insistent fort à prêcher le silence aux *minuti,* à interdire les conversations frivoles. Une chronique anglaise note qu' « en la saison de la saignée bien des moines se plaisaient à se dévoiler les uns aux autres leurs secrets les plus intimes. » C'est pour obvier à cette tendance qu'ici ou là le coutumier recommande d'adjoindre quelques anciens aux *minuti* plus jeunes.

Durant ces jours de confinement, lever plus tardif et dispense du chœur ; ils récitent l'office à part, mais la nuit, comme au chœur, avec cet allégement qu'ils n'ont pas à faire la chasse aux dor-

[1] « *Generale* appellamus quod singulis in singulis datur scutellis. *Pitancia,* quod in una scutella duobus, » dit Ulrich de Cluny.

meurs avec la lanterne sourde appelée *absconsa* ou *sconsa*, ainsi que cela se pratiquait au chœur. S'ils assistent au chapitre des coulpes et qu'ils soient condamnés à quelque châtiment corporel, l'exécution en est différée.

Aujourd'hui encore, en Suisse allemande, on emploie le mot *Lässe* au sens de « congé, vacances » : il y a ici évidemment un ressouvenir des jours de repos qui suivaient la saignée, opération qui se dit en allemand *Aderlass*.

Tout cela faisait bien des adoucissements en faveur des *minuti*. On comprend que des moines en aient abusé : ce n'était pas du tout par nécessité d'hygiène et encore moins par mortification que l'on demandait à se faire saigner. Lire ces lignes du coutumier de St-Augustin de Cantorbéry :

Item sunt aliqui qui in quadragesima et aliis temporibus anni nimis frequenter et sine necessitate faciunt se flubotomari *(sic)*, cum non indigeant, sed causa negligenciæ, solacii et subtraccione servicii hoc faciunt, et, ut possint bene cum cipho et dissolucionibus longo tempore vigilare et dormire. Talibus namque nolumus, cum petunt licenciam, negare, quia aliter possent dicere quod essemus causa infirmitatis eorum, si evenerit. Sed possumus prohibere talibus ne extra conventum pleubotomati *(sic)* sint, nisi de septem in septem septimanis.

Chez les femmes — y compris les religieuses, — c'était bien autre chose. On demandait à la saignée le secret des pâles couleurs, de couleurs tout au moins qui ne les fissent pas prendre pour des filles rustiques : abus contre lequel l'autorité ecclésiastique dut sévir dès avant la fin du VIIIe siècle. L'abus ne disparut pas, comme en témoignent ces distiques satiriques d'Alexandre Neckam († 1217) qui fut surnommé Alexandre Nequam, auteur d'un *De vita monachorum* :

Altera jejunat mense minuitque cruorem,
Ut prorsus quare palleat ipsa facit.
Nam quæ non pallet sibi rustica quæque videtur,
Hic decor, hic color est verus amantis, ait [1].

D'où le moyen âge avait-il pris cette coutume de la saignée périodique ? Très probablement des traditions médicales de l'antiquité, notamment des ouvrages de Galien (médecin de Marc-Aurèle et de ses successeurs jusqu'à Septime Sévère), de son *De curandi ratione per venæ sectionem*. Elle est mentionnée, comme on a vu plus haut, dans le *De minuitione sanguinis* et l'*Horologium* attribués à S. Bède ; mais, de ce que nous n'avons pas de textes antérieurs, il n'y a pas à conclure qu'elle n'était pas connue auparavant. S. Isidore de Séville († 636) parle de la lancette à saigner, *phlebotomum*, encore qu'il ne dise rien de son usage dans la vie religieuse. S. Bède, dans son *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, raconte la guérison miraculeuse, par S. Jean de Beverley († 721), d'une religieuse qui s'était fait saigner un jour néfaste, et note que le Saint aurait cité à ce propos l'opinion de Théodore, archevêque de Cantorbéry († 690), d'après laquelle il était périlleux de se faire saigner le quatrième jour de la lune ; mais il n'est pas sûr que Bède ici parle d'une saignée périodique. Toujours est-il qu'au Xe siècle la saignée était universellement entrée dans les habitudes monastiques. On la voit ensuite perdre du terrain à partir du XVe siècle. Au XVIIe siècle, et surtout au XVIIIe, les commentateurs de coutumes monastiques la considèrent comme à peu près tombée en désuétude.

II. — A Wembley (N.-O. de Londres), le 23 avril dernier, fête de S. Georges, a été ouverte par le roi George V l'*Exposition de l'Empire britannique* (*Etudes*, 5 et 20 juin, travail de M. François Théry ; *Revue des Deux Mondes*, 1er juillet, travail de M. Antoine de Tarlé) ; et elle doit rester ouverte jusqu'en octobre. Ce n'est pas une improvisation que cette Exposition. L'idée première en a été lancée dès 1913. La guerre est survenue ; mais, dès l'armistice, le plan a été repris, et vient d'aboutir, avec l'aide et la coopération de tout l'Empire (deux Etats seuls exceptés, comme on va voir).

Le but poursuivi par les organisateurs est d'abord économique, cela va de soi ; et c'est ce point de vue qu'accentue surtout le discours inaugural du roi.

Mais but politique aussi : raffermir l'unité de l'Empire, menacée par les inévitables divergences d'intérêts, par l'antagonisme des races et des civilisations, par ce souffle surtout d'indépendance dont est agité tout le monde de l'Islam ; rendre au peuple anglais sa confiance en lui-même et dans ses destinées ; graver dans les yeux, dans le cœur des millions de visiteurs de l'Exposition l'impression profonde, indélébile, de la puissance, de la richesse, des possibilités indéfinies de développement que renferme l'Empire [1], montrer la Grande-Bretagne, aux yeux du monde entier, sous un visage pacifique, et convaincre l'opinion universelle que la *Pax Britannica*, telle qu'elle l'a fait régner sur le quart du globe habité et sur les grandes routes de la mer, est un bienfait pour la civilisation, pour l'humanité tout entière [2].

[1] Réminiscence évidente du vers d'Ovide *(Ars amatoria*, I, 729) :

Palleat omnis amans : hic est color aptus amanti.

D'ailleurs, tel n'est point du tout l'idéal de beauté féminine qui prévalait au moyen âge, comme en témoignent les poésies de ce temps : « La face vermelette comme rose de pré... Ge te querrai une pucele, Clere comme rose novele... Euz (yeux) vairs, clair vis (visage) vermillet... »

[1] On n'y a pas oublié la religion : Anglicans et sectes dissidentes y ont eu, dès le premier jour, leurs pavillons ; et le 25 mai un office religieux d'action de grâces a été célébré à Wembley devant le roi et la reine et plus de 100.000 assistants. On n'avait oublié que la religion catholique, qui pourtant compte parmi les sujets du roi 15 millions de ses enfants. Sur la réclamation de Mgr Ross, Directeur de l'Association de la Propagation de la Foi, et avec le consentement des autorités publiques, la construction à Wembley d'un oratoire dédié aux SS. Apôtres Pierre et Paul a été décidée, et le Saint-Sacrement y sera conservé. *(Nouvelles Religieuses*, 15 juillet et 15 août).

[2] Sur l'évolution politique de l'Angleterre depuis cent ans, vient de paraître un remarquable précis, L'Angleterre au XIXe siècle, par Léon Cahen, professeur aux lycées Condorcet et Fénelon (in-16 de 204 p., 6 f., Paris, collection Armand Colin). Trois parties : 1° *La ruine de la vieille Angleterre* à la suite de la crise de 1815-1820 et de la prévalence de l'industrie sur l'agriculture à partir de 1820 ; — 2° *L'Angleterre libre-échangiste :* de Richard Cobden et Robert Peel à Disraeli et Gladstone ; — 3° *L'Angleterre démocratique*. Ce sont des questions qui n'avaient pas encore été exposées en français avec cette clarté et cette précision. M. Cahen explique le présent par le passé ; il excelle à mettre en lumière ce que Tilon appelait « le fil intérieur » de l'histoire britannique. C'est dans l'histoire d'un siècle qu'il nous invite à chercher l'intelligence

Une Exposition bien préparée est toujours une réussite. De tous les points du globe les Dominions et colonies ont répondu à l'appel de la métropole, avec le souci marqué de donner à l'Exposition une valeur éducative exceptionnelle, de mettre le public en contact non seulement avec les articles finis, mais avec les méthodes, les instruments de travail, les procédés de la technique et de la production modernes. On parcourt successivement les pavillons de l'Australie : tout un monde : une carte murale avertit qu'elle contiendrait 25 fois l'Angleterre : celui des Dominions dont la fidélité à l'Empire semble le plus solidement assurée (un Français remarquera surtout, à la section viticole, les nombreux produits exposés sous des noms qui nous sont familiers : Australian Burgundy, Chablis, Champagne, Frontignan, Muscat, Moselle, Tokay australiens ; l'Australie, dont la production atteint 450.000 hl. par an, voudrait devenir le grand fournisseur de vins de la métropole ; la métropole viendra longtemps encore se fournir en France) ; — pavillons de Nouvelle-Zélande, la grande ferme à beurre de l'Empire ; — du Canada, qui dans douze ans produira 363 millions d'hectolitres de blé ; on regrette à ce pavillon certaines omissions concernant le Canada français (pas de trace de la plus importante des Universités canadiennes, l'Université Laval : les deux Universités Laval de Québec et de Montréal comptent en tout 7.000 étudiants) ; — de l'Est-Africain (ex-allemand), du Soudan et de quelques îles de l'Océan Indien, de l'Ouest-Africain, de l'Union Sud-Africaine (200.000 tonnes de sucre en 1923), de Ceylan (plus de 81 millions de kilos de thé exportés en 1923), de Hong-Kong, de la Jamaïque, de la Guyane britannique, de Terre-Neuve, des Fidji, de l'Inde et de la Birmanie, de Malte, de Chypre, de la Palestine, etc. ; les deux énormes palais de la Mécanique et de l'Industrie ; au centre, le pavillon du Gouvernement britannique, où, dans les différentes salles, chacun des ministères ou des services gouvernementaux expose les statistiques et les graphiques en couleur qui concernent son fonctionnement, avec des inscriptions en lettres d'or au haut des murs : souligner au passage celle-ci, signée Herbert Spencer : « Etre une nation de bons animaux est la première condition de la rospérité nationale. »

Les deux seuls Etats qui brillent par leur absence sont l'Etat libre d'Irlande et le royaume d'Egypte, tous deux jadis anglais et que l'Angleterre voudrait continuer à tenir rattachés à la métropole par quelque lien, si ténu soit-il.

de la crise actuelle qui fait surgir devant nous une Grande-Bretagne démocratique, presque révolutionnaire : établissement du suffrage presque universel par le *Reform Act* de 1918 (seuls sont exclus du droit de suffrage ceux qui occupent un logement garni), fixation de l'âge électoral à 21 ans pour les hommes et 30 ans pour les femmes, abaissement à 6 mois du domicile obligatoire, principe de la circonscription uninominale partout (sauf dans quelques cas particuliers, comme Londres et les Universités), etc. Entre le vieux parti conservateur et le *Labour party*, le parti libéral ne peut plus guère avoir qu'une existence précaire ; et l'on prévoit que la vieille machine parlementaire, faite pour deux groupes contraires, ne peut plus fonctionner normalement.

L'Etat libre d'Irlande, c.-à-d. la plus grande partie de l'île : 26 comtés sur 32, les 6 comtés du N.-E formant l'Ulster protestant. Dans l'Irlande catholique, il y a, comme on sait, guerre intestine entre les sinn-feiners et les partisans de l'Etat libre. Mais ce n'est guère sur la question de l'union avec l'Angleterre que porte le différend : les uns et les autres sont généralement d'accord pour désirer l'indépendance complète, et ne se séparent que sur le point de l'opportunité. Pour les uns comme pour les autres, la formule de compromis signée avec l'Angleterre n'est qu'un compromis. Les signataires ont voulu sauver de la misère et des vexations de toutes sortes leur peuple, la population des campagnes surtout, livrée sans défense et sans contrôle aux raids militaires. Lloyd George les avait menacés de déchaîner à nouveau sur le pays les *black and tans* [1], de sinistre mémoire, si le traité n'était pas signé : c'est ce qu'ils ont voulu épargner à tout prix à leurs compatriotes. Mais aucun Irlandais catholique n'admettra comme une chose définitive la division de l'île, que le traité a instituée, et les conséquences de cette division, c.-à-d. l'oppression des minorités catholiques (notamment dans la question des écoles) par les Orangistes de l'Ulster. Et il y a bien d'autres sujets de friction entre l'Etat libre et la Grande-Bretagne, surtout la question des frontières de l'Ulster : le traité prévoit la nomination d'un commissaire par chacun des deux gouvernements d'Irlande (Dublin et Belfast), ainsi que d'un président par le gouvernement britannique. Or, jusqu'ici l'Ulster s'est refusé à nommer son commissaire. C'est que l'Ulster prétend que le traité n'a en vue que des rectifications de frontières sans importance, tandis que l'Etat libre veut un plébiscite dans les deux comtés de Fermanagh et de Tyrone, en majorité favorables à l'Irlande du Sud et qui n'ont été inclus dans l'Ulster que par la volonté du Parlement anglais (en 1920), et non de leur propre gré. Et les gens de l'Etat libre escomptent que, si l'Ulster était ainsi réduit par le plébiscite à quatre comtés seulement, ce diminutif d'Etat pourrait être amené finalement à négocier son union avec le reste de l'île.

L'impression que m'a produite ce que j'ai pu voir de l'Irlande, écrit le P. Théry, est celle d'un pays qui tombe en ruines. Dublin est plein de mendiants et de gens en guenilles ; des quartiers entiers semblent mourir de décrépitude. Dans le centre de l'île, on rencontre à tous moments les murs d'anciennes chaumières abandonnées, — peut-être un souvenir des évictions ; par endroits le nombre de ces foyers désertés semble excéder ceux qui vivent encore. Pour compléter le tableau : un grand nombre de ponts de pierre ont été détruits ou fortement endommagés à la dynamite, lors des troubles récents ; et de-ci de-là on aperçoit de la route, au milieu d'immenses parcs laissés sans entretien, les murs noircis d'un château détruit par l'incendie : c'était la résidence de quelque landlord anglais à la-

[1] Surnom donné par les Irlandais au corps spécial de gendarmerie anglaise dans leur pays, à cause de leur uniforme noir et de leurs buffleteries de cuir fauve. C'est à cette troupe, beaucoup plus qu'aux soldats de l'armée régulière, qu'il faut attribuer les excès commis durant l'occupation militaire anglaise.

quelle les paysans des environs ont mis le feu. L'acte du Parlement anglais, établissant deux Etats séparés en Irlande (1920), avait établi provisoirement la quote-part de l'Irlande du Sud dans les dépenses de l'Empire à 10.080.000 livres. La capacité de taxation de l'Irlande entière avait été estimée à 1/20 de celle du Royaume-Uni. La dette totale de l'Angleterre étant 7 milliards et demi de livres, la quote-part de l'Irlande était donc de 375 millions de livres et le service de cette dette demandait environ 18 millions de livres, dont 44 °/₀ devaient être payés par l'Ulster et 56 °/₀ par l'Irlande du Sud. Les Anglais se plaignent amèrement, de leur côté, de n'avoir pu jusqu'ici recouvrer ces sommes de la part de l'Irlande du Sud.

Quant à l'Egypte, dès avant la guerre le nombre ne cessait de croître d'indigènes instruits (médecins, avocats, ingénieurs, journalistes) qui ne rêvaient que d'arracher leur pays à la sujétion anglaise et attisaient chez les fellahs la haine de l'étranger. Pendant la guerre, ce fut le régime de la compression. Après la guerre, on négocia, sans succès. Finalement, lord Curzon lança son ultimatum du 10 novembre 1921, inacceptable pour l'Egypte et qui mit le pays au régime de la loi martiale et de l'arbitraire britannique. Zagloul pacha, l'homme à qui l'Egypte doit d'avoir pris conscience de sa force, fierté de son histoire, foi en ses destinées, fut invité (décembre 1921) à quitter le Caire et à cesser de s'occuper de politique : sur son refus, il fut arrêté et déporté (avec trois de ses amis politiques) d'abord à Aden, puis à Mahé des Seychelles.

Cette arrestation est le signal d'une effervescence énorme : manifestations anti-anglaises, protestations de nombreuses corporations, grèves d'étudiants et d'écoliers, grèves de ministres ; le ministère démissionne, et impossible au Sultan de trouver des collaborateurs pour assurer l'expédition des affaires. L'Angleterre recourt à la manière forte, suspension de journaux, emprisonnements multipliés ; mais l'Egypte aussi : nombre d'Anglais sont l'objet d'attentats, et jamais la police n'en découvre les auteurs.

Après trois mois de ce régime, le maréchal Allenby part pour Londres et fait octroyer la fameuse *Déclaration à l'Egypte* du 28 février 1922, assez belle sur le papier : l'Angleterre y proclame que son protectorat a pris fin et que le pays des Pharaons devient « Etat souverain et indépendant. » En conséquence, le Sultan prend le titre de roi, les agences diplomatiques qui représentaient les puissances étrangères au Caire deviennent des légations. Mais c'est à peu près tout : le vicomte Allenby est toujours haut commissaire britannique avec les mêmes pouvoirs; les soldats anglais occupent les mêmes camps et garnisons; la loi martiale reste en vigueur, sous prétexte que son abrogation reste subordonnée à la promulgation d'un *Act* d'indemnité. Or, pour une loi, il faut un gouvernement, un Parlement, donc une Constitution ; et celle-ci ne pourra être signée par le roi Fouad Ier que le 19 avril 1923. Et ce qui vaut mieux encore, c'est que la promulgation de la Constitution coïncide avec la libération de Zagloul, suivie de sa rentrée triomphale au Caire et de son installation à la tête du ministère. On peut dire que l'Egypte est désormais virtuellement indépendante, au moins dans son administration intérieure.

Il reste la question du Soudan, qui est la grosse pierre d'achoppement à un accord solide. Le Soudan Egyptien, c'est la vallée du Haut-Nil. Qui tient le Haut-Nil et les barrages est maître de régler à son gré le débit de l'eau fécondante dans la moyenne Egypte et le Delta, maître donc de l'agriculture égyptienne, maître d'affamer l'Egypte. Or, le Soudan est aux mains de l'Angleterre. Conquis en 1820 par l'Egypte (que gouvernait alors Mehemet Ali), insurgé depuis à plusieurs reprises, et non toujours sans succès, perdu complètement en 1885 à la suite de la prise de Khartoum par le Mahdi et de la mort de Gordon, il fut reconquis en 1896-1898 par Kitchener. Cette victoire de Kitchener marque l'écrasement définitif du mahdisme ; le Soudan égyptien n'a désormais plus causé d'inquiétude ni de difficulté. Seulement voici la difficulté énorme qui surgit aujourd'hui : c'est que l'Angleterre, tout en octroyant l'indépendance à l'Egypte, prétend garder pour elle-même le Soudan. L'Egypte allègue que la campagne décisive de 1896-98 a été en grande partie financée par le budget égyptien ; l'Angleterre, bonne apôtre, riposte que l'évacuation qu'on lui demande ramènerait sous peu l'anarchie d'antan. Mais, au-dessus de toutes ces discussions juridiques, il y a ce fait inéluctable : c'est que la possession du Soudan est pour l'Egypte une question de sécurité absolue, une question de vie ou de mort. D'où l'émotion qui s'est emparée de l'Egypte à la nouvelle que l'Angleterre (27 juin de cette année) lui opposait un refus définitif, confirmé par l'échec des négociations de cet été (dépêche de Macdonal à Allenby, 7 octob.).

Une question toujours pendante, et qui fait l'objet des réclamations ardentes des chefs nationalistes, c'est la suppression complète de tout contrôle étranger sur les relations de leur pays avec l'extérieur. Ceci sera difficile aussi à obtenir [1].

[1] Voir, sur cette question et sur celles dont on va parler, R. Lambelin, *L'Egypte et l'Angleterre*, Paris 1922, B. Grasset; — du même, *Le Conflit anglo-égyptien*, *Revue hebdom.*, 19 mai 1923 ; — Roger Labonne, *La France et la Turquie*, *Correspondant*, 10 mai 1923 ; — du même, *L'Islam et les troupes noires*, et *Lausanne et la question turque*, *Revue de Paris* du 1er avril 1923 et du 15 juin 1924 ; — L. Dumont-Wilden, *La France en Syrie*, *Revue Bleue*, 21 juin 1924 ; — et déjà *Ami* 1924, p. 245-8 ; 1923, p. 529-536 ; 1921, p. 721-735.

Un livre avait paru en Angleterre, il y a trois ans, qui annonçait à l'avance la victoire des Turcs en Anatolie et qui fit immense sensation en pays de langue anglaise quand l'événement lui eut donné raison : *The New World of Islam*, par Lothrop Stoddard. Il a été traduit l'an dernier en français par Abel Doysié, *Le nouveau monde de l'Islam*, in-8 de 326 p., avec carte. 10 f., Paris, Payot. C'est un exposé extrêmement remarquable des causes et de l'esprit de la formidable révolution qui prétend placer le monde de l'Islam et ses 250 millions d'êtres humains sur le pied d'égalité avec le monde occidental. Pourquoi le déclin et la chute de l'ancien monde de l'Islam ? Pourquoi et comment la renaissance musulmane, le panislamisme, le nationalisme oriental ? Etude des conséquences de la guerre russo-japonaise, première victoire moderne d'un peuple jaune sur les blancs ; conséquences de la Grande Guerre, qui a permis à des millions d'Orientaux de voir l'Occident de près et d'en mesurer les faiblesses... Bienfaits de l'impérialisme anglais au XIXe siècle; ses périls au XXe ; différences entre la solidarité panislamique et les divers nationalismes européens, etc. Il y a là une plénitude de vues parfois heurtantes, mais pénétrantes toujours et suggestives ; et, à mesure qu'on en suit les pages, on ne trouve pas exagéré le mot de lord Northcliffe jugeant ce livre nécessaire à qui veut se faire une idée de ce que sera le monde vers 1950.

Car il y a Suez, la grande voie d'eau internationale qui par la Méditerranée relie l'Occident à l'Asie, l'Angleterre à l'Inde. L'Angleterre a fait du contrôle incontesté de la Méditerranée un principe intangible, un axiome premier et indiscuté de la politique impériale [1]. Mais de quoi lui servirait la maîtrise de la Méditerranée si sa mainmise sur le canal de Suez était menacée? Or cette mainmise va être mise en péril certainement, et à bref délai, par l'indépendance égyptienne. Il y a bien, pour les Indes, la voie de terre, puisqu'il est prouvé depuis quelques mois que l'on peut franchir rapidement, en auto, et sans difficulté sérieuse, les 800 kilomètres qui séparent Bagdad de Damas; et c'est une voie qui réduit de moitié la durée du trafic de Londres à Bombay. Mais de cette voie la France installée en Syrie est maîtresse. Il y a la route aérienne encore, qui met Paris à 74 heures de vol de Bombay. Mais c'est nécessairement par Beyrouth et Damas, par territoire soumis à l'influence française, que passeront les avions qui iront d'Europe aux Indes et en Chine.

Et voici qu'en Méditerranée même la suprématie de l'Angleterre apparaît sérieusement menacée. La France et l'Italie sont au nombre des puissances victorieuses de la grande guerre; et comme la Prusse désarmée n'est plus là pour former contrepoids, elles peuvent céder à la tentation de poursuivre en Méditerranée une politique indépendante: l'occupation de Corfou par les Italiens en septembre 1923 a été ressentie par l'Angleterre comme une menace l'atteignant directement, d'autant que, pour comble de malheur, cette Angleterre n'est plus rien à Constantinople, qu'elle a dû évacuer après le désastre grec.

Irlande, Egypte, Constantinople, Lausanne, embarras en Méditerranée, la diplomatie britannique a connu depuis quatre ou cinq ans toute une série noire ou grise d'échecs d'où le prestige de l'Empire n'est pas sorti fort reluisant. Les esprits optimistes comptent un peu sur l'Exposition de Wembley pour le redorer... Il y a encore eu, ce printemps, la question de Singapore, aussi vitale que celles de Suez et de la Méditerranée. Singapore, à l'extrême pointe sud du monde asiatique, à l'issue du détroit (Malacca) qui sépare l'Asie de Sumatra, est un port fondé voici plus d'un siècle et dont la position, à la bifurcation des routes maritimes qui d'Inde ou d'Europe se dirigent vers l'Extrême-Orient et vers les îles Océaniennes, Singapore permet à qui le possède de s'assurer la maîtrise des mers orientales. Aussi le précédent gouvernement anglais avait-il décidé d'y établir une base navale de tout premier ordre (comparable à Malte en Méditerranée) pour sa flotte d'Extrême-Orient : projet qui donnait à l'Angleterre un pouvoir de regard et d'intervention dans les affaires de Chine, avec, comme résultat, l'éviction partielle ou même totale de toute autre influence étrangère, à commencer par le Japon. Aussi, quand le *Labour Government* a annoncé en mars son intention d'abandonner le projet de Singapore (soi-disant par raison d'économie), ce fut fort bien vu chez les amis de la bonne entente internationale (et le Japon en a témoigné à l'Angleterre sa satisfaction); mais, au point de vue de la politique traditionnelle anglaise, ce fut bien moins apprécié.

III. — L'Egypte au surplus n'est qu'un coin du vaste monde musulman; et c'est dans le monde musulman tout entier que la fermentation est grande. A côté de l'Egypte, il y a la Cyrénaïque italienne, insurgée contre la métropole. A l'autre extrémité de l'Afrique du Nord, ce sont les Riffains contre l'Espagne. L'Inde, pour le moment, est désarmée; mais ce n'est pas de longtemps que les Indiens, à quelque race et à quelque religion qu'ils appartiennent, oublieront la sauvagerie de la répression anglaise, la mise en action des mitrailleuses faisant des centaines de victimes dans une foule désarmée, les traitements ignominieux infligés sans jugement aux indigènes voici trois ou quatre ans, à Amritsar: brutalités qui ont soulevé l'opinion publique, même en Angleterre. Chez nous, dans nos possessions islamiques, le calme semble régner; mais ce n'est qu'une apparence à laquelle nul ne se fie; personne ne serait surpris si l'incendie venait demain nous atteindre à notre tour, et tout le monde sait surtout qu'en cas de nouvelle guerre européenne il ne faudrait plus escompter une réédition du mouvement de loyalisme fidèle qui a amené à nos côtés nos sujets musulmans en 1914. L'attention passionnée avec laquelle le monde musulman suit le zèle de ses coreligionnaires d'Asie à secouer la tutelle occidentale est un indice éloquent : le succès d'un peuple musulman sur un Etat européen ne manque jamais d'appeler une réaction dans les régions même les plus éloignées du théâtre de la lutte. Les moindres symptômes d'effervescence en Cyrénaïque, en Tunisie, en Syrie, aux Indes anglaises, sont toujours scrupuleusement notés par la presse turque et au besoin largement exagérés.

Songez un peu au spectacle paradoxal qui s'est déroulé à Lausanne du 21 novembre 1922 au 24 juillet 1923! Imaginez l'extase grisée de fatalisme qui a dû s'emparer de l'âme du général Ismet pacha, le plénipotentiaire ottoman, devant ce phénomène inouï : lui, le délégué d'une puissance infime, vaincue en 1913 par les Balkaniques et en 1918 par les Alliés, d'une Turquie amputée de l'Arabie, de la Palestine, de la Syrie, de la Mésopotamie, de ses provinces balkaniques, de l'autorité spirituelle que lui valait le prestige khalifal, d'une Turquie réduite à n'être plus qu'un modeste Etat de 9 mil-

[1] *Illustraded Review*, oct. 1923 : « La Méditerranée est pour la Grande-Bretagne, en premier lieu, la grand'route reliant ce pays avec son Empire des Indes; elle signifie la domination économique qui est liée au commerce de l'Europe avec l'Orient. En second lieu, elle est la route par où les matériaux *nécessaires à la vie anglaise* — matériaux sans lesquels la vie anglaise s'effondrerait — atteignent nos rivages.

« C'est la seconde de ces considérations, plus encore que la première, qui fait de la domination de la Grande-Bretagne en Méditerranée un point de suprême et décisive importance. De la maîtrise britannique sur la Méditerranée dépend la vie de la Grande-Bretagne non seulement comme grande puissance, mais comme nation de plus de 40 millions d'hommes qui doivent vivre. »

lions d'habitants, « un Portugal très pauvre, très las, très primitif, » — il tient tête victorieusement, à Lausanne, aux représentants de la plus formidable coalition militaire qui fut jamais formée sous les cieux du vieux monde. En toutes questions son avis prévaut ; sinon, un simple froncement de sourcils, joint à la menace de reprendre le chemin d'Angora, et les fantômes de résistance s'évanouissent aussi vite que les brouillards légers de la Propontide un soir d'été. Quel autre qu'Allah eût pu imaginer en octobre 1918 pareil événement ! et comme tout cela doit ravir d'aise une âme d'Oriental mystique et de musulman fataliste !

Ismet se rappelle 1913. La Turquie, défaite par la coalition des quatre Etats balkaniques (Bulgarie, Grèce, Montenegro, Serbie, la petite Serbie de ce temps-là), est amputée de ses provinces d'Europe. Constantinople entend le canon des coalisés gronder aux lignes de Tchataldja. Mais, comme à la journée de Bedr, où Mahomet défit (en 624) les Koreïschites, des anges veillent sur les croyants. La discorde surgit au camp ennemi, Ferdinand trahit ses alliés, et, à la faveur du désordre, Andrinople la sainte est récupérée.

Ismet évoque 1914 et la guerre européenne. En dépit de sa faiblesse, la Turquie peut encore entrer en lice. Quatre années durant, elle équipe des armées, elle combat sur quatre fronts, aux Dardanelles, au Caucase, en Mésopotamie, en Palestine, jusqu'à ce qu'à bout de force elle s'effondre en octobre 1918 (armistice de Moudros, capitulation sans conditions, 31 octobre). Du moins, avant de tomber, elle a aidé à jeter bas son ennemi héréditaire : la fermeture des Détroits, en emprisonnant l'ours moscovite, a permis à l'anesthésie bolcheviste de produire son plein effet. La Turquie goûte la satisfaction d'avoir vendu chèrement son existence, et ne songe pas à se relever.

Les Alliés occupent Constantinople et sa banlieue. Ils tiennent les voies ferrées d'Asie ; ils assurent les services publics, dirigent les finances, contrôlent les arsenaux. Les Anglais sont à Mossoul, les Italiens à Koniah, les Grecs à Smyrne, les Français à Adana. Nouvelle Pologne, l'Anatolie est dépecée en trois zones économiques, terrains de chasse réservés aux nemrods industriels de Londres, de Rome et de Paris. Des cartes en couleurs indiquent le lot de chacun. De l'ancienne Asie Mineure turque, il ne subsiste qu'un seul espace blanc, en bordure du Pont-Euxin : la part réservée à l'ours moscovite quand l'appétit lui reviendra avec les forces. Les débris de l'Empire de Soliman le Magnifique ne sont plus qu'un vaste champ d'entreprises où s'entrechoquent les rivalités des grandes firmes mondiales.

Soudain, la nation épuisée se redresse ; la Turquie se métamorphose, et se métamorphose en même temps l'attitude des Alliés. Quelle justification, aux yeux d'Ismet, du dogme fondamental de la morale turque, du dogme qui fut musulman avant d'être bismarckien, que la force est tout ! Les Alliés, les vainqueurs d'hier, n'ont plus d'égards que pour la force. Aux audacieux qui se défendent les armes à la main, tout est permis. Malheur aux faibles qui ne savent pas s'insurger ! A mesure que la Turquie équipe ses réguliers et bachibouzouks, et foule aux pieds l'armistice de Moudros, l'Europe se sent pénétrée d'une indulgence croissante, et ses sanctions s'édulcorent. Avant 1914, pour un incident bénin, une créance en retard, la plainte d'une maison de commerce, l'Occident est tout de suite à mobiliser une flotte, à rédiger un ultimatum ; en 1878, il découpe l'Empire Ottoman suivant le puzzle de ses fantaisies ; en 1897, il le prive du fruit de ses victoires en Thessalie ; en 1913, il l'abandonne aux convoitises balkaniques, tandis que maintenant, devant Angora qui mobilise, il ne songe qu'à excuser ses rebuffades et à rechercher son amitié.

L'Amérique, qui avait promis son concours dans la question arménienne, est la première à lâcher pied ; elle se désintéresse d'une affaire embrouillée où les bénéfices apparaissent incertains. Puis l'Europe abandonne aux attaques des Russes et des Turcs les républiques caucasiennes dont elle a reconnu l'existence « de fait » six mois plus tôt. Elle réagit à peine lorsque Angora, qui a partie liée avec Moscou, attaque ouvertement ses soldats depuis les frontières de l'Irak jusqu'aux plaines de Cilicie : avant même le commencement des hostilités, les Italiens évacuent Koniah et Adalia ; les Anglais, après de durs combats, abandonnent la Caspienne, Rewanduz et le pays Kurde ; les Français laissent Aïntab, Bozanti et Marach.

Enfin, les Alliés, qui ont aidé au débarquement de Smyrne et préparé les premières offensives de l'armée hellénique, les Alliés, en présence du conflit gréco-turc, font une déclaration de neutralité. Bien mieux, une partie de leur presse applaudit bruyamment quand les Kemalistes reprennent Smyrne et jettent les Grecs à la mer. Angora va devenir, à Lausanne, une sorte d'arbitre de la paix et de la guerre. On sollicite ses bonnes grâces, on épie ses sourires, on tremble à ses menaces. 1918-1923 : Moudros, Lausanne ! Ismet n'a qu'à évoquer ces deux dates pour voir que l'Orient est décidément toujours le pays du merveilleux et des mille et une nuits.

La cause de tout cela ? Ismet la connaît bien. C'est toujours la même, depuis cinq cents ans, depuis que Mahomet II est entré à Constantinople, depuis bien avant, depuis toujours, depuis que l'Occident est entré en lice contre l'Islam : c'est que la discorde règne au camp des « infidèles. » Voilà pourquoi les croisades ont échoué, pourquoi ont échoué les efforts, d'une prodigieuse persévérance, des Papes, de tous les Papes, des Papes d'Avignon et des Papes de la Renaissance, des Papes du temps de la Réforme et des Papes du siècle de Louis XIV, pour réveiller en Occident l'esprit croisé. C'est la discorde qui a paralysé l'Europe chrétienne, qui a permis aux armées turques de conquérir Budapest (ville turque durant près d'un siècle et demi) et d'arriver aux portes de Vienne ; et c'est cette discorde

toujours qui fait des Kemalistes, à Lausanne, les maîtres de l'heure, maîtres d'user envers l'Occident des procédés d'intimidation dont c'est la Turquie jadis qui était la victime. La France récrimine contre l'Angleterre, l'Angleterre contre la France, l'Italie contre tout le monde. Impossible à un seul des Alliés d'hier de faire mine d'énergie sans soulever contre lui un concert de jalousies. Combien il eût été facile de renverser les rôles et d'intimider la Turquie, on l'a vu cependant par l'affaire des indemnités grecques en mai 1923.

Il y avait des mois que la presse d'Angora faisait miroiter aux yeux de son public le versement prochain par la Grèce d'une fabuleuse indemnité de guerre : des milliards de drachmes allaient permettre de renflouer le trésor... Mais Athènes faisait la sourde oreille, et estimait que les dégâts formidablement exagérés qu'avaient causés les divisions grecques en Asie Mineure, se trouvaient bien compensés par l'incendie de Smyrne et l'entretien journalier d'un million de réfugiés chrétiens... Comment dénouer le différend ? Les deux partis faisaient montre de la même intransigeance. Dans la coulisse, on conseilla prudemment à la Grèce de céder. Sinon, c'était le spectre de la guerre évoqué de nouveau par les délégués kemalistes.

Mais, en psychologue mieux averti des choses d'Orient, le gouvernement venizeliste ne se laisse pas émouvoir pour si peu ; il offre comme solde de tout compte la ville de Karagatch, et comme Ismet pacha fait mine de ne pas comprendre, froidement il mobilise.

L'armée hellénique réorganisée depuis le départ de Constantin comptait alors en Thrace une centaine de mille hommes suffisamment équipés et entraînés. Le moral était bon. Le soldat grec est excellent quand le moral est bon. Une campagne en Thrace, avec Sainte-Sophie à l'horizon, lui parle autrement au cœur que cette guerre d'Anatolie qui menaçait de s'éterniser dans de lointains déserts. Encore même en Anatolie, s'est-il bien battu trois ans durant à Eski-Chéir, Brousse, Kutahia et même sur le Sakaria ; il n'a lâché pied qu'en septembre 1922, quand il s'est rendu compte de l'impopularité de sa cause en Europe. Ismet le sait mieux que personne : la victoire turque d'Afioun-Karahissar fut beaucoup moins le résultat d'un plan de guerre bien conçu que d'une campagne de presse savamment organisée.

Ismet sait que cette fois la partie se présente autrement. Face à face sur les bords de la Maritza, il y a une dizaine de divisions hellènes bien outillées et, du côté turc, quelques bataillons de réguliers et bachibouzouks démunis de matériel et affaiblis par les désertions. Ismet affiche l'assurance, mais il n'est rien moins que rassuré : des échanges de télégrammes se poursuivent, des chefs militaires viennent d'Angora s'assurer de l'état des lignes de Tchataldja qui couvrent la capitale. En même temps, la diplomatie kemaliste agit. Elle représente aux chancelleries les dangers de l'imprudence grecque. L'Europe s'émeut, les avertissements pleuvent à Athènes ; et ceux mêmes des Alliés qui sont les plus ardents à réprouver les moyens de pression contre Angora, préconisent maintenant avec instance les mesures énergiques contre la Grèce : blocus du Pirée, interdiction des Détroits à la flotte hellène, facilités à accorder aux troupes turques pour le passage du Bosphore, etc... Finalement, on envoie une manière d'ultimatum au colonel Plastiras.

Par bonheur, la note arrive en retard. Quand Lausanne en apprend la nouvelle, tout est aplani, le baromètre est au beau fixe en Thrace comme en Asie Mineure. L'effet de la manœuvre grecque a été instantané ; les fantômes belliqueux se sont évanouis aussi vite devant la mobilisation hellène que l'année précédente devant les barbelés de Tchanak. La Turquie a cédé sans fausse honte (26 mai). Venizelos, qui de Londres avait dirigé la manœuvre, n'avait eu qu'à se rappeler une vérité première, un vieil adage si simple que son seul énoncé paraît aujourd'hui démodé : il s'était préparé à la guerre, et tout de suite il avait obtenu la paix.

La leçon grecque n'est pas comprise des Alliés. Londres et Paris s'entêtent dans leurs mésintelligences ; et le fruit en est qu'on finit par souscrire aux ultimes exigences d'Angora (24 juillet).

10 août 1920, 24 juillet 1923 : traité de Sèvres, traité de Lausanne... A Lausanne, la Turquie reprend pied en Europe, d'où Sèvres l'avait expulsée : ses frontières sont reportées des lignes de Tchataldja aux rives de la Maritza, et avec la Thrace orientale elle récupère Smyrne et les îles d'Imbros et de Ténédos qui commandent l'entrée des Dardanelles. Il n'est plus question, à Lausanne, ni de l'Arménie, ni du Kurdistan, ni de l'Assyro-Chaldée, ces petits Etats rétablis à Sèvres et qui escomptaient patiemment l'autonomie promise. Même silence de bon aloi au sujet des territoires caucasiens de Kars et d'Ardahan, qu'Angora s'est annexés en vertu du traité de Brest-Litowsk. — Quant aux Détroits, au lieu de la formule concise de Sèvres : ouverture en tous temps et à tous navires, c'est une série de règles complexes et embrouillées où la chinoiserie touranienne se mêle à la méfiance byzantine : on prévoit le temps de paix et le temps de guerre, l'hypothèse d'une Turquie neutre et d'une Turquie belligérante, le cas de flottes amies et de flottes suspectes, etc. — Aucune clause n'est maintenue au sujet du sort des minorités. Les capitulations sont abrogées sans régime transitoire. Les étrangers sont soumis à toutes les lois turques. On leur interdit les professions libérales ; on les avertit qu'ils peuvent être expulsés pour des motifs de « sûreté » intérieure. Pas un mot des écoles. — Enfin la Turquie reconquiert sa pleine indépendance financière ; elle est libre de disposer de toutes ses ressources, de décupler ses droits de douane si cela lui agrée, de payer ses créanciers dans la monnaie qui lui convient : la France a bataillé des mois à Lausanne pour obtenir le paiement en or des coupons de la Dette ; elle devra se

contenter de papier. Toutes les hypothèques militaires sont levées. Plus d'article concernant la limitation des forces de terre et de mer.

Au lendemain des signatures de Lausanne, la crise de chauvinisme xénophobe est à l'état aigu. On moleste les Français, on les expulse et les exproprie ; on favorise l'agitation insurrectionnelle musulmane en Cyrénaïque, en Tunisie, en Inde. On n'a d'égards que pour l'Allemagne et ses alliés de Bulgarie et de Hongrie. Commerçants et industriels allemands accourent à rangs pressés et prennent la place des Français. La main de l'Allemagne est partout. C'est l'Allemagne qui oriente Angora contre l'Occident, alors que Moustapha Kemal, s'il avait la moindre étoffe d'un homme d'Etat, verrait des intérêts tout autrement vitaux à sauvegarder, dans les campagnes anatoliennes d'abord, et puis du côté de l'Asie centrale.

Des campagnes les sultans ne se sont jamais beaucoup occupés ; mais elles sont plus négligées que jamais depuis que la Turquie est gouvernée par des Assemblées. M. Labonne raconte qu'au printemps de 1919, voyageant entre Césarée et Sivas (haute vallée du Kizil-Irmak), une panne arrêta sa voiture à quelque distance d'un village turc. Un vieux paysan anatolien s'approcha. On causa. Le paysan vint à parler politique : — « Il y a du nouveau, dit-il. Un certain Moustapha Kemal vient d'arriver à Sivas où il s'agite beaucoup. Encore une nouvelle aventure pour le peuple turc. Allah veuille que nous n'en subissions pas quelque dommage ! » Et, résigné, il évoquait les péripéties survenues depuis l'avènement du pouvoir constitutionnel (1908) ; il narrait la mort de ses trois fils, le premier à Lule Bourgas au temps des guerres balkaniques (1912), le second au Hedjaz au moment de la révolte arabe, le troisième à Sarikamisch lors de l'offensive d'Enver contre les Russes : — « Douze ans de guerre depuis qu'on a renvoyé notre padischah ! conclut-il. Que l'étranger vienne ici nous gouverner ; si vraiment il apporte la paix, quel qu'il soit nous le bénirons. »

Quant à l'Asie centrale secouée en ce moment d'un tumultueux mouvement d'idées, les dirigeants turcs semblent n'en rien savoir. Originaires pour la plupart des contrées balkaniques, de Salonique, Vodena et Monastir, ils sont indifférents à ces peuples touraniens, jadis sujets russes, qui depuis cinq ans, au Ferghana, au Turkestan, en Boukharie, luttent pour leur indépendance. Ils ne se soucient guère de l'Etat de Bakou qui réclame son union avec l'Anatolie, ni de la récente prise de Khiva (Transcaspie russe) par les Fedaïs. On chercherait vainement dans les journaux d'Angora des détails sur ce qui se passe en Asie moyenne : c'est dans la presse soviétiste qu'il faut lire les péripéties de cette agitation qui inquiète si fort Moscou. Et Moscou évidemment s'applaudit de voir les ambitions d'Angora s'orienter ailleurs.

Il y a quarante ans, dit M. Labonne, Gabriel Charmes écrivait : « Pour gagner quelques territoires en Europe, l'Etat Ottoman sacrifie toute l'Asie. » Aujourd'hui rien n'est changé, il s'inquiète du sort de quelques centaines de musulmans balkaniques et leur sacrifie trente millions de Touraniens orientaux. Trop porté à écouter les propos des flagorneurs, il néglige l'opinion des Européens sagaces qui depuis un demi-siècle se penchent à son chevet et de l'examen attentif de sa maladie tirent la conclusion unanime : « La Turquie sera asiatique ou ne sera pas. »

IV. — M. le chanoine Looten, professeur aux Facultés catholiques de Lille, vient de publier : **Shakespeare et la Religion** (in-12 de 312 p., 8 f., Paris, Perrin). Très bien. Voilà qui nous repose enfin des interminables controverses ranimées ces années-ci avec une nouvelle âpreté autour de l'éternelle question : Shakespeare est-il, oui ou non, l'auteur des ouvrages qui depuis plus de trois siècles sont en circulation sous son nom [1] ?

Eternelle, c'est une manière de dire. Il n'y a pas encore quatre-vingts ans que la question est soulevée. Mais on a entassé dans la discussion, de part et d'autre, tant d'inutilités, de puérilités, d'invraisemblances, qu'il est bien permis de parler ici de temps perdu : or, qui dit temps perdu, dit ennui, et ce qui est ennuyeux semble toujours éternel.

La question ne s'est pas posée pour les contemporains du poète ni pour la postérité durant plus de deux siècles : Shakespeare était Shakespeare, et voilà tout. Ce n'est qu'en 1848 que le consul américain de Vera-Cruz, Joseph-C. Hart, émit des doutes sur l'authenticité du théâtre shakespearien. Il fut suivi de près par un auteur anonyme qui, dans le *Chambers's Journal* du 7 août 1852, arriva à cette conclusion que Sh. « dut avoir un poète à son service. » Pour la première fois en 1855, le nom de Bacon fut mis en avant par un autre anonyme, auteur d'une brochure intitulée : *Qu'a écrit Shakespeare ?* Prise au jeu, l'année suivante, une Américaine, miss Delia Bacon, acquiert la conviction que c'est vraiment son grand homonyme, Francis Bacon, qui est l'auteur du théâtre de Shakespeare. La raison de la dame, hélas ! ne devait pas résister au choc de cette découverte, et elle mourut folle. Mais la candidature Bacon n'arrête pas pour si peu sa marche triomphale. Un Anglais, W.-H. Smith, dans une lettre à lord Ellesmere, lui donne l'essor. Des « baconiens » surgissent de tous côtés, ardents et excités. C'est une manie de démonstrations aussi extravagantes les unes que les autres. On se jette sur « l'homme de Stratford » pour le chasser avec mépris de son royaume usurpé. On va jusqu'à inventer, par des prodiges d'ingéniosité, des chiffres qui, habilement appliqués, composent des phrases à la syntaxe indécise, mais affirmant,

[1] Voir, entre autres articles, *Revue des Deux Mondes*, M. Firmin Roz, 15 avril 1916, M. André Beaunier, 1er fév. 1919, M. Albert Feuillerat, 1er nov. 1922 ; *Revue de Paris*, M. Jacques Boulenger, 1er fév. 1919, Mme Longworth-Chambrun, 15 mai et 1er juin 1919, M. Louis Barthou, 1er août 1920 (à propos du *William Shakespeare* publié par Victor Hugo en 1864 pour le tricentenaire de la naissance du poète) ; *Mercure de France*, général Cartier, 1er et 15 sept. 1922 ; *Revue hebdomadaire*, Tancrède Martel, 22 fév. 1919, Guy de Pourtalès, 16 déc. 1922 ; *Revue Universelle*, Mme Longworth-Chambrun, juillet 1924.
Sur la question Bacon, voir *Ami* 1904, p. 247-9 ; sur le *Shakespeare* de V. Hugo, *Ami* 1905, p. 111-2.

quand on les presse un peu, que Bacon est vraiment l'auteur de l'œuvre shakespearienne.

Mais c'est Bacon lui-même que l'on va essayer de déposséder au profit de nouveaux concurrents. Un homme de loi américain, Appleton Morgan, découvre que le théâtre de Shakespeare doit être attribué non seulement à Bacon, mais à Raleigh et à quelques autres. Sur quoi, un certain Th.-W. White, perfectionnant le système, fait de Sh. une sorte d'Homère moderne, un simple nom appliqué à un assemblage de pièces écrites par différents auteurs. Deux Allemands, P. Alvor et K. Bleibtreu, suscitent un autre prétendant, Roger Manners, Ve comte de Rutland ; et leur thèse est reprise avec chaleur et abondamment développée par M. Célestin Demblon, député de Liège et professeur à l'Université nouvelle de Bruxelles. Survient M. Abel Lefranc, professeur au Collège de France, qui, avec une ténacité digne d'une meilleure cause (en deux gros vol., parus chez Payot en 1919, puis dans la revue belge *Le Flambeau),* propose William Stanley, VIe comte de Derby (l'ancêtre direct de l'ex-ambassadeur d'Angleterre à Paris). Plus récemment enfin, M. J. T. Looney veut nous persuader que Shahespeare ne fut que le prête-nom du grand-chambellan de la reine Elizabeth, le brillant, mais très léger Edward de Vere, vicomte Bulbeck, seigneur de Scales, comte d'Oxford, XVIIe du nom... Si cela continue, toute la cour d'Elizabeth va y passer. Tout le monde sera l'auteur de l'œuvre de Shakespeare, — tout le monde sauf Shakespeare lui-même.

Je ne connais pas, dit M. Feuillerat, de critique vraiment au courant des études shakespeariennes qui se soit jamais laissé prendre à ces aberrations. Il n'en va pas de même de la majorité des lecteurs. Le bon sens ne suffit pas à réfuter de fausses opinions, quand elles s'abritent sous la carapace d'une pesante érudition. De très bons esprits, faute d'avoir à leur disposition un arsenal de contre-arguments, ne savent plus où accrocher leur confiance et se laissent envahir par le doute. L'accueil fait à la plus romanesque des élucubrations baconiennes prouve que certains milieux lettrés se laisseraient volontiers gagner à une théorie dont la raison française avait jusqu'ici discerné sans peine l'inanité...

Avec un peu d'ingéniosité dans l'érudition, il n'est pas de thèse qu'on ne finisse par étayer à grand renfort d'arguments. Mais érudition n'est pas synonyme de justesse d'esprit ; et ingéniosité non plus. Sur tout ce déluge de candidatures au brevet d'auteur shakespearien, trois noms ont surnagé aux yeux du grand public : Rutland, Derby, Bacon.

Nous n'avons pas à nous engager ici dans cette discussion. Quelques remarques seulement. Rutland a le désavantage d'être né quelques années trop tard, en 1576, douze ans après Shakespeare : ce qui nous obligerait à admettre qu'à dix-sept ou dix-huit ans, vers 1594, il a été l'auteur de *Peines d'amour perdues,* de *La Comédie des Erreurs,* des *Deux gentilshommes de Vérone,* des trois tragédies d'*Henri VI,* de *Richard III,* du *Roi Jean,* de *Titus Andronicus,* de *Vénus et Adonis,* de *Lucrèce.* C'est vraiment beaucoup pour un adolescent.

Derby, lui, n'est pas né trop tard (il est de trois ans l'aîné de Shakespeare) ; mais il est mort trop tard : il a survécu trente ans à Shakespeare. Mais comment expliquer que ce grand seigneur, qui, au dire de M. Lefranc, était si passionné de théâtre, ait vu sa passion s'éteindre subitement et qu'il ait cessé d'écrire juste au moment où mourait Shakespeare ? Derby parlait français avec élégance, et le français d'*Henri V* est détestable. Etc., etc.

La candidature Bacon semblait bien démodée (et d'ailleurs toutes ces candidatures multiples ont cela de bon, qu'elles se démolissent les unes les autres : leur partie destructive est d'une efficacité indéniable), quand elle s'est remise de nouveau, pour un instant, à faire du bruit, à la suite de la publicité donnée par le général Cartier *(Mercure de France,* 1er et 15 sept. 1922) aux découvertes cryptographiques de deux Américaines, Mme Elisabeth Wells-Gallup et sa sœur Kate Wells. Le général Cartier fut pendant la guerre le chef de la section de cryptographie et y rendit des services éminents : sa signature, au *Mercure de France,* en a d'abord imposé au public. D'autre part, Mrs. Gallup travaillait sous l'inspiration du colonel Fabyan, directeur, lui aussi, en Amérique, du service de la cryptographie officielle. Ce qui la mit sur la voie de ses recherches, c'est Bacon lui-même, qui, dans son *Advancement of Learning (De augmentis scientiarum),* publié en 1605, donne la description d'un procédé cryptographique extrêmement curieux et compliqué, si compliqué qu'il permet, suivant la clef et la disposition des lettres, de lire dans un texte à peu près ce qu'on veut. Mrs. Gallup se dit que ce secret, dont Bacon avait usé dans son *De augmentis,* devait être répandu sur de nombreux ouvrages ; ses investigations embrassèrent toute la bibliographie de l'époque, où des formes différentes de lettres, majuscules ou minuscules, droites ou italiques, pouvaient faire supposer l'existence de textes cryptographiques. Elle en rencontra non seulement dans les livres de Bacon et de Shakespeare, mais encore dans ceux de Greene, de Spenser, de Peele, de Burton, de Marlowe. C'est à travers tous ces ouvrages d'auteurs, de dates, d'imprimeurs divers, qu'elle a retrouvé, comme autant de morceaux épars d'un jeu de patience, le récit cohérent et sans lacunes, en neuf chapitres, de l'histoire secrète de Bacon par lui-même. C'est dans cette histoire qu'il s'identifie, non pas seulement avec Shakespeare, mais avec les cinq auteurs ci-dessus nommés :

Greene, Spenser, Peele, Shakespeare, Burton et Marlowe m'ont jusqu'ici servi de masques, dit-il, et ils n'ont pas causé de surprise marquée, puisque les titres portent leurs noms qui sont familiers aux lecteurs, — noms qui ne sont pas imaginés mais appartiennent à des hommes vivants, ou tout au moins à des hommes qui ont vécu.

Ainsi, il ne suffit plus à Bacon d'être Shakespeare : on veut qu'il soit à la fois tous les illustres écrivains de son époque. Ceux-ci ont existé, certes ; on ne nie même pas qu'ils aient écrit quelque chose (c'est un avantage qu'on veut bien leur

reconnaître sur Shakespeare). Seulement, Bacon avait ou prenait toute liberté d'emprunter leurs noms, de signer de leurs noms des ouvrages qu'il considérait ne pouvoir signer lui-même. Voilà des complaisances auxquelles les gens de lettres n'ont guère habitué leur prochain ; et rien n'en a transpiré ! Ils étaient six ; et personne n'en a rien su ! Personne, ni de leur vivant, ni après leur mort ! Pas la moindre indiscrétion n'a été commise, ni par eux, ni par leurs familles, ni par leurs amis ou leurs ennemis ! Pour assurer le mélange concerté des caractères qui constitue le secret de ce mystère cryptographique, il fallait la complicité des imprimeurs : et personne ne l'a soupçonné ! Mais ce terrible Bacon, où prenait-il, dans les obligations écrasantes de sa charge de chancelier, le temps d'écrire, avec ses livres, les livres des autres, et tout le théâtre shakespearien ?

L'hypothèse de Mrs. Gallup, par son étrangeté même, a causé quelque émoi. M. Feuillerat vous l'a dit plus haut. L'émoi est tombé. En somme, si l'on s'est tant acharné contre l'identité de Shakespeare, c'est parce qu'on a voulu voir une antinomie irréductible entre l'œuvre et l'homme, entre un Shakespeare rustre, sans lettres, acteur de bas étage, et une œuvre où étincelle à chaque page, en traits de génie, la plus pénétrante connaissance du cœur humain et une érudition d'une étonnante universalité.

On a fort exagéré, pour le besoin de la thèse, les deux éléments de l'antithèse. Ni la science de Shakespeare ne fut si étonnante, ni lui-même ne fut la nullité intellectuelle et morale que l'on a imaginée.

V. — Il n'était point d'origine si rustaude. Il était de fort bonne souche. Son père John est un personnage considérable de sa petite cité de Stratford-sur-Avon. Cultivateur, brasseur, marchand de laines, gantier, éleveur, pratiquant et menant de front quatre ou cinq métiers différents, il se voit confier toutes les fonctions municipales : successivement il est chamberlain (commissaire des comptes), alderman (conseiller urbain), délégué à son tour en mission auprès du Parlement, enfin haut-bailli, c.-à-d. premier magistrat de la cité (de 1568 à 1571). Et quant à la mère du poète, elle tenait à l'une des plus influentes familles du Warwickshire, les Ardens de Park Hall. Un peu plus tard, il est vrai, la gêne s'installe au foyer domestique : nous voyons John Sh. dans les dettes, en 1578 ; et bientôt, complètement ruiné, il n'osera plus paraître aux séances du corps de ville. Mais, à cette date de 1578, le jeune William a quatorze ans, et sa première éducation est faite.

Il l'a reçue au collège de Stratford, maison d'enseignement à la fois primaire et secondaire, comme c'était l'usage alors. Qu'y a-t-il appris ? Ben Jonson, qui l'a connu intimement, lui reproche de « savoir peu de latin et encore moins de grec » : mais ce sont là aménités qu'on peut échanger entre collègues et qui ne prouvent pas grand'chose. Elles prouvent cependant qu'il connaissait tout au moins les rudiments de ces deux langues. Il a appris le français, assez mal aussi. A-t-il d'ailleurs rien approfondi ? On n'en a pas de preuves en tous cas dans son œuvre. C'était un passionné liseur. Il a des clartés de tout ; et de la moindre clarté il tire un merveilleux parti. Ce qu'on découvre chez lui de notions scientifiques, médicales, botaniques, littéraires, historiques, juridiques, ne dépasse pas ce qu'il est possible de retenir de lectures hâtives, quand on y apporte une intelligence vive. Il a de singuliers oublis aussi, en géographie par exemple, quand il place la forêt d'Ardenne entre Poitiers et Clermont, ou qu'il donne des frontières maritimes à la Bohême. On s'est extasié sur sa connaissance du droit (il est vrai que d'autres l'en prétendent ignorant !) ; on veut qu'il ait été de taille à en remontrer à un professionnel. Mais est-il si inouï de voir l'avoué le plus retors se laisser « rouler » par un paysan ? Il avait bien dû humer une certaine science juridique au foyer paternel, puisque son père n'a pas engagé moins de soixante-seize procès. Il y a l'histoire : ah ! c'est un merveilleux historien, et nul n'a réalisé mieux que lui, dans ses grandes tragédies historiques, la définition de l'histoire « résurrection du passé. » Mais c'est là une histoire qui peut s'apprendre ailleurs que dans le commerce des chartes et la poudre des vieux manuscrits. C'est l'histoire psychologique. Et cette psychologie même, qui est la caractéristique du génie de Shakespeare, ce n'est point à l'érudition qu'il en faut demander le secret, ni non plus nécessairement à l'étude de la philosophie.

Il a été de bonne heure très passionné. A dix-huit ans à peine, il s'amourache d'une femme qui est son aînée de huit ans ; il l'épouse d'ailleurs (novembre 1582), et sa première enfant, Suzanne, naît après cinq mois de mariage. Deux jumeaux suivent, en 1585 ; puis il quitte le pays, laissant sa femme et ses trois enfants (pas avant 1587, car un acte le mentionne encore à Stratford en avril 1587). Les a-t-il oubliés ? On ne sait pas, et l'on peut penser que non, car on le verra s'occuper d'eux plus tard, quand il reviendra à Stratford.

Pourquoi ce départ brusque ? On a parlé d'une affaire de braconnage, qui se serait gâtée, que le jeune homme aurait gâtée par la publication d'une ballade mordante contre le seigneur victime de son braconnage : il aurait dû se soustraire par la fuite à des poursuites périlleuses. C'est possible.

Toujours est-il que le voici à Londres, aux environs de 1587, et tout de suite homme de théâtre. Le théâtre l'attirait, évidemment, puisque des renseignements concordants nous le montrent s'y faufilant par la porte basse, en qualité de « serviteur, » dit Dowdall, dans « une très modeste situation, » dit Rowe, comme « call-boy » ou aide-souffleur, précise Malone. Peut-être même a-t-il commencé par garder les chevaux à la porte pendant les représentations, comme l'a prétendu Samuel Johnson. En tous cas, s'il a débuté humblement, il s'est vite fait remarquer. On lui confie des rôles ;

puis il retouche des pièces pour la compagnie. En 1592, il est déjà célèbre, à telles enseignes qu'il fait des jaloux : un nommé Robert Greene, romancier et dramaturge prolifique, homme d'ailleurs de peu de scrupule, dans un pamphlet écrit sur son lit de mort, laisse percer sa jalousie contre ceux qui l'ont remplacé dans la faveur du public, surtout contre l'un d'eux, « un parvenu paré des plumes de ses prédécesseurs » et qui « cache un cœur de tigre dans la peau d'un acteur. » Or, cette ligne est précisément une parodie d'un vers d'*Henri VI ;* et pour préciser mieux encore, Greene qualifie son rival d' « ébranle-scène (*shake-scene)* du pays, » transparent jeu de mot sur *Shake-speare*. Greene s'irrite de voir un simple acteur, « un bouffon orné des couleurs » des autres, prétendre écrire des pièces tout comme les dramatistes d'éducation universitaire. C'est là un texte assurément gênant pour les anti-stratfordiens : aussi évitent-ils de s'y attarder.

Auteur, Shakespeare demeure fidèle à son métier d'acteur. On le voit, à la Noël de 1594, jouer deux fois devant la reine comme membre de la troupe du grand-chambellan, la plus fameuse des compagnies du temps. Bientôt le nouveau roi, Jacques Ier (Elizabeth † 1603), va prendre sous sa protection la troupe de Burbage, où joue Shakespeare, et celui-ci deviendra « serviteur du Roi » : de ce jour il prend rang parmi les petits officiers de la Cour et marche avec les « Grooms » de la Chambre Royale. C'est en cette qualité qu'il reçoit de la Garde-Robe quatre mètres et demi de drap écarlate pour le manteau qu'il devra porter, lors du couronnement, dans le cortège où il figurera à sa place.

Avec le succès est venue la fortune. Par un synchronisme significatif, c'est du moment où William réussit à Londres, que l'on voit son père, à Stratford, surmonter ses difficultés pécuniaires. Au point que, en 1596, John Shakespeare se croit de taille à se faire octroyer des armoiries ; et il les obtient en effet : « D'or sur bande de sable, une lance du premier, et pour cimier ou ornement un faucon, etc., » avec pour devise : *Non sans Droict.*

Il est probable, ou même certain, que c'est William qui a poussé son père en cette affaire. Il était entiché de noblesse. A peine les armoiries octroyées à son père, il achète New Place, une maison seigneuriale de Stratford, la restaure, en fait la plus belle demeure de la ville, si bien que la reine Henriette de France, traversant le Warwickshire en 1643, la choisit pour y tenir sa cour.

C'est à ce moment aussi qu'a dû naître chez le poète le désir d'aller un jour mener la vie de châtelain aisé dans sa ville natale. Les pièces écrites vers cette époque (1596-1598, *La Mégère apprivoisée, Les Joyeuses Commères de Windsor,* la IIe Partie d'*Henri IV)* sont pleines de souvenirs de Stratford. On le sent appliqué à se rattacher par tous les moyens au lieu de sa naissance. Tout en continuant à habiter Londres, où il mène joyeuse et libertine vie, il considère Stratford comme son domicile légal. Désormais, dans tous les documents juridiques, il se fait appeler « M. William Shakespeare de Stratford-on-Avon, » et il ne manque jamais de faire suivre son nom du titre de « gentleman, » auquel il a maintenant droit. Il arrondit son domaine, achetant tout ce qui est achetable. Quand la ville se trouve à court d'argent, c'est au poète, qualifié d' « affectionné concitoyen », que l'on s'adresse ; et « M. Shakespeare » délie aussitôt les cordons de sa bourse. Depuis 1601, il a succédé à son père comme chef de famille. Sa fille Suzanne a épousé John Hall, médecin réputé de Stratford. Vers 1611 enfin, il se retire à Stratford ; il y est marguillier de son église (comme notre Corneille le sera de la sienne). Il y mène d'ailleurs une vie fastueuse, ne dédaigne pas de se mêler au monde bruyant des tavernes ; et c'est même d'une fièvre contractée à la suite d'une trop joyeuse réunion où figuraient ses vieux amis Ben Jonson et Drayton qu'il meurt, très rapidement emporté, en 1616, âgé de cinquante-deux ans.

Sur le caractère de l'homme, les contemporains n'ont qu'une voix. Confrères en poésie, camarades de théâtre, bourgeois de Stratford sont unanimes à dire l'irrésistible charme de sa nature : facilité de l'abord, douceur des manières, agrément de la conversation, bonté naturelle, sûreté des rapports, ouverture de cœur, l'étonnante puissance de sympathie qui amène sur toutes les lèvres des exclamations comme celles-ci : « Doux Shakespeare ! Gentil Sh. ! Bienveillant (friendly) Sh. ! Doux cygne d'Avon !... »

A ceux qui après trois siècles viennent dire que ce n'est pas un simple acteur qui a pu être l'auteur de ce théâtre prodigieux, M. Feuillerat répond victorieusement qu'au contraire ce n'est qu'un acteur qui a pu l'écrire. Ce théâtre a une valeur scénique extraordinaire qui trahit la main de l'acteur. Seul un homme connaissant le théâtre du dedans et non du dehors, par la pratique et non d'inspiration, pouvait posséder assez pleinement les ressources techniques de son art pour en tirer de pareils effets. Il faudrait, pour mettre en lumière ceci, démonter le mécanisme d'une pièce shakespearienne, montrer comment l'auteur combine une intrigue à la fois pour produire des effets de variété et pour laisser aux interprètes des moments de repos ; avec quel naturel il amène les entrées et les sorties des personnages et règle leurs évolutions ; l'instinct qui lui fait adapter la diction au rythme psychologique, ici mettant un vers incomplet, que l'acteur remplira d'un geste, là prolongeant une tirade pour laisser à un mouvement le temps de se produire, toujours réalisant ce synchronisme si difficile à obtenir (demandez aux comédiens qui tant de fois ont à se débattre contre des textes injouables !) entre les paroles et les actions, entre le souffle nécessaire pour prononcer les unes et l'effort physique que commandent les autres. — « Ce n'était pas un génie de cabinet, dit un professionnel de la scène, mais un génie des planches. » L'auteur de ce théâtre était incontestablement

doublé d'un acteur. Ce n'était donc pas un des patriciens, Bacon, Rutland, Derby, que l'on a imaginés. Et encore M. Abel Lefranc sent si bien la force de cet argument qu'il n'a pu s'empêcher d'émettre l'hypothèse (combien surprenante pour qui sait les préjugés des milieux aristocratiques élizabéthains !) que lord Derby, son candidat, avait dû songer à monter sur les planches et que peut-être même ce désir avait été, « sous l'empire de quelque caprice ou de quelque nécessité, et dans le mystère le plus complet, un moment réalisé ! »

Avec le rétablissement d'une harmonie certaine entre l'œuvre et l'auteur s'évanouit, conclut M. Feuillerat, l'irritant mystère qui a abrité toute sorte de folles hypothèses. A vrai dire, la question de l'authenticité du théâtre shakespearien n'a pu se poser qu'à la faveur d'une déconcertante ignorance de faits indiscutables. Les contemporains de l'auteur, qui jugeaient de près, n'ont jamais éprouvé le moindre doute. Leur opinion vaut bien la nôtre. Ils connaissaient l'homme pour l'avoir vu vivre parmi eux ; ils aimaient sa nature expansive, gracieuse et bienveillante ; ils avaient assisté à la production des chefs-d'œuvre dont ils appréciaient librement les beautés comme les insuffisances [1]. Et lorsqu'ils faisaient en eux la synthèse de leurs impressions, ils retrouvaient dans les pièces l'image familière de celui à qui on les attribuait : — « Voyez ! a dit Ben Jonson, de même que le visage d'un père se perpétue dans sa postérité, de même la race de Shakespeare, son esprit, ses manières, resplendissent dans ses vers bien tournés, sincères et polis. » Ils n'étaient frappés d'aucun étonnement ; ils admiraient seulement l'aisance et la profusion avec lesquelles leur dramatiste favori répandait les richesses de sa pensée : — « Il avait une imagination excellente, a dit encore Ben Jonson, des conceptions magnifiques et de suaves expressions, en quoi il s'épanchait avec une telle facilité qu'il était parfois nécessaire de l'arrêter. » Heming et Condell, camarades de théâtre de Sh., ont répété de leur côté : — « C'était un heureux imitateur de la nature, et aussi son très suave interprète. Son esprit et sa plume allaient du même train. Ce qu'il pensait, il l'exprimait avec une telle facilité que nous avons à peine trouvé une rature dans ses manuscrits. » Cette facilité paraissait toute naturelle, car on l'expliquait le plus simplement du monde, — par le génie dramatique.

Il faut s'en tenir à cette interprétation, la seule vraie parce qu'elle laisse à l'inspiration sa part légitime. Sh., selon la définition qu'il a lui-même donnée du théâtre, a voulu « présenter un miroir à la nature, montrer à la vertu ses propres traits, au vice sa propre image, au corps du siècle sa forme et son empreinte. » Pour cela, il n'était pas nécessaire d'être un fureteur de bibliothèques ni d'appartenir à une caste. Il fallait avoir vécu, connaître les hommes, posséder son métier et, pour le reste, s'en fier à cette voix intérieure, venue on ne sait d'où, qui transporte les poètes et leur dévoile les beautés de l'univers. Ceux qui, dans leur présomption, ont substitué des théories, sorties tout armées de leur cerveau, à des croyances transmises par les siècles et approuvées par les meilleurs écrivains du passé, ont commis une étrange inconséquence. Ils ont cru qu'il suffisait de rompre avec la tradition et de chercher la nouveauté pour trouver la vérité. Comme si, en pareil cas, la vérité pouvait, sans se détruire, faire abstraction de ce fait primordial : l'opinion de ceux qui ont vu et qui, parce qu'ils avaient vu, savaient ! En critique, comme en toutes choses, à vouloir couper le fil qui nous rattache au passé, on court le risque de se perdre dans les détours de l'erreur. C'est la pathétique aventure survenue aux baconiens et autres anti-stratfordiens. Ils sont comme des voyageurs surpris par un brouillard et qui, dans leur détresse, courent de tous côtés à la poursuite de formes trompeuses qui toujours se dérobent. Les gens sensés ont mieux à faire que de se joindre à cette chasse affolante et sans objet.

VI. — Revenons au livre de M. Looten, à qui nous devons plusieurs détails déjà de l'exposé qu'on vient de lire. Dans toutes ces discussions, on a tout étudié de Shakespeare, on n'a laissé dans l'ombre rien de sa vie ni de son œuvre ni de ses entours, rien, sauf sa religion. La religion, c'est une affaire dont il est entendu qu'il n'est pas question en histoire littéraire. Beaucoup même voudraient l'écarter de l'histoire politique, encore qu'ici elle se laisse moins aisément passer sous silence. Contre son éviction de l'histoire littéraire, déjà en 1899 Brunetière protestait dans son discours sur la *Littérature européenne au XIXe siècle :*

En vain a-t-on voulu écarter la question (religieuse, au XIXe siècle), elle est revenue, dit-il ; nous n'avons pas pu, nous non plus, l'éviter ; et ceux qui viendront après nous ne l'éviteront pas plus que nous. Et dès à présent, ne nous faut-il pas les en féliciter, s'il n'y en a pas, pour tout homme qui pense, de plus importante, ni de plus personnelle ; s'il n'y en a pas dont la méditation soit une meilleure école, même au point de vue purement humain, pour l'intelligence ; et s'il n'y en a pas enfin... dont la préoccupation, évidente ou cachée, donne à la littérature plus de sens, de profondeur et de portée.

Nos grands connaisseurs de lettres anglaises, Taine, Montégut, Filon, Mézières, Jusserand, sont muets sur la religion de Shakespeare. Le seul qui chez nous ait posé quelques jalons en vue d'un examen sérieux de la question, c'est Rio ; mais son livre date de 1864. D'autres, depuis, mais à l'étranger, ont serré le problème : Raich en Allemagne (1884), puis le P. Bowden, de l'Oratoire de Londres, en 1898, puis les Jésuites, Thurston et ses confrères du *Month*, aboutissant tous à la conclusion qu'adoptait Rio : Shakespeare est catholique, — et qu'avait déjà entrevue Chateaubriand, dans cette *Lettre à M. de Fontanes* (1801) où, parlant de Pope, Young, Ossian, etc., il ajoute : « Tous ces auteurs étaient chrétiens, et l'on croit même que Shakespeare était catholique. »

Shakespeare a été élevé dans le catholicisme. Au temps de sa première enfance (né 1564), c'est là un fait qui n'a rien d'extraordinaire. L'établissement anglican n'est pas encore consolidé, au moins dans

[1] Les anti-stratfordiens tirent argument de la science de l'antiquité classique qu'ils trouvent dans le théâtre de Sh. : Sh., disent-ils, n'a jamais été aussi savant que cela ! Et ils relèvent les allusions, les multiples termes de comparaison pris à l'antiquité, ailes de Cupidon, hauteur de l'Olympe, têtes de l'hydre, tonnerre de Jupiter, visage de Diane, feu de Prométhée, tempérament guerrier de Mars, chute de Phaéton, flots de Neptune, rivalité de César et de Pompée, statue de Pygmalion... Y a-t-il donc là rien qui révèle tant d'érudition ? Mais les contemporains, eux, ne s'y trompaient pas. Ils ont tous remarqué combien Sh. était peu familier avec les œuvres de l'antiquité. En fait, il y a peu d'écrivains appartenant à la période de la Renaissance qui aient moins tiré de ce que l'on regardait alors comme l'inépuisable et unique source de toute sagesse. Et c'était une des « insuffisances » que l'on relevait chez Sh. (un peu comme le père de S. François de Sales reprochait à son fils de ne pas citer de grec dans ses sermons). On en tirait même argument pour ou contre Sh., dans les comparaisons qu'on établissait à satiété entre lui et le pédantesque Ben Jonson. Un jour que Ben, au cours d'une discussion, alléguait contre Sh. « son manque de savoir et son ignorance des Anciens, » un interlocuteur, à la fin impatienté, se récria : — « Si M. Shakespeare n'a pas lu les Anciens, du moins ne les pille-t-il pas. »

la conscience de ses fidèles. L'Angleterre, schismatique sous Henri VIII (vote de l'*Acte de Suprématie* en 1534), luthérienne sous son fils Edouard VI (1547-1553), catholique sous sa fille Marie (juillet 1553-nov. 1558), redevient schismatique avec l'avènement de sa fille adultérine Elizabeth et la promulgation, en mars et juin 1559, des bills de Suprématie et d'Uniformité, qui rejettent l'autorité du Pape; en 1562, sont rédigés les XXXIX articles, sommaire des croyances imposées par ordre royal.

Mais cela, cette Angleterre schismatique, c'est l'Angleterre officielle, l'Angleterre des fonctionnaires, du Parlement (dont tous les membres sont tenus au serment d'allégeance), des hommes de loi, des professeurs d'Universités, tenus au serment aussi, l'Angleterre d'une partie de la noblesse, de la noblesse de fraîche date, celle qui doit ses quartiers à Henri VIII, qui à l'exemple de son maître s'est gorgée des dépouilles des monastères, qui aspire aux hauts emplois publics, — l'Angleterre enfin de la grosse majorité du clergé : sur 8.000 ecclésiastiques environ, les trois quarts ont obéi, 2.000 environ ont résisté ou se sont démis.

En somme, sur les trois millions et demi d'habitants qui vraisemblablement forment la population totale de l'Angleterre vers 1570 (de l'Angleterre seule, non de l'Ecosse), il n'y a pas plus d'un tiers de protestants avérés. Le protestantisme a le dessus à Londres et dans quelques grandes villes maritimes; mais la petite aristocratie provinciale tout entière est demeurée fidèle à Rome. A Londres même, le corps des avocats compte un grand nombre d'intrépides catholiques. A Cambridge, l'Université est protestante ; mais Oxford l'est beaucoup moins : plus de 200 professeurs y ont refusé le serment, et Winchester College est resté le foyer des Wykenhamites, partisans tenaces de l'ancien ordre de choses.

Le peuple, les masses populaires des campagnes, où en sont-elles? Le peuple ne comprend trop rien à tous ces changements. Il est fort ignorant, surtout de la constitution de l'Eglise. Comme on l'a exposé ici jadis, le sens de l'Eglise s'était très oblitéré en Angleterre (ailleurs aussi) dès la fin du XVe siècle, à la suite du Grand Schisme et des essais de schismes ou menées peu loyalistes qui en ont été la séquelle. Le peuple n'a pas compris la portée de ce que voulait faire Henri VIII; les réformes d'Edouard VI étaient beaucoup plus radicales, mais le roi était mort avant qu'on eût eu le temps de les appliquer ; puis, sous la reine Marie, la vie catholique s'était réveillée comme par enchantement. Somme toute, le peuple est catholique; il reste ou pense rester catholique jusqu'à la fin du XVIe siècle et même au-delà. Il croit de bonne foi qu'il est possible de concilier les lois d'Elizabeth avec les séculaires habitudes catholiques. Le loyalisme envers la reine ne lui semble point exclure le loyalisme envers l'Eglise de Rome. Il suit son clergé, après tout. Parmi les 6.000 clergymen qui n'ont pas voulu résister à la reine, beaucoup célébraient en public l'office du Common Prayer et en secret disaient la Messe, croyant ainsi tout concilier. Qui leur jettera la pierre? La réforme d'Elizabeth, à cette date, était moins odieuse que ne le sera notre Constitution civile de 1790. Dans la naissante Eglise anglicane, à cette date, il n'y a rien d'aussi grotesque que le système électif tel qu'il sera instauré par notre Constitution civile. Et cependant beaucoup de nos prêtres jureurs n'ont pas eu conscience de la forfaiture qu'était le serment; beaucoup n'ont pas cru mal faire ; beaucoup se sont rétractés quand le Pape eut parlé.

De même en Angleterre. Les douze premières années du règne d'Elizabeth (1558-1570) sont le triomphe de l'équivoque. Le Conseil Privé n'urge pas l'application des lois nouvelles. Les dirigeants s'affublent de l'épithète de catholiques pour donner le change; les dirigés restent en très grand nombre catholiques d'intention et de cœur, tout en frayant dans les mêmes églises avec les anglicans, en attendant qu'ils deviennent anglicans à leur tour, sans s'en douter, — ce qui était bien le plan de lord Cécil, l'âme damnée d'Elizabeth, et ce qui ne pouvait manquer d'arriver, si un homme ne s'était rencontré pour barrer la route, William Allen, l'un des personnages les plus en vue de l'Université d'Oxford, président de St-Mary's College, qui décida d'organiser la Contre-Réforme, qui comprit que ce qu'il fallait donner d'abord à l'Angleterre, c'était une élite instruite et un clergé zélé, qui, banni d'Angleterre en 1567 pour refus de serment, s'en fut fonder dans ce but le collège de Douai, pépinière de laïcs et de prêtres pour l'évangélisation de l'Angleterre. Dieu bénit ses efforts; un puissant mouvement de retour à Rome se prononce; des conversions éclatantes s'opèrent, comme celle de Philippe Howard, comte d'Arundel, l'hôte de la reine, qui se fait catholique au cours du procès de Campion, au spectacle admirable de son martyre. Environ 150 prêtres versent leur sang pour la foi, dans d'affreux supplices; mais leur sang est fécond; et jusqu'à la fin du siècle, le nombre des prêtres missionnaires, séculiers ou jésuites, se maintient aux environs du chiffre de 300. Allen, cardinal en 1587, reste leur chef obéi et vénéré. Malheureusement, à sa mort (1594), éclatent des dissensions : un parti brouillon de prêtres séculiers rompt avec les Jésuites, entre en pourparlers avec le gouvernement d'Elizabeth et de Jacques Ier, rejette même l'autorité de l'archiprêtre Blackwell. Division qui contribuera beaucoup à arrêter la marche de la Contre-Réforme. Mais ceci n'est plus de notre sujet.

Ce qui précède était pour faire entendre l'état de l'Angleterre en ces années de transition religieuse où s'est écoulée la première enfance de Shakespeare. Années d'équivoque d'abord, de bonne foi; années militantes ensuite. Le Warwickshire a été évangélisé par les missionnaires d'Allen; et à Stratford même, un groupe important de petits ou gros bourgeois tenaient bon. Le père du poète était du groupe catholique. Comme bailli, il a cru pouvoir

rendre exécutoires les décrets d'Elizabeth ordonnant la suppression des images (1562) et des vêtements sacrés (1571). Mais il n'a vu là qu'un acte d'obéissance passive comme il s'en faisait tant à cette époque de compromis. il s'est ressaisi ensuite; et son nom figure dans une liste de « recusans, » nom donné à ceux qui refusaient de courber l'échine, qui se « récusaient » devant les ordres royaux. La mère était une fervente catholique, qui a compté un martyr dans sa famille. Et au collège de Stratford, l'enfant a compté parmi ses maîtres, de 1571 à 1574 ou 1575, Simon Hunt, un Oxfordien qui devra ensuite quitter son poste pour refus de serment et qui, après quelques mois passés à Douai au collège d'Allen, s'en ira à Rouen, où il sera en 1578 admis dans la Compagnie de Jésus († 1585).

Voilà dans quel milieu Shakespeare a passé son enfance. Son esprit, son cœur, son imagination, sa mémoire se sont imprégnés des doctrines romaines. Il s'est assimilé la connaissance du dogme et de la morale, des sacrements et du Rituel, du catéchisme et de la Bible, du gouvernement et de l'administration de l'Eglise. Ce qu'il a appris alors, il ne l'a plus oublié : son œuvre en fait foi. C'est dans une atmosphère catholique, tout imprégnée de catholicisme, que se meuvent la grande majorité de ses personnages. Ce ne sont souvent pas de grands dévots ; mais quand l'idée religieuse leur remonte à l'âme, c'est toujours sous sa forme catholique. Ils connaissent les sept Sacrements ; ils en parlent en termes d'une exactitude remarquable. Il n'y a que la Confirmation dont on ne trouve pas mention en ce théâtre ; mais on n'en conclura pas que Shakespeare n'y croyait pas, car, alors comme aujourd'hui sans doute, c'était un Sacrement dont le souvenir tenait malheureusement peu de place dans le cœur des chrétiens, et l'on ne trouve que trop de biographies de saintes gens où il n'est pas question de Confirmation. Mais Shakespeare parle souvent de la Confession, et jamais pour la ridiculiser (comme font ses confrères), toujours sur un ton respectueux ; il en mentionne les divers actes, aveu, repentir, absolution, satisfaction ; il sait qu'on y recourt avant de recevoir l'Eucharistie, et dans les grandes circonstances de la vie, à la veille du mariage, au moment de l'assaut, de la bataille, au moment de la mort. Il parle souvent de l'Eucharistie, qu'il appelle « le Sacrement, le Pain de Dieu, le Pain sacré. » Ce vieux paillard de Falstaff meurt sans sacrements, parce que sa garde-malade n'a pas osé lui parler Extrême-Onction, pour ne pas l'épouvanter. Le vieux roi Hamlet se voit condamné à un long Purgatoire parce qu'il n'a reçu ni le Viatique ni les onctions de l'huile sainte. Etc. Il faut suivre le détail de tout ceci dans le livre de M. Looten.

Cette religion qu'il connaît si bien, qu'en a-t-il fait en pratique? Ce n'est pas un Saint, certes. Il n'est pas de ceux qui ont eu le désir ou l'occasion de souffrir pour leur foi. Le nom de son père figure sur la liste des récusants ; le sien, non. S'il fût resté à Stratford, il n'eût sans doute point échappé aux tracasseries dont on poursuivait ses coreligionnaires, sa famille en particulier. A Londres, il lui était plus facile d'échapper à l'inquisition anglicane. Mais il n'a jamais été un renégat. Il ne chante pas la palinodie comme Ben Jonson, comme John Donne, catholiques aujourd'hui, anglicans demain, par intérêt ou par versatilité d'humeur. Il a des fréquentations catholiques, notamment chez lord Southampton, où il voit des prêtres et des laïcs d'un catholicisme ardent, à qui le patronage du noble comte assure de loin en loin quelques heures d'impunité. Il aime les bons prêtres : au clown que le curate vient d'éconduire, le Jacques de *As you like it* donne ce conseil : « Va à l'Eglise, et cherche un bon prêtre capable de t'instruire de la nature du mariage. » Il déclare une guerre ouverte aux puritains ; et quant aux ministres anglicans, il ne leur réserve guère que des railleries plus ou moins acerbes. Il proteste, dans le *Roi Jean,* contre l'ingérence de Rome dans les affaires temporelles du royaume ; il n'a pas la notion du pouvoir indirect du Pape, mais ceci n'était point alors preuve de non-catholicisme. Parmi toutes les pièces de cette première période de sa carrière dramatique qui va de 1590 à 1600, il n'y a que la trilogie d'*Henri VI* où domine l'esprit de la Réforme ; mais le texte que nous avons a été très remanié, en dehors de la collaboration de Shakespeare, et la Ire Partie n'en a été imprimée que sept ans après sa mort.

Vers 1600, s'ouvre la dernière période de sa carrière, celle qui marque pour lui l'apogée de la prospérité matérielle, mais le déclin aussi et l'éclipse de la pensée religieuse. Jamais protestant certes ; mais il semble bien avoir perdu la foi. C'est l'époque de ses drames les plus sombres, *Jules César, Hamlet, Othello, Le roi Lear, Macbeth, Antoine et Cléopâtre, Timon.* Drames où il pose en termes d'une lugubre éloquence les grands problèmes, le sens de la vie humaine, nos origines, notre fin, le problème du mal physique et moral, et pour leur donner des réponses désespérées, un éternel « peut-être, » un labyrinthe d'hypothèses où l'esprit se perd et cherche vainement une issue.

Ce n'est plus du tout le ton de ses drames d'autrefois. Nous sommes dans un autre monde, presque aux antipodes du premier. Ce ne sont plus des pages chrétiennes. Sous quelle influence Shakespeare s'est-il détaché de la foi ? On sait qu'il a beaucoup lu Montaigne, et que le scepticisme des *Essais* a fortement déteint sur son esprit. Et il a subi l'ambiance : de multiples témoignages de ce temps signalent la diffusion croissante de l'athéisme dans l'Angleterre de 1600 : entendez alors, sous ce nom d'athéisme, non pas la négation totale et directe de Dieu, mais le scepticisme.

Shakespeare est-il revenu au *Credo* de ses belles années avant de mourir ? On n'en a pas de preuves dans son œuvre, ni dans la vie qu'il a menée après sa retraite à Stratford et qui semble témoigner d'une réelle indifférence aux questions religieuses,

Mais, dans son testament, daté du 15 janvier 1616, trois mois avant sa mort, il écrit :

Je recommande mon âme à mon Dieu créateur, espérant, et assurément croyant, que par les seuls mérites de Jésus-Christ mon Sauveur je serai admis à participer à la vie immortelle. Je donne mon corps à la terre dont il est fait.

Evidemment, c'est sommaire ; ce n'est pas une profession complète de foi catholique. C'est l'indication consolante cependant d'un retour, chez le poète, à la foi de ses jeunes années. Sa mort elle-même a été très rapide, ai-je dit plus haut ; on n'aurait, paraît-il, pas même eu le temps de mettre au propre le testament préparé par le notaire, et ce serait sur un simple brouillon que Shakespeare a apposé sa signature, dont l'écriture tremblée révèle l'épuisement du moribond[1]. D'autre part, nous avons le témoignage formel du clergyman anglican William Fulman, mort nonagénaire en 1668 en léguant vingt-cinq gros volumes manuscrits au Collège du Corpus Christi, à Oxford : l'un de ces volumes est consacré aux auteurs anglais, et la notice sur Shakespeare se termine par ces mots : « Il mourut papiste. » C'est bref, et ce n'est pas étayé de preuves ; mais on ne voit aucune raison de récuser ce témoignage, confirmé par l'archidiacre anglican Richard Davies, historien de mérite, qui a travaillé avec Fulman et qui a complété les notes de son ami, — témoignage qui prend une valeur particulière de ce fait que l'un de ces deux témoins (Mme de Chambrun a bien tort de ne pas nous dire lequel) fut élevé par le chapelain des Southampton, la famille amie de Shakespeare, comme on a vu plus haut.

VII. — En relisant les articles de Revues relatifs à Shakespeare, je retrouve *(Revue de Paris,* 1er août 1920) des notes de Hercé sur l'Irlande. J'en vais citer quelques lignes, pour la curieuse logique dont elles témoignent.

Hercé célèbre la chasteté légendaire de l'Irlande : très bien. Il est certain que de sa vertu l'Irlande ne tire pas peu d'orgueil. Elle prétend hautement, en ces matières, détenir le record du monde. C'est un article du *Credo* national. Hercé dit que l'Eglise s'attribue la gloire de cette pureté de mœurs : très bien encore. Il en fait honneur aussi ensuite au « calme extrême » que l'homme « semble avoir de nature, ici comme chez les autres races du Nord, dans l'imagination et dans les sens » : races du Nord ? Voyez plutôt, sur les débordements de la sensualité chez les Scandinaves, les terribles témoignages de Jörgensen... Mais voici, dit Hercé, mille petits faits qui rendent la chose sensible :

« Un soldat dans le tramway prend tranquillement sa femme sur ses genoux, sans que nul cille seulement des yeux. » — Soit ; en France (et ailleurs), cela ne se fait pas ; mais, de l'omission de ce geste, est-ce que l'on voudrait conclure, par exemple, à un moindre degré de vertu ?

« Le samedi après-midi, en été, passent des mail-coaches qui emportent à la campagne, où ils vont passer ensemble les deux jours du *week-end*, des dizaines de jeunes gens : la voiture est étroite, les passagers nombreux, bien des jeunes hommes ont une jeune fille sur les genoux, le bras autour de sa taille, et traversent ainsi publiquement toute la ville, en cet arroi que nous dirions galant. » — De graves moralistes verraient là un indice, non pas précisément de vertu, mais plutôt d'extinction du *fomes peccati*. Nous aimons mieux n'y voir rien du tout.

« L'autre jour, deux jeunes femmes auraient voulu me voir : j'étais au lit, malade. — Oh ! me disait plus tard l'une d'elles, avec un Irlandais nous serions bien entrées ; mais nous ne savions pas si c'était permis, *selon vos idées françaises.* » — Ces deux dames font un peu l'effet d'être de l'école de Mme de Staël, qui, un jour qu'elle demande à voir le Premier Consul Bonaparte, comme on lui répond qu'il est au bain : « Oh ! fait-elle, cela m'est égal, le génie n'a pas de sexe. » Mais jamais on n'a vu dans cette riposte de la dame un indice de vertu, comme le fait Hercé, qui conclut : — « Et à chaque instant, on reçoit, comme un nouveau petit choc, cette sensation rafraîchissante et vive d'innocence. » Hercé est plus familier avec ces rafraîchissements de « sensation » qu'avec le *dulce refrigerium* de la Pentecôte. Et ce n'est que pour nous servir son petit rafraîchissement qu'il nous a conté ces petits traits de mœurs, qui ne sont sans doute que des faits divers, des faits isolés : tel l'Anglais qui, débarquant à Calais et la première femme sur laquelle tombent ses yeux étant rousse, saisit sans retard son calepin et note : « En France, les femmes sont rousses. »

VIII. — Nous avons reçu de M. Georges Hoog la lettre suivante :

Monsieur le Directeur,

Vous ne serez pas étonné que, comme catholique, je tienne à protester énergiquement contre les termes dans lesquels l'*Ami du Clergé* du 28 août 1924 me met personnellement en cause et met également en cause *La Démocratie.*

Je vous prie donc de bien vouloir publier les deux rectifications suivantes :

1° Notre salle de conférences du 38, boulevard Raspail, comme la plupart des salles analogues, est louée fréquemment à des sociétés diverses. Mais il est bien entendu que *La Démocratie* elle-même ne prend pas plus la responsabilité des réunions ainsi organisées que les propriétaires d'autres salles ne prennent celle des conférences qui y sont données. Or, la réunion à laquelle vous faites allusion a eu lieu dans ces conditions : nous n'en avions nullement l'initiative ni la responsabilité.

2° J'ai été, en effet, invité, il y a une année environ, à parler comme catholique, en même temps que M. Jézéquel, au cours d'une série de conférences, sur les forces religieuses et la paix, donnée dans la salle de l'avenue Rapp, et j'ai entretenu mes auditeurs de l'action de l'Eglise, de la Papauté et des catholiques en faveur de la Paix.

En lisant dans l'*Ami du Clergé* que j'avais « fraternisé » avec un « pasteur réformé » dans un « temple théosophique, » vos lecteurs ne s'en seront certainement pas doutés. Ces mots habilement placés dans le texte auront même pu leur laisser supposer que mon attitude, en la circonstance, n'avait pas été celle d'un catholique fidèle et que j'avais participé, par exemple, à quelque cérémonie théosophique, alors qu'il n'en est absolument rien. Aussi admettrez-vous qu'il est nécessaire, puisque vous avez cru devoir les entretenir de ce sujet, qu'ils connaissent simplement la vérité.

[1] Shakespeare est mort le 23 avril 1616, à Stratford. Le 23 avril 1616, mourait, à Madrid, Cervantès : double tricentenaire qui a été célébré le 23 avril 1916. Mais des grincheux ont fait remarquer qu'ils ne sont pas morts le même jour du tout, attendu que l'Espagne en était déjà alors au calendrier grégorien et que l'Angleterre ne l'a adopté qu'en 1754. Menu détail.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 22 octobris 1924.
Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 44 30 OCTOBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Chronique théologique

Théologie dogmatique

Sommaire. — I. Dieu. — 1. *Science moyenne :* M. de la Taille ; F. de Lanversin ; P. Descoqs. — 2. *Providence :* A. d'Alès ; R. Garrigou-Lagrange. — 3. *Prédestination :* A. d'Alès. — 4. *Motion divine :* J. Stufler.

II. Jésus-Christ. — 1. *Jésus-Christ :* A. Michel. — 2. *Le sacrifice céleste :* J. Grimal ; M. de la Taille ; A. d'Alès. — 3. *Rédemption :* A. d'Alès ; L. Richard. — 4. *Le Rédempteur :* Th. Pègues.

III. La Sainte Vierge. — 1. *Virgo sacerdos :* J. Grimal. — 2. *Marie et la foi :* Hedde. — 3. *La Vierge Marie :* L. Garriguet.

IV. L'homme. — *L'homme, son origine, sa condition présente, sa vie future :* L. Grimal.

Les ouvrages de théologie dogmatique abondent : signe heureux de l'attrait qu'exerce sur les esprits de nos contemporains la doctrine catholique.

Tous ces ouvrages, évidemment, — livres ou articles — n'ont pas la même valeur. Tous n'affectent pas la forme d'un enseignement directement ou exclusivement doctrinal. Aussi avons-nous dû faire une sélection et, à côté des livres où la théologie systématique occupe le premier plan, nous avons cru devoir grouper quelques articles de revues ou d'encyclopédies de langue française qui nous ont paru offrir un intérêt plus particulier.

I

Nous ne nous attarderons pas sur l'éternelle controverse où s'entrechoquent les opinions catholiques touchant la science divine, la providence et la prédestination.

1. Signalons tout d'abord un très bel article du Rév. P. M. de la Taille, S. J., professeur à l'Université Grégorienne, *sur diverses classifications de la science divine* [1]. L'auteur, tout en retenant la division de la « science moyenne, » n'admet pas que la science des « futuribles » puisse exister indépendamment du vouloir divin. Le vouloir divin n'a sur les déterminations humaines « aucune formelle antériorité, ni réelle, ni logique ; » mais on ne peut en faire abstraction :

« Même en restant dans l'hypothèse envisagée (l'hypothèse de la prescience des futurs conditionnels), il faudrait, pour être juste, ajouter que si Dieu ne fait pas encore entrer en jeu son vouloir, il le fait du moins déjà entrer en scène. C'est-à-dire que, sans rien décréter pour le moment, il fait cependant intervenir la supposition d'un vouloir actuel et d'une science pratique » (p. 15).

Les meilleurs thomistes souscriront à cette formule, que nous avons déjà trouvée chez le cardinal Billot [1] et qui semble s'inspirer du grand Cajétan [2].

Comme on pouvait s'y attendre, l'article du P. de la Taille devait susciter des contradictions. Elles sont venues, notamment de quelques théologiens de la Compagnie de Jésus. Les *Recherches* de décembre 1923 ont publié une controverse polémique du P. F. de Lanversin et du P. de la Taille : *Pour la vraie science moyenne*. Le premier déclare sans ambages que l'article de son confrère « est la condamnation pure et simple de la science moyenne, telle que l'a conçue Molina. » La critique des idées du P. de la Taille a été reprise récemment, d'une façon plus serrée, par le P. Pedro Descoqs, dans ses *Questions de métaphysique* (spécialement dans le ch. vii, *Objet de la science moyenne)* [3]. La conclusion de cette critique confirme l'appréciation portée par le P. de Lanversin : « Quant à la première [conclusion du P. de la Taille], elle nie la science moyenne selon la formule la moins systématique et tend à rejeter une vérité qui, dans la généralité de cette formule, non seulement est tenue par l'unanimité des théologiens de la Compagnie de Jésus, mais peut et devrait être tenue par ceux de toutes les autres écoles. » Il n'est point dans notre plan de résumer ici la discussion, mais il est de notre devoir de la signaler : elle présentera, pour plus d'un de nos lecteurs, un intérêt réel.

2. En appendice à l'article *Providence* du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* [4], le R. P. d'Alès a proposé un « *Excursus* » intitulé : *Examen de la doctrine de la prédétermination physique*. L'auteur observe que « l'attachement au

[1] *Recherches de Science Religieuse,* janv.-fév. 1923, p. 7-23.

[1] « Sane vero, ex hoc quod ponimus futuribilia cognita a Deo ante omne *actuale* decretum voluntatis suæ, non excludimus decreta hypothetica quæ haberet Deus movendi voluntatem creatam, et præstandi omnia quæ ex parte sua requiruntur. » *(De Deo Uno et Trino,* 5e éd., p. 213).

[2] Sur la priorité de la causalité divine : « Illa prioritas universaliter non est secundum aliquam durationem naturæ, ut in uno instanti naturæ effectus attingatur a causa prima et in alio a secunda. Sed est secundum independentiam et immediationem virtutis ; quia prior independentius et immediatius, immediatione virtutis, attingit effectum quam secunda. » *(In Iam P. Sum. theol.,* q. 14, a. 13). — « Prioritas est intelligenda quoad independentiam et intimitatem ; attingit enim prima causa effectum secundæ et independentius et intimius quam secunda... et propterea dicitur respicere prius. » (Q. 19, a. 8).

[3] Dans *Archives de philosophie,* Paris, Beauchesne, t. ii, cahier ii, p. 190 [254] ss.

[4] Fasc. xx, col. 433-474. L'appendice ne comprend pas moins de 30 colonnes (445-474).

principe de l'universelle causalité divine n'est pas caractéristique d'une école plutôt que de l'autre. Ce qui réellement diffère, c'est le souci d'éclairer la route et de surveiller les déductions » (col. 445). Son étude « ne veut pas être une apologie systématique de la pensée moliniste. » En réalité, cependant, c'est une apologie de ce système : nous ajouterons même que c'est une apologie savamment et habilement présentée. Là où l'éminent professeur semble triompher facilement, c'est lorsqu'il rapproche la doctrine de S. Thomas de la doctrine de la prédétermination physique *ad unum*, telle qu'il la croit trouver chez ses adversaires, et telle qu'en effet pourraient le laisser supposer certaines expressions dures échappées à leur plume. Au fond, n'exagère-t-on pas la signification de ce mot : *prédétermination physique* ? Les thomistes qui l'enseignent prétendent bien être d'accord avec Cajétan, l'un des meilleurs commentateurs de S. Thomas, et nous avons vu tout à l'heure que Cajétan expose le thomisme d'une manière très acceptable. La motion divine reçue en la volonté libre n'est appelée « prédétermination » que parce qu'elle atteint, d'une manière plus profonde et plus certaine, la détermination même que s'impose librement cette volonté. Mais elle n'impose, à cette volonté, aucune détermination qui ne soit le terme de son libre choix. Elle est, en réalité, cette détermination même, considérée dans sa dépendance de la cause première :

« Pour mieux entendre ceci, écrit magnifiquement Bossuet, il faut remarquer que... Dieu ne fait pas notre action comme une chose détachée de nous, mais que faire notre action, c'est faire que nous agissions; et faire dans notre action sa liberté, c'est faire que nous agissions librement; et le faire, c'est vouloir que cela soit; car faire, à Dieu, c'est vouloir... Lui, dont la science et la volonté vont toujours jusqu'à la dernière précision des choses, ne se contente pas de vouloir qu'elles soient en général; mais il descend à ce qui s'appelle tel et tel, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus particulier; et tout cela est compris dans ses décrets. Ainsi, Dieu veut, dès l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté humaine, et tout ce qu'il y a de bon et de réel. Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire qu'il n'est pas à cause que Dieu veut qu'il soit? Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est, parce que Dieu le veut, et que, comme il arrive que nous sommes libres par la force du décret qui veut que nous soyons libres, il arrive aussi que nous agissons librement en tel ou tel acte, par la force du même décret qui descend à tout ce détail ?

« Ainsi ce décret divin sauve parfaitement notre liberté; car la seule chose qui suit en nous, en vertu de ce décret, c'est que nous fassions librement tel ou tel acte. Et il n'est pas nécessaire que Dieu, pour nous rendre conformes à son décret, mette autre chose en nous que notre propre détermination, ou qu'il l'y mette par autre que par nous... »

C'est dans cet esprit qu'il faut comprendre la prédétermination physique des thomistes, laquelle, ainsi présentée, est bien la doctrine authentique de S. Thomas. C'est à la lumière de cette vérité fondamentale qu'il faut, d'une part, interpréter les textes du Docteur Angélique et, d'autre part, lire les commentaires des grands théologiens qu'on peut appeler, si l'on veut, « bannéziens, » à condition de reconnaître en Bannez le fidèle disciple de S. Thomas. Les expressions, en effet, ont pu varier, en raison des précisions nouvelles imposées par la nécessité de discuter et de combattre le molinisme et la doctrine, aussi étrange en soi qu'étrangère à S. Thomas, du concours simultané; mais le sens est essentiellement resté le même. Le R. P. d'Alès semble supposer que la « prédétermination *physique* » est, pour les thomistes, le moyen créé, employé par Dieu pour réaliser la « prédétermination *idéale* » (col. 453), qui existe certainement en Dieu, relativement aux événements futurs, même libres. Faut-il dire que cette interprétation nous paraît fausser tout le système? Si c'était la pensée des « bannéziens, » on pourrait, à coup sûr, les accuser d'avoir fait, des textes de S. Thomas, une exégèse regrettable. Et si quelques-uns d'entre eux avaient défendu cette manière de voir, nous nous séparerions d'eux sans regret et sans hésitation. Mais l'ensemble de l'école thomiste nous déclare assez nettement qu'on ne saurait s'égarer dans cette opposition. L'épithète « physique » indique simplement que la motion divine, reçue dans la volonté, agit par mode de cause efficiente et non de cause finale; et cette motion physique, propre à la cause première, n'a qu'un seul effet : donner à la volonté créée l'activité instrumentale nécessaire pour réaliser librement, en tout ce qu'elle a de perfection « entitative, » sa propre détermination, conformément au décret éternel de la providence. Ce serait un pur non-sens que d'imaginer cette activité instrumentale comme déjà *prédéterminée antérieurement* à la détermination de l'instrument, c'est-à-dire de la volonté. Nous avons entendu Cajétan nous dire pourquoi la priorité doit être accordée à la motion de Dieu : l'interprétation du grand commentateur est bien de nature à dissiper toute équivoque. C'est donc par rapport au décret éternel, et non par rapport à la motion créée et reçue dans la cause contingente qu'il faut entendre les distinctions si souvent apportées par les thomistes pour sauvegarder la liberté humaine en regard de la causalité divine, *necessitas consequentiæ* mais non *consequentis; in sensu composito,* mais non *in sensu diviso,* etc. Ne se combattrait-on, parmi les fidèles disciples de S. Thomas de l'un et de l'autre camp, que parce que la divergence des expressions empêche d'apercevoir l'unité fondamentale de la doctrine ?

Dans le dernier fascicule paru de la *Revue Thomiste* (sept.-octobre 1924), le R. P. R. Garrigou-Lagrange a passé au crible de la critique la plus serrée l'article du R. P. d'Alès. Faute de temps et de place, nous devons nous contenter de signaler ici cette excellente mise au point de la pensée thomiste.

Toutefois, le R. P. d'Alès nous apparaît, dans son « *excursus,* » comme un disciple sincère du Docteur Angélique. Il n'a dissimulé aucun des textes les plus forts et les plus significatifs du Maître. Et ces textes, placés dans la synthèse qu'il nous pro-

pose, y prennent un aspect très cohérent. Est-ce donc là un indice que le vice essentiel et pour ainsi dire unique du molinisme réside dans la science moyenne, conçue comme indépendante de tout décret divin ? Le long « *excursus* » du distingué professeur de l'Institut catholique de Paris ne pourra faire oublier le court, mais combien substantiel et décisif, article de son confrère de l'Université Grégorienne, dans les *Recherches*.

3. L'article *Prédestination* [1] procède du même esprit, favorable au molinisme. Le P. d'Alès y reprend pour S. Paul (Rom., VIII, 28-30 ; Eph., I, 3-14) l'exégèse donnée par le P. Prat [2] et discute celle qu'avait proposée le P. Allo [3]. L'exposé de la doctrine de S. Augustin amène l'auteur à formuler quelques réserves assez sérieuses et, nous semble-t-il, fondées sur quelques points de la thèse du P. Rottmanner, O. S. B. [4] A l'exposé classique du développement du prédestinatianisme en Occident, le P. d'Alès ajoute un exposé succinct de la tradition orientale du Ve au IXe siècle.

C'est à propos de S. Thomas que la préoccupation moliniste se fait surtout sentir : « La prédestination présuppose la prescience des mérites, ou plutôt la renferme comme élément essentiel... ; d'ailleurs il ne peut être question de prédestination totale *propter prævisa merita*... S. Thomas ne parle expressément ni de *prædestinatio post prævisa merita*, ni de *prædestinatio ante prævisa merita*... » (col. 229-230). Voilà des formules bien absolues. Et le premier point à examiner serait précisément de savoir si la distinction entre la prédestination totale et la prédestination *ad gloriam prœcisive sumptam* procède d'une conception thomiste. Avec le cardinal Billot et d'autres théologiens éminents, même de la Compagnie de Jésus, nous hésiterions beaucoup à l'affirmer. Relevons encore que, dans l'exposé des doctrines théologiques postérieures au concile de Trente, les représentants de l'opinion thomiste sont quelque peu sacrifiés. Les *Salmanticenses* auraient pu trouver place à côté des Dominicains. S'il était juste, enfin, de critiquer le ton d'acerbe polémique dont use parfois le R. P. del Prado, il aurait fallu, pour être équitable, mettre en relief les incontestables mérites de son grand ouvrage sur « la grâce et le libre arbitre [5]. »

Empressons-nous d'ajouter qu'en favorisant une opinion à plusieurs titres respectable, le P. d'Alès est resté dans les limites de son droit. On aurait mauvaise grâce absolue à le lui contester. Et même, tout en ne partageant pas sa manière de voir sur certains points, il convient de le féliciter chaudement d'avoir traité son sujet, où de si âpres controverses ont été de tout temps échangées, avec charité, courtoisie et bienveillance pour ceux qu'il contredit. Les deux articles *Providence* et *Prédestination* font grand honneur au *Dictionnaire Apologétique* et à son éminent Directeur, qui, en les écrivant, s'est une fois de plus montré aussi excellent théologien qu'aimable controversiste.

4. La discrétion du P. d'Alès se révèle à propos d'une appréciation portée par lui, dans la bibliographie de l'article *Providence*, sur les thèses du P. Stufler, S. J., professeur à Insprück, touchant la motion divine dans la volonté créée.

En 1920, le P. Stufler publiait une brochure : *Num S. Thomas prædeterminationem physicam docuerit*. « Plus récemment, dans un livre original et puissant [1], écrit le P. d'Alès, le R. P. J. Stufler vient de reprendre la théorie de la motion divine d'après S. Thomas, en excluant non seulement la prédétermination..., mais toute sorte de prémotion physique... Le rôle de la Cause première consiste à pourvoir la cause seconde, par le moyen des générateurs naturels, de tous les principes nécessaires pour agir. En dehors de cette « motion entitative, » la Cause première n'exerce qu'une action médiate en appliquant la cause seconde à l'acte par le moyen des agents créés qui mettent à sa portée la matière convenable ou l'affranchissement des obstacles possibles au plein exercice de son activité naturelle. » Suit cette appréciation réservée, mais combien suggestive : « Le livre abonde en observations profondes et renferme nombre de pages définitives. Les conclusions du présent « excursus » y sont non seulement confirmées, mais appuyées sur une argumentation *beaucoup plus radicale. Néanmoins, comme il ne nous est pas démontré que cette conception représente adéquatement la pensée de S. Thomas, nous préférons en faire ici abstraction.* »

Le P. Stufler a présenté lui-même au public son ouvrage dans le *Zeitschrift für Katholische Theologie*, avril 1923, p. 278 et suiv. C'est que sa thèse fondamentale (celle de la première brochure) avait été vivement contredite par dom Grégoire von Holtum, O. S. B., dans *Divus Thomas* (de Fribourg), octobre 1922, p. 188-206, et par le P. Schultes, O. P., dans la même revue, mars 1923, p. 124-154. Dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, le P. Martin, O. P., note assez sommairement, mais, somme toute, en vérité, que « toute entente demeure impossible avec un adversaire tel que le P. Stufler, qui prétend mettre à la base de la vraie interprétation de S. Thomas la métaphysique de Suarez » (1923, p. 579). Une telle déclaration ne pouvait plaire au P. Pedro Descoqs qui, dans le dernier cahier des *Archives de Philosophie*, p. 173 sq. [237], reprend avec complaisance la thèse du P. Stufler sur la motion divine, mais en y apportant, lui aussi, des réserves sérieuses, qui ne font qu'accentuer la note donnée par le P. d'Alès. A notre avis, ces réserves sont encore insuffisantes, et quand on considère que le P. Stufler n'admet qu'une

[1] *Dict. Apol.*, fasc. XIX, col. 195-270.
[2] *La Théologie de S. Paul*, Paris 1920, t. I, p. 287 ss.
[3] *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1913, p. 263-274.
[4] *Der Augustinismus*, München, 1892.
[5] *De Gratia et libero Arbitrio*, Fribourg (Suisse), 1907, 3 vol. in-8°.

[1] *Divi Thomæ Aquinatis doctrina de Deo operante*, in-8 de XX-423 p., Insprück, Société d'imprimerie et librairie Tyrolia, 1923.

motion entitative et qu'une action médiate de la cause première sur la cause seconde, on ne peut que souscrire à la critique si exacte et si modérée de M. J. Pollinger dans la *Revue Apologétique* (1er sept. 1924) : « On eût pu montrer plus clairement comment l'action de Dieu et de sa Providence, bien que très respectueuse de la nature des êtres qu'elle meut à agir, n'en est pas moins, d'après S. Thomas, *une action très réelle et très efficace.* »

II

L'auguste personne du Verbe Incarné attire les regards des exégètes, des apologistes, des historiens et des théologiens. On ne s'étonnera pas que, dans cette chronique, nous ne retenions que quelques ouvrages d'inspiration et de composition strictement théologiques.

1. Il fallait un rare talent pour écrire, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique,* l'article *Jésus-Christ*[1]. Le sujet, si délicat et si difficile en soi, devenait ici presque redoutable. Le *Dictionnaire* avait en effet, à plusieurs reprises, étudié quelque aspect de la personne de Jésus-Christ : *Fils de Dieu,* en particulier, avait absorbé une notable partie des données évangéliques concernant l'Homme-Dieu ; *Hypostatique (Union)* avait déjà exposé la pensée catholique sur l'union des deux natures en la personne du Verbe. Il fallait tout dire sans rien redire, et conserver à toutes choses, sans en excepter celles qu'on ne pouvait reprendre *ex professo,* tous les égards nécessaires : une telle œuvre ne pouvait avoir tout son prix que si, en une synthèse non moins ferme que complète, toutes les données du problème se trouvaient parfaitement agrégées. M. Albert Michel, professeur à la Faculté de Théologie de Lille, a accepté cette tâche ardue ; il s'en est acquitté avec un tel bonheur que les difficultés paraissent plutôt lui avoir été une aide qu'une entrave.

Son article est de la plus pure essence théologique. Il présente les choses suivant la décomposition et dans la forme même que la théologie leur impose : les principes d'abord, et ensuite les conclusions ; les principes, tels qu'ils sont fournis par la révélation et proposés par l'Eglise ; les conclusions, dans l'ordre de leur déduction et avec ce dosage subtil qui permet d'assigner à chacune sa valeur exacte. L'histoire, l'exégèse ou la critique ne sont ni méprisées ni oubliées dans une telle étude ; mais elles n'y ont pas d'autre place que la leur, justement, une place inférieure et relative ; et c'est la théologie seule, vraie et unique science de la révélation, qui règne ici en maîtresse souveraine.

L'affirmation de cette révélation, qu'il convenait donc de proposer avant tout, se trouve dans les passages de l'Ancien et du Nouveau Testament relatifs à Jésus-Christ. De là, deux premières sections, d'inégale importance : la première, *Jésus-Christ préparé et prédit* (col. 1108-1132) ; la seconde, *Jésus-Christ et les documents de l'âge apostolique* (col. 1132-1246). Dans l'une et l'autre section, c'est le portrait de Notre-Seigneur qu'il s'agit de retracer, tel qu'il nous est transmis par les documents inspirés. Ce n'est donc pas en tant que prophéties que sont étudiées les prophéties messianiques ; mais l'auteur s'efforce surtout d'y retrouver déjà « un certain nombre de traits, projetés par avance sur le personnage du Messie futur et que le croyant se plaît à retrouver en Jésus-Christ. » La deuxième section, *Jésus-Christ et les documents de l'âge apostolique,* est beaucoup plus importante que la première : elle offre le tableau de toute la manifestation humaine et de la révélation divine de Jésus-Christ. Il ne nous appartient pas d'y insister dans cette Chronique de théologie, puisque le *Bulletin d'Ecriture Sainte* lui consacrera la recension nécessaire ; mais nous voulons signaler du moins d'un trait rapide l'usage exclusivement théologique des récits inspirés des miracles de Jésus-Christ. M. Michel, toujours fidèle à sa méthode, cherche dans les miracles du Sauveur beaucoup moins une démonstration apologétique de sa divinité qu'une préparation prochaine à la révélation expresse de celle-ci. C'est dans la révélation explicite de la filiation divine que se rencontre, déjà très clairement chez les Synoptiques, le point culminant du mystère de Jésus. Dans l'exposé, si clair et si ordonné, qu'il fait de cette révélation progressive, M. Michel utilise principalement les travaux du P. Lebreton et de M. Fillion, dont les noms reviennent à chaque instant sous sa plume ; mais cette utilisation même n'est pas servile : derrière ces deux maîtres, on en sent un autre, également en pleine possession de sa matière, et qui intervient, lui aussi, à chaque instant, dans son exposé. On y sent surtout le théologien poursuivant sa voie de la manière la plus sûre et la plus heureuse ; et, parmi tant d'autres idées que nous lui devons, on nous saura gré de signaler d'une façon toute spéciale, tout à la fois pour son originalité et sa solidité, celle qui concerne le rôle de la résurrection dans la révélation de la personne de l'Homme-Dieu :

« Cette question, écrit l'auteur (col. 1213), peut être envisagée sous plusieurs aspects. L'apologiste, se souvenant de I Cor., xv, 14, trouve dans la résurrection du Sauveur le signe évident de la crédibilité de tout l'enseignement de Jésus. L'exégète et l'historien ont surtout à prouver l'historicité des récits et la réalité de la résurrection du Sauveur. Le théologien, sans négliger l'un et l'autre de ces aspects, et accueillant avant tout les résultats positifs de l'exégèse et de l'histoire, doit montrer dans le Christ glorieusement ressuscité la même personnalité que dans le Christ vivant de la vie commune des hommes ou souffrant les tourments de sa passion. C'est le même Christ, qui s'est humilié jusqu'à revêtir la forme d'esclave, que Dieu a glorifié en le ressuscitant d'entre les morts. Le Christ ressuscité n'est pas une création de la conscience chrétienne à un âge postérieur ; il répond à *une réalité certaine qui, prenant corps dans les récits sacrés, y achève la révélation de l'Homme-Dieu.* Mais cette réalité manifeste dans le Christ une vie toute nouvelle, très dissemblable de celle que Jésus, qui avait pris tout l'extérieur de la vie et de la croissance humaine,

[1] Fasc. LXIII-LXIV, col. 1108-1411.

habitu inventus ut homo, menait sur cette terre avant sa mort ; une vie désormais conforme aux exigences créées dans la nature humaine du Christ par l'union hypostatique. »

Telle est l'idée, aussi vraie que théologique, qui domine tout le paragraphe sur la résurrection du Christ. Son développement constitue une réfutation définitive de la division perverse inventée par les modernistes entre le Christ historique et le Christ de la foi. Il convient de féliciter M. Michel d'avoir évité tous les écueils dans le développement de sa thèse et d'avoir écrit, sur ce sujet délicat, quelques pages d'une doctrine si forte et si claire que toute difficulté semble en avoir été écartée. Ces pages sur la résurrection du Christ constituent comme une sorte de préface à la théologie paulinienne et johannique : elles expliquent, en partie du moins, comment les regards de S. Paul sont fixés surtout sur le Christ glorieux, et comment S. Jean a voulu s'attacher plus particulièrement aux profondeurs de la divinité se manifestant en Jésus.

Les principes révélés ne peuvent être agréés comme tels par la théologie que s'ils sont authentiquement proposés par l'Eglise et convertis, pour ainsi dire, par son autorité en articles de foi. C'est cette proposition de l'Eglise, *Jésus-Christ et le dogme*, qui fait l'objet de la troisième section (col. 1246-1271) : section courte et substantielle où l'auteur a voulu s'en tenir plus rigoureusement que partout ailleurs à l'essentiel. S'il avait fallu en effet étudier la vie du dogme de Jésus-Christ, il serait tombé dans mille redites inutiles : « Cette vie, écrit-il, a déjà été ou sera étudiée d'une façon fragmentaire sans doute, mais plus immédiatement utilisable, dans les articles concernant les hérésies christologiques ou les conciles ayant trait au dogme de l'incarnation. Nous nous contenterons donc ici de brèves indications, utiles à la fois pour synthétiser l'histoire de ce dogme et pour diriger le lecteur dans ses recherches. » Les trois premiers siècles seuls sont étudiés avec quelques détails ; à partir du IVe siècle, sauf sur la question de l'ignorance et de la sainteté parfaite du Christ, l'auteur ne fait guère que rapporter les formules dogmatiques, dont il ne néglige pourtant jamais de nous montrer ni le contenu ni le développement.

Dans la quatrième section, *Jésus-Christ et la théologie* (col. 1271-1361), M. Michel est sur son véritable terrain : c'est le terrain de « la théologie dans son sens strict, » c'est-à-dire des conclusions doctrinales virtuellement renfermées dans les articles de foi. Or la théologie de Jésus-Christ est complexe et abondante ; elle peut courir ces deux risques contraires : ou de tomber dans la confusion, si on la fait trop complète, ou de tomber dans l'arbitraire, si on la fait trop simple. M. Michel a réussi à y introduire un ordre facile et utile, qui paraît être celui des choses mêmes, et qui porte avec soi toute la vraisemblance nécessaire : n'est-ce pas, au surplus, celui que S. Thomas nous enseigne dans sa *Somme Théologique* ? Avec le grand Docteur, M. Michel détermine et groupe toutes ses conclusions autour de ces trois idées essentielles : l'être même de Jésus-Christ ; les relations du Christ et du Père ; les relations du Christ avec les hommes.

Le premier point renferme l'exposé des perfections qui rejaillissent sur l'humanité de Jésus en vertu de l'union hypostatique, et des imperfections compatibles avec cette union. L'attention de l'auteur a été retenue surtout par les problèmes relatifs à la sainteté du Christ, — grâce, vertus, impeccabilité, — à sa liberté, à sa puissance, aux opérations théandriques. (Notons, à propos de la grâce du Christ, une thèse assez peu admise des théologiens : la grâce du Christ ne serait-elle pas d'une essence supérieure à la nôtre et à celle des anges eux-mêmes ? En la supposant d'une nature suréminente, on explique plus facilement son « infinité, » puisqu'elle domine, non seulement en fait, mais en droit et essentiellement, toute autre grâce créée). Le problème de la liberté du Christ ne pouvait être abordé sans que se présentât la question si délicate du « précepte » imposé par Dieu à Jésus-Christ, quant à sa passion et à sa mort. Fidèle rapporteur des différentes solutions proposées, M. Michel incline cependant vers la solution thomiste, la seule qui tienne « compte intégralement de toutes les affirmations de la Sainte Ecriture. » La causalité instrumentale de l'humanité de Jésus dans les miracles est également conçue selon le mode physique de l'école thomiste ; mais la discussion ne pouvait pas être poussée à fond : elle est expressément réservée à l'article *Sacrement*. — L'étude des imperfections compatibles avec l'union hypostatique amène l'auteur à chercher, en Jésus-Christ, la conciliation de la tristesse et de la douleur avec la joie béatifique : il se prononce nettement contre l'hypothèse d'une suspension de la vision intuitive ou de ses effets et reprend la thèse défendue par le cardinal Billot et exposée ici-même en 1923, p. 605.

Les rapports du Christ à Dieu son Père impliquent la théologie de la sujétion, de la prière, du sacerdoce, de la prédestination du Christ. M. Michel passe assez rapidement sur chacun de ces points, sans cependant en négliger aucun aspect essentiel.

Entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ est le souverain médiateur, le prophète et le docteur par excellence, le chef du corps mystique qu'est l'Eglise, le roi spirituel de tout l'univers. La question du chef mystique est traitée en conformité avec les principes posés à l'occasion du motif de l'Incarnation (cf. *Ami* 1922, p. 696). On peut toutefois se demander si M. Michel a bien saisi toute la portée théologique du sujet. C'est comme chef mystique que Jésus nous communique la vie spirituelle de la grâce et c'est dans son esprit seul que nous la pouvons accroître. Quelques pages de théologie mystique auraient, sur ce point, heureusement complété les aperçus spéculatifs si lumineusement proposés par le professeur de Lille. On aurait aimé trouver, à la fin de son bel article, un Christ plus

rapproché de notre humanité et s'unissant à nous d'une façon plus intime par la communication de sa propre vie. L'heureuse conclusion intitulée : *l'Eglise, continuation visible du Verbe incarné,* eût reçu ainsi un surcroît de logique et de vérité.

Une cinquième section, *Jésus-Christ et la critique* (col. 1362-1408), forme une sorte d'appendice où l'on examine successivement les positions des rationalistes et des libéraux touchant : 1° l'existence historique de Jésus ; 2° le caractère surnaturel de la venue de Jésus en ce monde (les récits de l'enfance) ; 3° la personnalité divine de Jésus (thèse libérale, thèse rationaliste et thèse moderniste) ; 4° la conscience messianique de Jésus (réfutation des hypothèses rationalistes) ; 5° les miracles de Jésus-Christ (leur réalité et leur valeur apologétique) ; 6° la résurrection de Jésus-Christ (simple esquisse du problème). M. Michel n'est pas injuste pour la critique incroyante, mais il la juge à sa valeur et se refuse à l'accueillir dans le sanctuaire de la théologie :

« Cette critique n'apporte au dogme qu'une contribution toute négative ; elle ne peut que détruire la révélation objective et surnaturelle qui est à l'origine de notre foi. Aussi nous n'avons pu nous résoudre, en cet article, à donner à la critique, comme telle, droit de cité dans le développement dogmatique et théologique de la révélation touchant Jésus-Christ. Les progrès accessoires réalisés par et à l'occasion de la critique rationaliste ne sont pas un motif suffisant pour accueillir les théologiens libéraux dans la longue théorie de ceux qui, au cours des siècles, ont tenté de mieux connaître la personnalité divine et humaine du Christ. L'érudition toute humaine — qu'il faut d'ailleurs reconnaître et dont nous devons tirer parti — n'est qu'un accessoire en regard des principes surnaturels et des « lieux théologiques » dont use le croyant pour atteindre l'objet de sa foi. D'une utilité incontestable lorsqu'elle est mise au service de la vérité révélée, cette érudition, en tant qu'elle ignore ou combat systématiquement le surnaturel qui est l'essence même du dogme, doit être reléguée hors du sanctuaire de la vraie théologie. »

On ne pouvait mieux tracer la ligne de démarcation entre la théologie, science surnaturelle, et la critique rationaliste qui n'a de théologie que le nom. Nous ne pouvions, d'autre part, terminer cette recension sur un texte plus approprié, qui résumât d'une façon plus fidèle l'esprit de tout cet article : c'est une œuvre purement théologique que M. Michel a voulu faire ; l'exemple en est trop rare, et il est ici trop heureusement appliqué, pour que nos lecteurs se plaignent de la place que nous lui avons réservée.

2. Soit à propos de l'Epître aux Hébreux (col. 1238), soit en étudiant les relations du Christ à son Père (col. 1335 sq.), M. Michel expose les fondements scripturaires et les conclusions de la théologie du sacerdoce éternel de Jésus-Christ. Le sujet ne pouvait être qu'incomplètement abordé, puisque le sacrifice, auquel est ordonné le sacerdoce de Jésus, fera, dans le *Dictionnaire,* l'objet d'une étude ultérieure. Néanmoins, nous avons été heureux d'y trouver signalés, sur l'exercice éternel du sacerdoce de Jésus-Christ, deux ouvrages déjà connus de nos lecteurs, et dont l'un, réédité l'an dernier pour la deuxième fois, doit trouver place dans cette recension. Nous voulons parler du beau livre de M. J. Grimal, S. M. : *Le Sacerdoce et le Sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ* [1].

Nous n'en reprendrons pas l'analyse détaillée, déjà connue de nos lecteurs. On sait qu'il contient quatre parties : 1° *La préparation :* « Jésus-Christ, prêtre et victime, est figuré, présagé par le Sacerdoce et le Sacrifice antiques ; » — 2° *La réalisation :* « Jésus-Christ, constitué le prêtre par excellence par l'incarnation elle-même, offre, sur l'autel de la Croix, le sacrifice infini ; » — 3° *La consommation céleste :* « Jésus entre au ciel, comme le vrai pontife du vrai Saint des Saints, pour y consommer le sacrifice unique de la Croix, par son oblation éternelle en Hostie ; soit pour nous introduire avec Lui, par la vertu de sa mort, en possession des biens du Testament Nouveau, soit surtout pour glorifier Dieu en Lui offrant à jamais les adorations de son humanité sainte et celles des Bienheureux, son corps mystique, en cet état glorieux qui se rattache essentiellement au Sacrifice de la Croix, comme la confirmation et la conséquence de son efficacité ; » — 4° *Le prolongement eucharistique :* « Jésus, souverain prêtre, renouvelle jusqu'à la fin des temps, dans l'Eucharistie, l'oblation de la Croix pour donner à son Eglise le sacrifice parfait où elle s'offrira par Lui et avec Lui ; et pour faire communier les chrétiens à l'hostie qui les conduit à la consommation du Ciel, en les incorporant à la mort du Calvaire. »

La troisième partie nous intéresse plus particulièrement, en raison d'une controverse postérieure à la deuxième édition. Il va sans dire qu'en vertu de l'union hypostatique, Jésus-Christ a été appelé et consacré par Dieu prêtre pour l'éternité, c'est-à-dire pour une durée sans fin. Mais le sacerdoce du Christ peut encore être dit éternel, en ce sens que les effets de ce sacerdoce se manifesteront dans l'éternité. Toutefois, puisque le Christ, une fois pour toutes, a rempli la fonction principale de son sacerdoce, l'offrande de lui-même et son immolation sur la Croix, on peut se demander comment il faut comprendre le sacrifice continué de Jésus glorifié à la droite de son Père ?

Aucun catholique ne souscrira à la thèse des sociniens. D'après eux, le Christ n'aurait offert son sacrifice qu'au ciel, après l'Ascension ; admis en la présence de son Père, il lui aurait, alors seulement, offert sa mort. Cette offrande, faite au ciel, serait le vrai sacrifice ; la mort subie en croix n'aurait été qu'une condition préalablement requise. La fausseté de cette thèse est démontrée par la réalité même du sacrifice offert sur la croix par Jésus.

Certains auteurs catholiques, tout en professant la réalité et la perfection du sacrifice de la Croix, admettent, pour expliquer le sacrifice et le sacerdoce célestes de Jésus crucifié, un nouveau sacri-

[1] 3e éd., in-12 de VIII-394 p., 10 fr. ; Paris, Beauchesne, 1923.

fice du Christ dans le ciel : la présentation faite par Jésus à son Père de ses œuvres et de sa mort. Ce sacrifice consisterait essentiellement dans un acte d'obéissance continuant devant Dieu, jusqu'au jugement dernier, celui par lequel le Christ a offert sa vie pour les hommes au Calvaire. Cette opinion a été émise principalement par Thalhofer [1]. Sans aller jusqu'à parler d'un *nouveau* sacrifice, certains auteurs mystiques du XVII[e] siècle, le P. de Condren, M. Olier, Thomassin lui-même, et de nos jours M. Lepin, ont vu l'achèvement du sacrifice de Jésus-Christ dans la communion éternelle du Christ au Père, et parlent constamment de « sacrifice céleste, » d' « immolation du ciel. » M. Grimal, citant dans sa nouvelle édition le P. de la Taille, précise sur ce point les limites imposées par la saine théologie :

« Les textes (de l'Epître aux Hébreux) nous décrivent l'entrée et la présence de Jésus au ciel comme sacerdotalement actives, comme un « office, une fête célébrée éternellement pour nous à la droite du Père. » (Bossuet, *Méditations sur l'Evangile*, dernière semaine, 52[e] jour).

« N'allons pas croire cependant que ce ministère actif entraîne l'existence d'un sacrifice proprement dit, complet en lui-même et d'un genre à part. On peut parler de l'hostie et du sacrifice du ciel ; et, nous le verrons, les Pères ne s'en font pas faute. Mais le sens de ces expressions doit être déterminé avec une précision rigoureusement théologique. Le R. P. M. de la Taille, par exemple, dans son traité tout récent sur l'Eucharistie, *Mysterium Fidei*, nous parle d'un sacrifice céleste, mais il ajoute en note que le mot doit s'entendre au sens passif « *pro re sacrificata* » et non au sens actif « *pro actione sacrificia* [2]. » Le même auteur nous parle aussi du ministère sacerdotal de Jésus s'offrant lui-même comme l'hostie céleste, mais il explique immédiatement que cette offrande consiste simplement en ce que le Christ apparaît devant son Père comme ayant été immolé autrefois et comme orné éternellement de cette propriété victimale, qui est pour Dieu une louange et une prière pour nous [3].

« Après avoir exposé le concept théologique et traditionnel du sacrifice et de l'hostie célestes, le P. de la Taille en vient aux théories de ceux qui voudraient admettre au ciel un sacrifice proprement dit, actif, bien supérieur à celui de la croix, par exemple Thalhofer, Condren, Olier, Lepin et Thomassin lui-même. Au premier, il reproche de changer la notion reçue, à la fois théologique et historique, du sacrifice, et d'en faire un acte d'obéissance ou d'adoration intérieure manifesté extérieurement d'une manière quelconque. Aux autres, il reproche en général de perdre de vue l'unité et l'efficacité du sacrifice infini de la croix et de supposer la possibilité d'une sorte d'immolation ou d'anéantissement qui ne serait pas incompatible avec la gloire céleste du Christ ressuscité et assis à la droite du Père. »

Jusqu'ici M. Grimal est d'accord avec le P. de la Taille. Mais quand il s'agit de définir en quoi exactement consiste la consommation céleste du sacrifice de la croix et la fonction sacerdotale du Christ dans le ciel, une nuance assez sensible sépare les deux auteurs. M. Grimal semble réduire cette fonction à un rôle d'adorateur, unissant nos adorations aux siennes [1]. Le P. de la Taille [2] a vivement critiqué ce qui lui semble une minimisation du sacrifice céleste de Jésus. Dans une note (p. 191) de la nouvelle édition de son ouvrage, M. Grimal se défend d'avoir mérité ce reproche :

« Peut-être, écrit-il, pour mieux nous garder des exagérations de l'école de Condren, avons-nous trop évité d'employer l'expression « sacrifice céleste. » Mais certainement, autant que le R. Père, nous admettons que Jésus offre son humanité glorifiée par la croix comme une hostie ornée à jamais des insignes de l'immolation qui a triomphé du péché et de la mort... Et plusieurs fois, souvent même, nous avons insisté sur l'offrande éternelle de cette hostie.

« Nous avouons cependant que, pour être plus concret, plus pratique, nous avons essayé d'atteindre la forme réelle, vitale de cette offrande du ciel, à laquelle nous serons un jour incorporés, et naturellement cela nous a menés à l'idée des adorations de l'Humanité sainte et des Bienheureux. »

La thèse soutenue par l'auteur de *Mysterium fidei* est que le « sacrifice céleste » de Jésus-Christ est la continuation *virtuelle* de l'offrande de la croix ; l'offrande temporelle une fois accomplie au Calvaire *demeure valable* pour l'éternité, car l'offrande et l'acceptation ont été faites irrévocablement.

Cette thèse a trouvé un contradicteur en la personne de M. d'Alès [3]. A vrai dire, la contradiction ne vise pas expressément la thèse du sacrifice céleste, entendu au sens passif, comme le veut le P. de la Taille, mais la thèse générale du sacrifice de la messe, telle que l'a définie l'éminent auteur, envisagée dans son rapport avec le sacrifice céleste. Nous n'avons pas à revenir sur la thèse générale de *Mysterium fidei*, mais il est nécessaire d'indiquer d'un mot à nos lecteurs le point spécial de la controverse que les *Recherches* ont accueillie l'an dernier. Voici comment s'exprime le P. de la Taille :

« Quiconque parle d'offrir dans la messe la mort du Christ (à quoi nous invite d'ailleurs toute la Tradition) fera bien de ne pas négliger, ni laisser dans l'ombre, et pour ainsi dire sans emploi, cet autre élément, cet élément complémentaire, que la Tradition nous offre aussi..., le terme final et glorieux dans lequel seul survit, immortalisée et sublimée, la qualité d'offrande et de don sacré, jadis revêtue par le Christ, et portée par lui au travers de sa passion jusque sur la pierre du tombeau, pour y recevoir d'en haut le sceau et le paraphe de la ratification divine. C'est à cette condition seule que nous intégrons dans notre rite liturgique l'essence d'un véritable et actuel sacrifice : c'est, à savoir, sous forme d'immolation symbolique, l'oblation d'une victime véritablement telle, l'éternelle victime de l'unique sacrifice offert par notre Rédempteur. Nous offrons la mort du Christ, et nous l'offrons réellement, en ce sens que ce que nous offrons est le théothyte éternel de cette mort par laquelle Jésus-Christ se dévoua à Dieu. Si nous offrons sur terre un sacrifice, c'est parce qu'il y a un sacrifice céleste, le sacrifice que Jésus-Christ porta au sommet des cieux en ressuscitant de la croix. Il y est et il y reste : le

[1] *Das Opfer des Alten und Neuen Bundes*,... Ratisbonne, 1870, p. 201 sq.

[2] M. de la Taille, *op. cit.*, p. 142, note 5. — Sur l'ouvrage du P. de la Taille, voir *Ami* 1923, p. 65 et suiv.

[3] M. de la Taille, *op. cit.*, p. 132.

[1] Sur le double aspect *temporel* et *éternel* de la consommation céleste du sacrifice de la croix, d'après M. Grimal (ch. 2 et 3), voir l'art. de M. Michel, *Jésus-Christ*, col. 1341-1342.

[2] *Op. cit.*, p. 175-180.

[3] M. de la Taille et A. d'Alès, *Le sacrifice céleste et l'ange du sacrifice*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1923, p. 218-242. Cf. *ibid.*, 1922, p. 362-370.

même qui pendit pour notre salut, après avoir été dédié dans le rite du pain et de la coupe, qui continue de le dédier jusqu'au dernier des jours. » *(Recherches,* p. 235-236).

Et voici maintenant la position adoptée par M. d'Alès :

« L'auteur de *Mysterium Fidei* prouve péremptoirement ce que je n'ai pas songé un instant à contester : la permanence du Christ au ciel en état de victime. C'est ce qu'il appelle le sacrifice passif. Cette permanence autorise à parler de victime céleste... — Mais « victime céleste » n'emporte pas « sacrifice céleste » au sens actif du mot. Je m'attache à une considération fort simple... Où s'offre le sacrifice eucharistique ? Au ciel ou sur terre, à l'autel ? Je crois que c'est à l'autel... Sans doute, le « sacrifice passif » persévère au ciel. Mais ce sacrifice passif n'est point le sacrifice eucharistique, accompli sur terre par le ministère d'un prêtre humain, à ce délégué. Supposons que, par impossible, le sacrifice eucharistique vienne à cesser sur terre, le Christ n'en demeurerait pas moins au ciel, prolongeant son sacrifice passif, comme il le prolongera pendant toute l'éternité, après la consommation du dernier sacrifice eucharistique... Je ne dirai donc pas : « Si nous offrons sur terre un sacrifice, c'est parce qu'il y a un sacrifice céleste ; » mais plutôt : « c'est d'abord parce qu'il y eut à la croix un sacrifice, dont la victime est mise en nos mains. » *(Ibid.,* p. 241-242).

C'est ce prolongement eucharistique du sacrifice de la croix que M. Grimal étudie dans la quatrième partie de son beau livre. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin.

3. Il nous faut, en effet, signaler auparavant quelques récentes études sur la *Rédemption* et le *Rédempteur*. En premier lieu, voici le bel article de M. d'Alès dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*[1]. Avec une netteté parfaite, l'auteur expose l'objet et la division de son travail :

« La Rédemption chrétienne est donc la restauration de l'humanité dans sa condition primitive, ruinée par le péché d'Adam ; restauration qui lui rouvre l'accès des biens surnaturels et la voie du salut. Cette notion traditionnelle implique plusieurs données théologiques susceptibles d'être méconnues ou faussées. Aussi l'idée de la Rédemption a-t-elle, depuis l'origine du christianisme, donné prise, soit à des déformations plus ou moins graves, soit à des tentatives de confiscation. Exposer le concept authentique de la Rédemption chrétienne, signaler les altérations qu'il a subies, doit être l'objet du présent article. De cette exposition même ressortira une apologie de la Rédemption, telle que l'Eglise l'a, de tout temps, comprise. Voici la marche du développement : I. Préparation juive ; II. Donnée chrétienne ; III. Elaboration rationnelle ; la satisfaction vicaire ; IV. Déformations diverses ; V. Conclusion. » (Col. 541).

La donnée chrétienne est très solidement établie, grâce à une étude, brève, mais substantielle et approfondie, des textes des Evangiles et des Epîtres (surtout pauliniennes) se rapportant au dessein rédempteur de Jésus et à la Rédemption. Mais la troisième partie nous intéresse ici surtout, parce qu'elle est, à proprement parler, d'ordre théologique. Après une introduction sur le développement historique de la notion de Rédemption dans l'Eglise (et dans laquelle S. Anselme apparaît comme le théoricien de la Rédemption), l'auteur expose le concept de satisfaction vicaire, concept auquel a finalement abouti l'évolution de la pensée théologique. En quelques pages fortes et concises, M. d'Alès résume la doctrine catholique universellement admise, et, comme il l'indique au début de son article, de cette exposition ressort l'apologie de la Rédemption. La Rédemption est un mystère, mystère de justice et de douleur, mais aussi et surtout mystère d'amour :

« Sous peine de fausser totalement la perspective du mystère, on doit maintenir à l'arrière-plan le châtiment du péché.

« Reste une justice meilleure, cette forme de justice distributive qui veut se répandre en bienfaits et en pardons, justice qui, loin de s'opposer à l'amour, va au-devant de l'amour même et s'attache moins à venger les droits de Dieu qu'à lui gagner les cœurs à force d'avances miséricordieuses et de tendre délicatesse. C'est cette justice qui décrète l'Incarnation du Fils de Dieu et l'œuvre de la Rédemption ; c'est cette justice qui suggère au Verbe incarné de rendre à Dieu un hommage dont le prix surpasse infiniment tous ceux que Dieu pouvait attendre des hommes et que le péché à détournés de lui. C'est cette justice qui désire s'implanter dans le cœur des hommes pour en faire d'autres fils de Dieu. La notion de cette justice appartient à l'Ancien Testament ; nous l'avons retrouvée en S. Paul, transfigurée par la loi d'amour, jusqu'à rejoindre l'esprit de famille surnaturelle. C'est au regard de cette justice qu'on peut parler d'une satisfaction réellement digne de Dieu, satisfaction qui manifeste toute la piété filiale de Jésus et lui rend de véritables frères. La théorie de la satisfaction rédemptrice ne s'achève que dans cette perspective. » (Col. 558-559).

Et « l'œuvre personnelle du Christ n'est pas le dernier mot de la Rédemption. » Car chacun de nous doit répondre aux avances qui lui sont faites. Jésus attend de nous « une réciprocité d'amour, condition nécessaire pour avoir part à l'adoption divine. » L'oubli de cette coopération nécessaire a causé un abîme entre le mystère du Christ et la doctrine protestante du salut.

Le fondement de l'économie divine qui impute à l'humanité l'œuvre personnelle du Christ, n'est autre que la double solidarité du genre humain dans la chute et dans le relèvement avec les deux Adam.

« Comme Adam, chef naturel de l'humanité, a troublé l'ordre divin et dissipé le patrimoine surnaturel de la race, le Christ, constitué par un dessein miséricordieux chef de l'humanité nouvelle, restaure en sa personne l'ordre troublé, puis admet l'homme au partage de l'héritage céleste par lui reconquis. L'unité du Christ mystique, autrement dite la communion des saints, est pour les fidèles régénérés le fondement prochain d'une participation actuelle aux biens de la grâce et du salut. Unité fondée en Dieu : l'Esprit divin est l'âme du Christ mystique. Unité réalisée par les relations fraternelles qui unissent au Christ et entre eux les membres de la famille chrétienne. Unité incomparablement plus profonde, plus riche et plus haute que l'unité de la race humaine dans le premier Adam ; car elle a pour principe, non plus la nature qu'Adam avait reçue intègre des mains de Dieu, mais la grâce, dont le Christ porte en lui-même la plénitude infinie. Ne fût-ce que pour cette raison, la théologie s'abstiendra de demander à la doctrine du péché originel un cadre pour exposer la doctrine de la Rédemption : le cadre éclaterait nécessairement. D'autant que, selon S. Paul,

[1] *Rédemption,* fasc. XX, col. 541-582.

ubi abundavit delictum, superabundavit gratia. (Rom., v, 20). »

Les théories fausses de la Rédemption n'ont pas tenu compte — et c'est là le principe de leur erreur — de la complexité des éléments qui entrent dans la notion de « satisfaction vicaire. » Nous voudrions, ici encore, citer presque entièrement la conclusion de M. d'Alès :

« Cette notion [de Rédemption] est complexe. Elle réunit dans son unité l'élément objectif : — réparation due à la majesté divine, — et l'élément subjectif : — appropriation à chaque fidèle de la justice, méritée pour tous par le Christ rédempteur.

« On a vu que l'ancienne orthodoxie protestante appuya exclusivement sur l'élément objectif de la Rédemption. La forme juridique donnée par la tradition à l'exposition de ce dogme est fondée sur l'ordre essentiel des choses. Elle est indépendante de la théorie primitive des droits du démon, simple excroissance imputable à certains Pères. Indépendante aussi du conflit imaginé parfois entre les attributs divins, dramaturgie grossière et naïve qui trouve son excuse dans la difficulté d'analyser en concepts humains l'œuvre divine. L'œuvre divine est trop complexe pour se laisser enfermer dans une formule simple. L'idée de satisfaction vicaire offre un cadre très propre à en grouper les aspects essentiels. L'aspect de miséricorde et de grâce est au premier plan. La doctrine catholique repousse l'idée d'un Dieu cruel et sanguinaire qui se repaîtrait de vengeance et de supplices. Elle écarte également l'idée d'un Dieu débonnaire qui, après avoir pourvu le genre humain d'une rançon surabondante, se désintéresserait de la conduite des individus.

« L'élément subjectif de la Rédemption présente lui-même de multiples aspects. Aspect exemplaire : c'est l'attitude sainte du Christ humilié pour nous et obéissant jusqu'à la mort. Aspect sacramentel : c'est la communication de la vie divine par les sacrements de l'Eglise. Aspect personnel : c'est l'effort spirituel de chaque fidèle, aidé de la grâce, pour faire siens les fruits de la Rédemption du Christ. » (Col. 581-582).

« Mystère d'amour, » voilà donc le dernier mot de la Rédemption ! Cette vérité, féconde et profonde, a été reprise par M. L. Richard en deux articles publiés par les *Recherches de Science religieuse* [1]. Laissons l'auteur exposer lui-même sa synthèse :

« La théologie catholique s'attache surtout à l'idée de satisfaction ou de réparation morale offerte à Dieu, et ramène à cette doctrine les idées traditionnelles de sacrifice, de rachat, d'acquittement de dette, d'expiation. L'obéissance et l'amour sont l'élément formel de cette réparation, la souffrance et la mort en sont comme l'élément matériel. C'est en se faisant obéissant jusqu'à la mort de la Croix que le Christ satisfait pour les péchés des hommes et mérite notre justification ; l'union hypostatique donne une valeur infinie à sa satisfaction. La justice de Dieu que le Christ satisfait, ce n'est pas une justice qui punit, mais la justice selon laquelle Dieu veut et réalise sa gloire dans la création. Cette présentation de la doctrine de la satisfaction est assurément irréprochable.

« Cependant la doctrine de la satisfaction exprime-t-elle bien tout le mystère de la Rédemption ? Quand on le pense, comme les théologiens qui s'inspirent surtout du *Cur Deus homo* de saint Anselme, et quand on considère l'Incarnation surtout comme la condition nécessaire pour que la satisfaction soit adéquate et parfaite, on ne saurait échapper à cette conclusion que l'Incarnation a été décrétée par Dieu, pour concilier les exigences de sa bonté et de sa justice... Sans doute, on a corrigé Anselme en substituant au lien rigide de la nécessité le lien plus souple de la convenance. On respecte ainsi la liberté divine, si fortement enseignée par la tradition. Il demeure que l'office essentiel du Verbe incarné est de concilier les attributs divins de bonté et de justice. Jésus-Christ vient satisfaire la justice ou la sainteté divine, pour que la miséricorde s'exerce sans leur porter atteinte. Si l'on répond que l'Incarnation n'en est pas moins une initiative de l'amour divin, il reste que cette initiative d'amour est provoquée par une exigence relative de justice. Ainsi ce n'est pas l'amour, c'est la justice qu'on place au sommet de la synthèse du dogme chrétien. Or, cela est-il conforme à l'Evangile ? Les écrits inspirés ne nous présentent-ils pas le Christ comme la suprême manifestation de l'Amour du Père en son Fils ? Ne faut-il pas dépasser cette apparente opposition de la justice et de l'amour, la dépasser en montrant que la Rédemption, conforme sans doute à la justice de Dieu « qui constitue l'ordre des choses selon la raison de sa sagesse » (S. Thomas, *Sum. Theol.*, Ia, q. 21, a. 2), est essentiellement un mystère d'amour ? » (P. 194-196).

Ce n'est pas que l'auteur ait, sur le motif de l'Incarnation, une opinion différente de celle de S. Thomas. Non. Il laisse, sur ce point, la voie largement ouverte aux opinions divergentes, et ne suppose aucune thèse comme acquise. Il accepte pleinement la doctrine de « la satisfaction vicaire, » laquelle s'impose à tout catholique. Il conteste simplement que cette doctrine exprime *toute* la doctrine de la Rédemption. L'Incarnation étant d'après l'Ecriture elle-même le principe du salut, « il y a lieu de mettre dans un vif relief le caractère objectif de la Rédemption... en encadrant la doctrine de la satisfaction dans la doctrine plus large de l'Incarnation, principe de la grâce. » (P. 196). L'auteur indique ensuite « les idées essentielles d'une synthèse doctrinale » :

« Ces idées nous sont fournies par les décisions de l'Eglise qui ont trait à la Rédemption : tout d'abord le texte même du Symbole [1], puis l'exposé du concile de Trente sur les causes de la justification [2].

« Dans une première partie, on considérera donc d'abord tout le sens qu'il faut reconnaître à cette affirmation que le Christ *s'est incarné pour nous et pour notre salut*. Puis, on verra que, selon le plan divin du salut, le Verbe incarné *a dû mériter notre justification*... En même temps qu'il a mérité, le Christ *a satisfait pour nous*. Il a mérité et satisfait spécialement *par sa passion et sa mort sur la croix, à cause de sa très grande charité.*

« Dans une deuxième partie, on considérera les idées d'expiation, de sacrifice, de rachat, en montrant qu'elles sont recouvertes par la doctrine de la Rédemption précédemment exposée. » (P. 196-197).

Cette synthèse est, on le voit, d'inspiration thomiste. Les deux articles de M. Richard sont un nouveau et très heureux commentaire de la doctrine de S. Thomas touchant la « grâce capitale » dans le Christ (*Sum. theol.*, IIIa, q. 8, a. 1).

4. Les 26 premières questions de la 3e partie de

[1] L. Richard, *La Rédemption, mystère d'amour : Recherches* mai-août 1923, p. 193-217 ; octobre 1923, p. 397-418.

[1] Credo in unum Dominum nostrum Jesum Christum qui propter nos et propter nostram salutem... incarnatus est.

[2] Hujus justificationis causæ sunt : finalis quidem : gloria Dei et Christi ac vita æterna ; efficiens vero misericors Deus... ; meritoria autem : dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici propter nimiam charitatem qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit. (Denzinger-Bannwart, n. 799).

la *Somme* contiennent l'exposé de la théologie catholique sur la personne du Rédempteur, N.-S. Jésus-Christ. Aussi le R. P. Pègues donne-t-il au xve volume de son *Commentaire littéral* le sous-titre : *Le Rédempteur,* marquant par là qu'il s'agit, non de l'œuvre de la rédemption, mais de la personne même du Sauveur des hommes [1].

Ce nouveau volume du docte *Commentaire* est donc consacré aux questions concernant l'Incarnation, la personne du Verbe incarné, les perfections et imperfections de son humanité, ses relations avec le Père et les hommes. C'est la matière du *De Verbo incarnato*, moins la sotériologie. — Ce volume est digne de ses aînés. L'exposé est toujours clair et méthodique. L'auteur suit l'ordre même des questions, des articles, des objections et réponses de S. Thomas. La monotonie qui en pourrait résulter est heureusement coupée, çà et là, par d'heureuses réflexions, à l'aide desquelles l'auteur éclaire la pensée de l'angélique Docteur, par des rapprochements suggestifs avec la doctrine des autres œuvres de S. Thomas ou encore avec les doctrines théologiques postérieures. Avouons toutefois que ce dernier genre de divertissement est assez rare, trop rare même à notre gré.

On sait, par exemple, que les questions controversées de la théologie de l'union hypostatique n'ont pas toujours reçu, de la part des disciples de S. Thomas, des solutions identiques. Faut-il féliciter le R. P. de s'être confiné, au cours de son *Commentaire,* dans de prudentes limites, qui permettront aux partisans des solutions divergentes de pouvoir se réclamer de son texte? Une page consacrée à l'*ad tertium* de la q. 18, a. 4, sur la liberté du Christ en face du précepte du Père, n'épuise pas le sujet, même si l'on veut n'utiliser que les éléments fournis par S. Thomas.

Mais peut-être le R. P. a-t-il eu raison de garder à son œuvre le caractère de commentaire strictement littéral. Faire dire à S. Thomas tout ce qu'il a dit en réalité, mais ne lui point attribuer ce qu'il n'a jamais explicitement enseigné, n'est-ce pas l'élémentaire sagesse pour le commentateur de la lettre ?

III

Les ouvrages abondent sur la T. S. Vierge ; nous n'en avons voulu retenir ici que deux, plus théologiques et d'une doctrine plus approfondie, pour les signaler plus spécialement à nos lecteurs.

1. Il faut tout d'abord insister, dans le livre de M. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. Jésus-Christ,* sur le ch. III de la 2e partie : *Virgo sacerdos*. Ce chapitre, « achevé au gré de la dévotion filiale » de l'auteur, est un court, mais substantiel résumé des vérités catholiques touchant la coopération de Marie à l'œuvre de son divin Fils dans la sanctification des âmes. Peu importe que l'expression *Virgo sacerdos* soit discutée [2] comme exprimant imparfaitement les relations mystérieuses de Marie avec le divin Sacerdoce de Jésus. Mais elle devient de plus en plus populaire. Pie X l'a sanctionnée, pour ainsi dire, dans une belle prière par lui approuvée et enrichie d'indulgences. Et de plus, tout le monde s'accorde sur le fait doctrinal que l'on veut signifier par elle :

« Ce qui importe, écrit M. Grimal, c'est cette réalité très haute et très belle que l'étude du sacerdoce nous amène à découvrir dans la mission de Marie. Ce qui importe à notre piété, à notre foi, à notre théologie, c'est de voir — comment l'Incarnation fait de Marie la coopératrice de la Sainte Trinité dans la constitution du sacerdoce éternel, la mère de Jésus-Prêtre, la mère ou la source de notre sacerdoce ; — comment au Temple et au Calvaire, elle nous apparaît intentionnellement associée à la première oblation officielle et au sacrifice final de notre Pontife ; — comment, dans ces trois mystères, Incarnation, Présentation, Compassion, elle est le modèle de notre sacrifice. » (P. 112).

2. Je voudrais insister également sur un recueil publié par le P. Hedde, O. P., et que l'*Ami* a déjà annoncé à ses lecteurs. Ces conférences sur *Marie Immaculée, rempart de la foi chrétienne* [1], appartiennent d'une manière très spéciale à la théologie dogmatique. Par la précision et la solidité de leur doctrine, elles méritent de prendre place à côté des meilleurs traités théologiques.

L'originalité de ces conférences consiste en ce que l'auteur a « voulu montrer le rôle très spécial de Marie dans la défense de nos saints dogmes. » Il l'a fait d'une façon neuve et suggestive, en rappelant comment la foi aux diverses prérogatives de la Sainte Vierge et son culte lui-même ont été en toute vérité le rempart providentiel de la foi catholique tout entière aux époques de crise. Le titre des conférences suffit à indiquer le sens de la démonstration : 1° La maternité humaine de Marie et le docétisme ; — 2° La virginité de Marie et l'adoptianisme ; — 3° Marie Mère de Dieu et le nestorianisme ; — 4° Le saint Rosaire contre les Albigeois et contre l'Islam ; — 5° Le calvinisme et le culte de la Sainte Vierge ; — 6° La dévotion à Marie et le jansénisme ; — 7° Les miracles de Marie et le naturalisme ; — 8° Le dogme de l'Immaculée Conception et l'infaillibilité pontificale ; — 9° L'Immaculée Conception et l'évolution des dogmes.

La doctrine catholique, dans sa presque intégralité, se trouve ainsi proposée au lecteur à l'occasion de la Marialogie. Et ici, le mot « occasion » ne rend pas notre pensée ; car le lien est si intime qui unit, dans le dogme chrétien, les vérités entre elles que c'est très naturellement et par la force même de leur connexion essentielle, que les grands mystères de notre foi sont inséparables des enseignements relatifs à Marie. Notre-Seigneur ne sera point jaloux si, par une pensée délicate et pieuse, sa Mère nous est présentée comme un centre de cette synthèse.

3. La publication la plus importante et la plus complète sur la Marialogie est la réédition du beau

[1] Th. Pègues, O. P., *Commentaire français littéral de la* Somme théologique, t. xv, *Le Rédempteur,* in-8 de viii-642 p., 30 f. ; Toulouse, Privat, et Paris, Téqui (1924).

[2] Cf. M. de la Taille, *Mysterium Fidei,* p. 649.

[1] Un vol. in-12 de 157 p., 4 f., Paris, Gabalda. Cf. couv. de l'*Ami* du 26 juin dernier, p. 130.

livre de M. L. Garriguet, *La Vierge Marie* [1]. Dans sa préface, l'auteur expose le but qu'il a poursuivi et la façon dont il entend réaliser son dessein : « Il n'y a de véritable et forte dévotion que celle qui plonge ses racines dans le dogme ; les autres sont toutes insuffisantes ou défectueuses. Plus une âme est instruite sur les choses de la foi, plus facilement et plus réellement elle est pieuse. On aimera, par conséquent, d'autant plus la Sainte Vierge et on la servira d'autant mieux qu'on la connaîtra davantage. C'est à la faire connaître que seront consacrées toutes les pages de ce volume. Celui qui l'a composé ne s'est proposé d'écrire ni un livre de haute érudition, ni une étude de savante critique ; son ambition a été plus modeste. Il a voulu simplement faire un travail d'exposition, d'une exposition simple, méthodique, claire, à la portée même de ceux qui sont peu familiarisés avec les choses de la théologie. » (P. 2). Ce programme a été rempli à la letire.

Des trois parties dont se compose l'ouvrage, la première, très courte, est plutôt une sorte d'introduction : *Marie dans la pensée de Dieu et l'attente des peuples*. Il s'agit de la prédestination de la Sainte Vierge comme Mère de Dieu et des conséquences glorieuses de cette prédestination ; il s'agit aussi des prophéties relatives à Marie, et des figures de la Vierge dans l'Ancien Testament.

Le 2e partie : *Marie sur terre,* est la plus importante. A dire vrai, c'est le résumé et la vulgarisation de toute la théologie mariale. Reprenant l'idée-mère du grand ouvrage du P. Terrien [2], M. Garriguet montre que le fondement de tous les privilèges et de toutes les grandeurs de Marie est dans sa divine maternité. De là, en effet, le soin extrême mis par Dieu à former Marie ; de là, la merveilleuse préservation dont il l'a entourée : préservation du péché originel, préservation de tout péché actuel, préservation même de toute concupiscence et, enfin, préservation de l'erreur. L'auteur s'était proposé, suivant la recommandation de S. Alphonse de Liguori, de se ranger, dans les questions controversées, à la thèse la plus favorable à l'honneur et à la gloire de Marie. C'est ainsi qu'il fait dater l'impeccabilité de Marie, non de l'Incarnation, mais dès l'instant de sa conception ; c'est ainsi qu'il proclame la Vierge exempte de toute erreur proprement dite, sur quelque objet que ce soit. La même préoccupation pieuse se retrouve dans l'exposé des trésors dont Dieu enrichit l'âme de Marie : grâce sanctifiante, vertus et dons qui en découlent ; secours de la grâce actuelle dans sa volonté ; lumières répandues dans son intelligence ; faveurs extraordinaires des grâces gratuitement données. Avec S. Bernardin de Sienne, l'auteur accorde à Marie, dès l'instant de sa conception, une science infuse des choses surnaturelles qui lui fit pousser « la contemplation de Dieu et la pratique de la charité bien au delà de tout ce qui avait été atteint avant elle. » Mais, avec Suarez, il reconnaît dans cette haute science des choses de Dieu « des illuminations successives dont on ne saurait ni préciser le nombre, ni fixer les époques » (p. 189-190). Avec Suarez aussi, il incline à penser qu'après l'Ascension Marie, qui avait certainement reçu le don de prophétie et le don des miracles, « très probablement fit des miracles et rendit la santé à de nombreux malades » (p. 204) ; il lui accorde même le don des langues.

A ces grâces abondamment reçues, Marie correspondit admirablement. Sa foi, son espérance, sa charité pour Dieu et pour les hommes attestèrent ses progrès incessants dans la sainteté. Elle fut vierge, comme le proclame l'Eglise, avant, pendant, après l'enfantement : sa virginité avait été consacrée par le vœu. Enfin, toutes les autres vertus, à l'exception de la vertu de pénitence, achèvent l'auréole de la Mère de Dieu. L'accroissement continuel de la vie surnaturelle dans l'âme de Marie réalise, à chaque instant de son existence, cette plénitude relative de la grâce que l'ange salua à l'Annonciation. « Sans aller jusqu'à soutenir, avec S. Bernardin de Sienne, que « la Sainte Vierge a acquis plus de mérite par un seul de ses actes que n'en ont acquis toutes les autres créatures — anges ou hommes réunis — par toutes leurs pensées, toutes leurs paroles et toutes leurs actions, » on peut bien affirmer, sans crainte d'encourir le reproche d'exagération, qu'aucun autre trésor ne saurait être mis en ligne avec ses trésors et qu'en matière de mérite, comme en matière de grâce, elle s'est élevée jusqu'à des hauteurs où nos regards peuvent à peine la suivre et aux pieds desquelles se tiennent, incapables d'en gravir les pentes, les plus parfaits et les plus saints » (p. 293).

Le consentement donné par Marie à l'Incarnation et à la Rédemption, ses souffrances et ses mérites unis aux souffrances et aux mérites du Christ, ont fait de la Mère de Dieu la corédemptrice du genre humain. La part prise par Marie à notre salut au moment même où Jésus se sacrifiait pour nous a une suite naturelle dans le ciel. Marie, morte et ressuscitée comme Jésus, glorifiée dans un degré que n'atteignent pas les autres élus, jouit près de Dieu d'un crédit pour ainsi dire illimité. Corédemptrice des hommes sur terre, la Sainte Vierge est, au ciel, leur médiatrice puissante, et sa médiation non moins que sa dignité de Mère de Dieu — l'une est la conséquence de l'autre — sont les fondements du culte que nous lui devons. C'est ainsi par un regard pieux et confiant jeté sur *Marie au ciel* que se clôt le beau livre de M. Garriguet, dont nous avons voulu donner un résumé assez complet, pour mieux en faire connaître la doctrine saine, solide et substantielle.

IV

M. l'abbé L. Grimal, prêtre de Saint-Sulpice, ancien professeur de théologie, auteur de *Jésus-Christ étudié et médité,* « consacre les loisirs que

[1] L. Garriguet, ancien supérieur de Grand Séminaire, *La Vierge Marie. Sa prédestination ; sa dignité ; ses privilèges ; son rôle ; ses vertus ; ses mérites ; sa gloire ; son intercession ; son culte,* in-8° de 460 p., 10 f., Paris, Téqui, 1924.

[2] *Marie, Mère de Dieu ; Marie, Mère des Hommes,* 4 vol. in-8°, 32 f., Paris, Lethielleux.

lui laissent ses fonctions d'aumônier à composer quelques livres contenant, bien mûris et améliorés, les meilleurs fruits de ses savants et pieux loisirs. » Ainsi s'exprime M. le chanoine Teissier, censeur de l'ouvrage que nous présentons ici à nos lecteurs : *L'homme, son origine, sa condition présente, sa vie future* [1].

Cet ouvrage, comme *Jésus-Christ étudié et médité*, est édité par la Bonne Presse, dans sa collection d'*Etudes religieuses, philosophiques, politiques et sociales*. Il comporte deux volumes. Le tome Ier est divisé en deux parties : 1° *Origine de l'homme* [et du monde] ; 2° *Condition présente de l'homme ou traité de la grâce*. Le tome II se rapporte exclusivement à *la vie future* de l'homme : c'est le traité *des fins dernières*.

L'auteur suit un ordre méthodique, expose clairement les problèmes, et cherche à les résoudre d'une manière qui satisfasse à la fois l'intelligence et le cœur : « Certains théologiens, écrit-il, ont traité ces questions d'une manière abstraite et accessible seulement aux initiés. D'autre part, des littérateurs catholiques intéressants, exposant ces matières, sont restés superficiels. Les premiers ont parlé à l'esprit, sans avoir soin de s'adapter à la nature, qui est sensible non moins que raisonnable. Les autres, s'adressant à l'imagination ou au cœur, ont un peu négligé de parler à l'intelligence, sans laquelle il n'y a pas de véritable profondeur. L'auteur, tout en s'attachant principalement au caractère scientifique de l'œuvre, a désiré réaliser et grouper les divers avantages et profiter des meilleurs travaux des siècles passés et du temps présent sur ces questions capitales et d'un intérêt pénétrant. » (P. VI).

M. Grimal, nous dit le rapport élogieux de son censeur, a rempli ce plan. Son ouvrage « est un ouvrage de haute valeur scientifique, d'édification profonde et de bonne tenue littéraire. »

« Erudition très vaste et très sûre, » nous dit-on encore, « unie à un grand esprit de logique et à une philosophie très pénétrante.

« L'état de la question est toujours bien posé et accompagné, quand il y a lieu, de données historiques. Pour tous les points de foi, les solutions sont précisées d'après les définitions conciliaires et papales exactement traduites. Ces définitions dogmatiques sont justifiées par des textes de la Sainte Ecriture, littéralement cités et bien expliqués et aussi, quand c'est utile, par des textes patristiques. Toutefois, l'auteur n'a pas jugé nécessaire, dans beaucoup de cas, de donner siècle par siècle de nombreux témoignages... Ce qui est tout à fait caractéristique chez lui, c'est le soin d'expliquer le vrai sens des formules dogmatiques ; c'est aussi celui de donner les raisons intimes, illuminatrices de l'enseignement catholique... C'est l'union de la théologie et de la philosophie. De là un autre mérite appréciable ; c'est le souci de montrer l'accord entre différentes thèses qui semblent opposées, d'harmoniser les divers éléments du traité, d'en faire un tout homogène. Citons comme exemple la conciliation entre la nécessité de la grâce pour observer intégralement les préceptes de la loi naturelle et la gratuité de cette même grâce. Et remarquons encore la conciliation entre la rationalité de l'acte de foi et son caractère surnaturel.

« Dans le traité de la grâce, que de questions controversées entre les théologiens catholiques ! L'auteur les aborde résolument et il le fait avec un sens théologique et une loyauté qu'on ne manquera pas d'admirer...

« Une des principales tendances de l'auteur est d'exalter les miséricordes de Dieu. Sévérité et douceur, pessimisme et optimisme, de ces deux tendances opposées des théologiens, M. Grimal est en général pour la seconde école. Dans les limites de la plus stricte théologie, cela va sans dire, il va aux opinions larges et consolantes... » (P. X).

Volontiers nous désirerions souscrire à ce jugement très bienveillant. Mais à qui voudra regarder de près et juger en théologien toutes les affirmations de M. Grimal, cette bienveillance paraîtra parfois excessive.

Nous relèverons quelques points où, semble-t-il, des réserves s'imposent.

a) En ce qui concerne l'accord de la Bible et de la science, M. Grimal propose, après M. Guibert et Mgr d'Hulst, une théorie « écartant tout débat » : « Dieu, dit-il, n'a fait entrer dans la Révélation biblique aucun enseignement touchant ces choses [les données scientifiques] qui n'intéressent que notre vie en la terre, sans aucun rapport avec notre destinée future !... L'Ecrivain sacré serait censé dire implicitement : « Pour les questions scientifiques, j'expose simplement les opinions de mon temps. Je n'entends pas affirmer que les choses sont *absolument ainsi*, car là il pourrait y avoir erreur ; mais seulement qu'elles sont regardées comme telles par ceux auxquels je m'adresse. Il y a donc là une vérité relative. Ce que j'affirme absolument, c'est la doctrine dogmatique et morale. C'est là la vérité absolue. Mais les données scientifiques ne sont pas l'objet de mon enseignement ; elles n'en sont qu'une enveloppe, d'une valeur seulement relative » (p. 30-31). — L'idée fondamentale de cette explication est, dans la pensée de l'auteur, très certainement orthodoxe : nous l'avons exposée dernièrement à propos de la nouvelle édition des *Origines* de M. Guibert. (Voir *Ami* du 31 juillet 1924, p. 488). Mais les formules dont, après Mgr d'Hulst, se sert M. Grimal, paraissent inacceptables. Elles ne tendent à rien moins qu'à introduire dans l'interprétation des premiers chapitres de la Genèse le système, tolérable en certains cas exceptionnels, déplorable en thèse générale, des citations implicites ; qu'à distinguer dans la Bible deux vérités, l'une absolue, l'autre relative ; qu'à n'accorder — et c'était là, on le sait, l'erreur de Mgr d'Hulst [1] — l'inerrance qu'à la Révélation proprement dite et non à l'inspiration. Au fond, la méprise que nous avons signalée plusieurs fois touchant le concept théologique de la Révélation, est à la source de ces formules répréhensibles. Le principe qu'il faut avant tout sauvegarder, est celui-ci : Dans la Bible, *tout est* INSPIRÉ, donc *tout est* ENSEIGNEMENT DE DIEU, donc *tout est* RÉVÉLÉ, donc *tout est* VRAI. Et ce n'est pas ce principe qu'il faut ébranler, si l'on veut avoir la solution des difficultés.

[1] 2 vol. in-8 de XI-508 et 447 p. ; chaque vol., 6 f. ; Paris, Bonne Presse, 5, rue Bayard.

[1] Voir *Ami* du 21 août 1924, p. 537.

b) Au point de vue de la précision théologique, nous ferons observer certaines équivoques dans la question de l'union substantielle de l'âme et du corps (p. 81 et suiv.).

Parmi les documents conciliaires et pontificaux apportés (p. 84-85) pour démontrer l'union substantielle de l'âme et du corps, l'auteur cite la lettre de Pie IX à l'évêque de Breslau sur les erreurs de Gunther. Le passage cité ne vise pas expressément l'information du corps par l'âme, vérité de foi, mais l'identité de l'âme et du principe vital, vérité théologiquement certaine, qu'on ne peut nier, dit expressément le pape, « sans ERREUR dans la foi. »

c) En étudiant la nature du péché originel (p. 162), M. Grimal rejette avec raison l'opinion d'après laquelle « en vertu de son suprême domaine sur toutes choses » Dieu aurait « enclos en quelque manière nos volontés dans celle d'Adam. » Il la déclare « absurde » et « aujourd'hui universellement délaissée. » Pas si délaissée qu'on veut bien le dire, puisqu'un théologien de la Compagnie de Jésus, le P. J. Muncunill, vient de la reprendre [1].

Cette doctrine rejetée, on s'attendrait à trouver, sous la plume de M. Grimal, une explication du « péché » originel en nous. Dire que le péché originel, en nous, est péché parce que « privation de la grâce sanctifiante, » c'est ne rien expliquer du tout. Car la privation de la grâce sanctifiante pourrait exister avec le simple caractère de peine, de déchéance, n'entraînant aucune faute morale. Or, le péché originel est un vrai péché, qui suppose le volontaire, condition essentielle de la culpabilité. Mais M. Grimal n'a pas un mot pour expliquer comment le péché originel est volontaire en nous : c'est pourtant là le point précis auquel tout le problème se rattache. Et si l'on affirme avec lui (p. 167) que la « cause morale » de la faute originelle en nous, « c'est le péché d'Adam, par suite de la disposition providentielle qui le constituait chef de l'humanité, » alors nous retombons dans les opinions du chef moral, du chef juridique, opinions bien voisines de celle que M. Grimal qualifie à si juste titre d' « absurde » (p. 163).

De plus, M. Grimal propose en ces termes la doctrine de l'essence du péché originel : « L'essence du péché originel consiste dans la privation de la grâce sanctifiante dans la postérité d'Adam, en conséquence de la faute personnelle du premier père du genre humain » (p. 164). Bien entendu, la concupiscence n'est pas péché (p. 165). — Soit; bien qu'une telle doctrine, ainsi formulée, n'aille pas sans quelque difficulté, nous n'avons pas le droit de la critiquer au nom de la règle de foi : elle est pleinement catholique. Mais nous avons le droit de protester, au nom de l'histoire de la théologie, contre l'attribution d'une telle doctrine à S. Anselme, à Alexandre de Halès, à Albert le Grand, et à S. Thomas [1].

d) Voulant prouver la thèse selon laquelle « le monde racheté offre plus de bien qu'il n'y en aurait eu dans le monde non déchu, » l'auteur affirme sans restriction que « seul le péché d'Adam avait le funeste pouvoir de faire perdre à sa postérité les dons de l'état d'innocence; les péchés des autres hommes auraient été personnels et non originels » (p. 173). — Une telle affirmation, loin d'être la conséquence logique de la condamnation de la 52e proposition de Baius, va à l'encontre du sentiment le plus commun et de la doctrine explicite de S. Thomas. Nous n'avons pas à montrer ici comment cette affirmation se rattache à la thèse préconisée par l'auteur peut-être d'une façon trop absolue et sans les nuances nécessaires. Evidemment, aucun théologien, digne de ce nom, n'a soutenu, dans l'état de déchéance, une diminution intrinsèque des facultés naturelles : elles demeurent physiquement ce qu'elles doivent être d'après les exigences de la nature (p. 169) [2]. Mais M. Grimal oublie un peu facilement, à cet endroit du moins, que l'état de nature pure eût apporté à ces facultés des secours dus, d'ordre naturel, et destinés à donner à l'homme la possibilité *morale* d'accomplir son devoir, tout son devoir. L'état de nature déchue comporte des secours plus excellents, d'ordre surnaturel, mais purement gratuits et que Dieu

[1] Il n'est pas trop tard pour signaler l'apparition du 6e volume du Cours de théologie du P. Muncunill, **De Deo creante et de Novissimis**, Barcelone, 1922, in-8 de XVI-711 p. « L'ouvrage, écrit le P. Martin, O. P., dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1923, p. 575-576, constitue un très fort volume, divisé en quatre parties : Du monde en général, des Anges, de l'Homme, des Fins dernières. Il y figure après les thèses essentielles toute une série de questions particulières et secondaires. Nous ne le considérons pas comme un manuel ayant les qualités nécessaires à un livre devant servir de texte à une première étude. Il renferme généralement trop de matières... D'autre part, nous en reconnaissons hautement la valeur comme ouvrage de consultation ou manuel d'études complémentaires, spécialement pour ceux qui pensent que la vérité théologique se trouve ailleurs que dans l'Ecole thomiste traditionnelle. Cependant, à examiner de près, le lecteur se rendra compte peut-être qu'il fait preuve de plus d'assurance et de force d'affirmation que de valeur métaphysique et critique. Ce n'est qu'à cette condition, par exemple, que le R. P. a pu écrire que la théorie du concours simultané laisse sauf le principe de la Souveraineté de Dieu, être premier, cause universelle, cause indépendante et toute-puissante, parce que Dieu, d'après cette théorie, *veut* que la liberté de la créature puisse s'exercer à l'aise; et que ni S. Thomas, ni les grands commentateurs, Capréolus, Ferrariensis, Cajétan, n'ont enseigné la prédétermination physique. Le traité des Anges est particulièrement soigné; c'est la meilleure partie du volume. Les thèses touchant la formation du corps humain sont marquées au coin de la sagesse et de la prudence. La notion de justice originelle présentée comme une collection de plusieurs dons (dont la grâce est évidemment le principal) est insuffisamment établie. Pour expliquer comment le péché originel est volontaire chez tous les hommes issus d'Adam, l'auteur nous offre de considérer la volonté du premier père comme représentant les volontés de tous ses descendants et parle, à ce sujet, de « transfusion de volonté; » il essaie d'appuyer cette explication d'arguments de S. Thomas et de faire harmoniser avec elle l'expression *peccatum naturæ*... La concupiscence ne peut, de l'avis du R. P. M., constituer l'élément matériel, au sens strict, du péché originel. Formellement, le péché originel consiste dans la privation de la grâce sanctifiante, en tant que volontaire dans Adam. Tout cela, c'est, d'après l'auteur, la très pure doctrine de S. Thomas. D'autres questions importantes, comme celle de la raison de la transmission de la faute héréditaire (p. 482) sont trop brièvement expédiées. Dans le traité des *Fins dernières*, tout le chapitre III a pour objet la béatitude. Dans le chapitre où il est parlé de la résurrection de la chair, le R. P. prétend que conclure à l'identité numérique du corps humain du chef de l'identité de l'âme, c'est émettre une opinion téméraire. S. Thomas aurait donc, aux yeux du R. P. M., enseigné une *sententia quæ videtur temeraria!* Nous exprimons le vœu que, dans une prochaine édition, la valeur de cet ouvrage soit rehaussée par des interprétations de S. Thomas plus vraies et quelques corrections qui certainement s'imposent. » — A ce vœu si justifié, l'*Ami* s'associe pleinement.

[1] Voir Kors, *La justice primitive et le péché originel*, p. 23, 67, 94, 147.

[2] Voir *Ami* du 31 janvier 1924, p. 71, note.

n'accorde pas nécessairement *hic et nunc* à l'homme qui peut en avoir besoin. La grâce suffisante, en effet, n'est pas pour tous *proxime sufficiens* immédiatement. Il y a donc, dans l'affirmation de M. Grimal, une tendance non déguisée à un humanisme exagéré. On la retrouve dans la question du « bonheur naturel » accordé aux enfants morts sans baptême : cette solution supposerait que les enfants morts sans baptême atteignent *leur fin* naturelle. M. Grimal le déclare même explicitement en affirmant que l'âme, par le péché originel, est détournée de Dieu dans l'ordre surnaturel, mais non dans l'ordre naturel (p. 169). Affirmation extrêmement sujette à contestation, pour ne pas dire plus [1].

e) On eût aimé plus de nuances dans les appréciations suivantes : « Bien que la doctrine de S. Augustin fût, dans ses grandes lignes, la doctrine même de l'Eglise, elle pouvait sur certains points paraître discutable et exagérée. En exaltant la grâce, le grand docteur ne déprimait-il pas trop la nature ? Ses vues sur la prédestination n'étaient-elles pas trop dures ?... La condamnation des [semi-pélagiens] fut assurément très juste. Mais leur intention d'adoucir certaines théories de S. Augustin n'était pas blâmable. Ce dessein fut repris plus tard par les molinistes, et alors avec orthodoxie et sagesse » (p. 185-187) [2]. — On se demande vraiment si M. Grimal connaît bien la position catholique en face du semi-pélagianisme. « Les semipélagiens, écrit-il (p. 197), fondaient leur théorie sur une raison spécieuse. Si le commencement même de l'œuvre du salut vient de la grâce, disaient-ils, comme d'ailleurs Dieu ne donne pas sa grâce à tous, il s'ensuit que Dieu ne veut pas le salut de tous et qu'il en prédestine quelques-uns à la damnation... — Il ne s'ensuivait pas, réplique M. Grimal (p. 198) que les non-prédestinés à la gloire fussent prédestinés à la damnation. S'ils se damnaient, en ce sens qu'ils méritassent des supplices éternels, ce ne pouvait être que par leurs péchés... Autrement, *ils eussent atteint une fin naturelle, comme les enfants morts sans baptême.* » Comme si, dans l'ordre actuel, un adulte pouvait éviter les péchés actuels tout en demeurant sujet à la tache originelle et surtout atteindre une fin naturelle ! La fin naturelle, très contestable quand il s'agit des enfants et de ceux qui leur peuvent être assimilés, devient ici une extravagance théologique. Et nous songeons involontairement à l'inénarrable brochure anonyme de la collection « Science et Religion » : *Du sort final des païens,* par un professeur de théologie.

f) Une méprise théologique plus accusée encore se rencontre à la page suivante (199) au sujet de la nécessité de la grâce pour la foi initiale. M. Grimal envisage la possibilité d'une foi naturelle, ne requérant le secours d'aucune grâce surnaturelle, puisqu' « elle est simplement la conclusion d'un syllogisme dont les deux prémisses sont connues par la raison naturelle. » Voici ces deux prémisses. Il faut admettre tout ce qui est révélé par Dieu ; or, la doctrine enseignée par l'Eglise est révélée par Dieu. Donc. Quoi qu'il en soit de la possibilité d'une foi naturelle, conclusion d'un syllogisme dont les prémisses seraient connues par la raison naturelle, la foi initiale dont il s'agit dans les décisions anti-semipélagiennes est une foi *salutaire,* qui justifie, qui nous fait adhérer à Dieu *sicut oportet, sicut expedit* [1] ; partant, une foi essentiellement surnaturelle. Ce n'est donc pas, comme l'affirme M. Grimal, parce que « la foi est chose très difficile », c'est parce que la foi salutaire, c'est-à-dire surnaturelle, est physiquement impossible à l'homme sans la grâce, que cette grâce est absolument requise pour l'acte de foi initial. Faut-il, dans le même chapitre, relever la double interprétation du *Facienti quod in se est,* disposition positive par la grâce, disposition négative sans la grâce ? On sait que la disposition prétendue négative est une pure contradiction. Les thomistes ne l'ont jamais admise. Si elle signifie quelque chose, elle devient une concession regrettable au semipélagianisme [2]. Cf. Billot, *De gratia,* thèse XIII.

[1] Même tendance au début du chapitre XX : « Quand bien même Dieu aurait laissé les hommes dans l'état de déchéance résultant du péché d'Adam, il ne les eût pas pourtant privés de sa Providence naturelle, due et convenable à la nature humaine. La postérité d'Adam aurait pu recevoir des secours divins, dont plusieurs auraient été obtenus par la prière, pratiquer la vertu, faire pénitence et obtenir dans l'autre vie, au moins pour l'âme séparée, un certain bonheur : tout cela dans l'ordre naturel » (p. 171). On invoque l'autorité de Suarez, *De gratia,* Proleg., l. IV, c. 9, n. 12. Mais le grand théologien est moins catégorique que M. Grimal. Voici son texte exact : « Licet Deus post prævisum originale peccatum statuisset non redimere homines per Christum, *vel omnino illos non restituere ad felicitatem supernaturalem, neque ad gratiam,* nihilominus *(quantum cogitari potest)* non crearet illos destitutos debita et convenienti providentia naturali, neque hoc esset debitum originali peccato ; sed potius *illos relinqueret in hoc mundo tanquam viatores in ordine ad conservationem et propagationem naturæ,* et ad comparandam in hoc mundo Dei cognitionem et virtutem et consequenter ad obtinendum post mortem, saltem in anima separata, *aliquem statum* naturalem vel felicem *in suo ordine et gradu, vel saltem carentem speciali dolore et pœna sensus,* si nova peccata non committerent. » Les mots soulignés marquent les nuances et les restrictions apportées par Suarez.

[2] Voir également p. 198-199.

[1] Conc. Arausicanum, can. 5, 6, 7 (Denzinger-Bannwart, n. 178-180). — Le canon 5 réprouve même expressément la foi « naturelle. »

[2] Cette concession regrettable a été faite, récemment, par le P. Stufler dans son livre *Divi Thomæ Aquinatis doctrina de Deo operante,* dont nous avons déjà parlé (voir ci-dessus, p. 631) ; et, chose inimaginable, le P. Stufler la place sous le patronage de S. Thomas lui-même. Les recenseurs ont unanimement protesté contre la thèse du professeur d'Insprück et l'attribution qu'il en fait au Docteur angélique. Citons, entre autres, le P. Martin, O. P. *(Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1923, p. 578) : « Dans l'ordre de la grâce, il faut établir, assure le R. P., une distinction entre les actes que pose l'homme déjà justifié et les actes par lesquels un adulte se prépare à la grâce de la justification. Pour ce dernier cas, il distingue préparation prochaine et préparation éloignée. Les actes par lesquels se réalise chez le pécheur cette préparation éloignée sont entitativement naturels et peuvent être appelés surnaturels *quoad modum,* pour autant qu'ils doivent leur origine à une direction bienveillante et spéciale de la providence divine. » C'est là, dit le R. P., « la vraie doctrine de S. Thomas, et c'est étonnant, ajoute-t-il, « quomodo theologi posteriores (non pas seulement les thomistes) affirmare potuerunt, secundum doctrinam S. Thomæ, omnem præparationem ad gratiam habitualem fieri ex auxilio gratiæ supernaturalis. » D'ailleurs, assure-t-il, du temps de S. Thomas, l'on ne paraît pas avoir eu connaissance d'une grâce actuelle surnaturelle telle que nous la comprenons de nos jours. Il faut noter de plus que d'après S. Thomas ces actes naturels ne causent pas seulement une simple disposition négative, mais une disposition en quelque sorte positive. Les thomistes ont donc grandement tort de reprocher à Molina d'avoir attribué aux actes purement naturels l'effet d'une disposition négative préparatoire à la grâce ; S. Thomas s'est avancé beaucoup plus loin que lui. Dans ses premières œuvres, il se meut dans une voie qui le mène à un voisinage très dangereux des erreurs pélagiennes :

g) A propos de la grâce *spéciale* requise par l'enseignement de l'Eglise pour une persévérance assez longue, M. Grimal adopte l'opinion d'après laquelle cette grâce spéciale ne serait pas distincte de la série des grâces ordinaires concédées aux justes comme une conséquence de leur état de grâce. C'est, dit-il, l' « opinion commune. L'opinion contraire de Suarez et du cardinal Gotti, ajoute-t-il, *ne paraît pas justifiée.* » (P. 202). — C'est trop vite dit. Si M. Grimal ne s'était pas arrêté au cardinal Mazzella comme dernier représentant de la théologie contemporaine, il aurait pu constater que la plupart des théologiens actuels admettent l'opinion qui ne lui paraît pas justifiée et qui seule, pensent-ils, répond adéquatement aux définitions de l'Eglise. Cf. Billot, *De Gratia*, thèse v.

h) C'est encore au cardinal Mazzella [1] que M. Grimal emprunte la note dont il qualifie l'opinion de « certains auteurs, par exemple Terrien, » qui ont « pensé que pour des actions de vertu ordinaire, la grâce habituelle (sans le secours d'une grâce actuelle pour chaque acte) suffit. Leur opinion, dit-il, est *communément* rejetée » (p. 203). — Nous voudrions bien savoir au nom de quelle autorité on déclare « communément rejetée » une opinion défendue, non seulement par le P. Terrien, mais encore, jadis par Molina et Bellarmin, et de nos jours par le cardinal Billot, le P. Pignataro, le chan. Van der Meersch, le P. Konings, et bien d'autres.

i) La doctrine sur « le pouvoir de la nature seule pour des actions moralement bonnes, » est substantiellement exacte. Dans l'application, l'auteur n'exagère-t-il pas quelque peu dans le sens de l'optimisme en affirmant « que l'homme, laissé à ses instincts naturels, fait ordinairement le bien et que le mal n'est que l'exception » ? (p. 253). Prise absolument, cette proposition ressemble étrangement aux utopies de Jean-Jacques Rousseau sur la foncière bonté de la nature. D'ailleurs, l'action moralement bonne n'est possible à l'homme que par le concours divin : il y a donc toujours, en ce sens, même en l'absence de grâce actuelle, un secours *spécial* de Dieu dans l'acte naturel, moralement bon. (Cf. Billuart, *De gratia,* dissert. III, a. 2, n. 8).

j) Nous ne suivrons pas l'auteur dans son exposé de la conciliation de la grâce actuelle et de la liberté humaine d'après le système thomiste et d'après le molinisme. Nous nous contenterons de faire observer que l'exposé du thomisme est incomplet et parfois superficiel. Les textes de S. Thomas y sont lus à travers les ouvrages molinistes et le lecteur ne se rend plus bien compte de la signification, dans le système thomiste, des termes : grâce excitante, prévenante, opérante, grâce adjuvante, coopérante. Il semble qu'il y ait là, d'après M. Grimal, deux séries de termes synonymes. La vérité est un peu différente [1]. Mais ce serait trop long — et fastidieux pour nos lecteurs — de nous engager dans une discussion sur ces points précis. En tous cas l'opinion thomiste est présentée sous un jour défavorable. C'est à Bannez qu'on fait remonter l'honneur d'avoir « formulé magistralement le fameux système opposé à l'enseignement jésuitique accusé de nouveauté » (p. 319). « Ce système, ajoute l'auteur, devrait logiquement être appelé bannésianisme : les dominicains l'ont appelé thomisme pour le mettre sous l'égide de S. Thomas et parce qu'ils ont cru, avec de fortes apparences de raison, qu'il était selon les principes du Docteur angélique. » Malgré cet aveu, M. Grimal proclame que « la légitimité de cette appellation (thomisme) est discutable » *(ibid.,* note).

Et voici ses conclusions (p. 368) en faveur du molinisme :

> « Sur des points très importants, l'avantage est du côté de Molina. Son système sauvegarde pleinement et clairement la liberté humaine, et par conséquent la sainteté et la bonté de Dieu...
>
> « En outre,... le molinisme explique la grâce suffisante dans le sens ordinaire, sens normal et plein... De plus, il explique encore la volonté divine conditionnelle de salvation éternelle à l'égard de tous les hommes dans son sens normal.
>
> « Enfin il est un critérium de haute valeur pour apprécier une doctrine : c'est le sens commun des fidèles... Exposez le molinisme à des âmes simples et fidèles, vivant pieusement,... on vous répondra à peu près ceci : ... Cela nous paraît très juste... Exposez, au contraire, les théories bannésiennes : on sera étonné, troublé.
>
> « Presque tous les pieux fidèles sont molinistes sans le savoir. »

Laissons M. Grimal en communion d'idées avec « presque tous les pieux fidèles ; » mais n'attribuons pas une « haute valeur scientifique » à sa discussion du thomisme.

Du deuxième volume, nous ne dirons rien dans la présente *Chronique :* il n'est plus dans le commerce.

(A suivre).

LITURGIE

Q. — Le Dr Nicolas Gihr, — excellent auteur, je crois, — dit, dans la partie liturgique de son ouvrage *Le saint sacrifice de la messe,* § 31, qu'il faut commencer à allumer les cierges du côté de l'évangile, et s'appuie sur une décision de la S. C. des Rites du 12 août 1854, *Lucionen.,* ad 77.

Le P. Le Vavasseur, dans son *Cérémonial,* dit au contraire qu'il faut commencer par le côté de l'épître. D'après lui, — ou plutôt d'après Baldeschi, dont il rapporte l'opinion, — il n'y aurait pas à tenir compte de la décision susdite parce qu'elle ne se trouve pas dans

d'autre part, « saltem quod doctrinam ejus in Summa theologica attinet, longe ab hæresi Pelagiana distat. » Il demeure cependant que, là aussi, il maintient la doctrine que la préparation éloignée à la grâce est constituée par des actes entitativement purement naturels : « in Summa vero ab hac opinione non recessisse rationes graves non solum suadent, sed etiam convincunt. » Enfin, conclusion finale : la doctrine de S. Thomas n'est pas en opposition avec le dogme catholique, puisque l'Eglise n'a jamais défini que la grâce actuelle prévenante est entitativement surnaturelle. Telle est l'interprétation que nous donne de S. Thomas, en cette matière, le R. P. Stufler. Y aura-t-il dans l'Ecole un seul théologien qui ne proteste contre un pareil commentaire des écrits du grand Docteur ?... »

[1] Le cardinal qualifie de « commune » l'opinion professée par M. Grimal. Mais c'est à tort. Cf. *De gratia,* n. 256.

[1] Voir, par exemple, les explications plus exactes et plus précises du card. Billot, *De gratia,* thèses IX-XI.

la nouvelle édition de la Collection authentique des décrets de la S. C. des Rites, et que cette manière d'allumer ne serait pas conforme aux rubriques du Cérémonial des évêques, d'après lesquelles celui qui éteint les cierges pendant l'office des « Ténèbres » commence par le côté de l'évangile.

Si le symbolisme de l'office des « Ténèbres » demande que l'on commence à éteindre les cierges par le côté de l'évangile, faut-il en conclure qu'il doive en être de même pour les autres offices ?

En pratique, quelle manière d'allumer doit-on adopter, puisqu'en liturgie on ne peut considérer aucune rubrique comme de peu d'importance ?

R. — Quoi qu'il en soit de l'authenticité [1] du long décret de la S. C. des Rites *Lucionen.* du 12 août 1854, on n'a plus à tenir compte de la réponse y donnée au doute concernant l'ordre d'allumage des cierges de l'autel. Ladite réponse se trouve implicitement abrogée par une décision contraire, rendue depuis par la S. C. à la demande des Ermites camaldules de Monte-Corona.

En vertu de cette décision, pour allumer les cierges de l'autel, on doit commencer par celui qui est le plus proche de la croix au côté de l'épître ; on allume ensuite le cierge du milieu et enfin le troisième du même côté. On procède de semblable façon pour le côté de l'évangile, en commençant aussi par le cierge le plus rapproché de la croix. Pour éteindre les cierges, on suit un ordre inverse de celui de l'allumage : on commence du côté de l'évangile par le cierge le plus éloigné de la croix, pour finir par celui qui est le plus rapproché de celle-ci ; puis on fait de même du côté de l'épître. (S. R. C., 1er fév. 1907, n. 4198, ad 9) [2].

Q. — Je fus invité, il n'y a pas longtemps, à assister à un mariage. Le curé exigea du prêtre qui célébrait la messe qu'il donnât la bénédiction nuptiale en français. Je soutins que la bénédiction nuptiale, faisant partie intégrante de la messe, ne pouvait être donnée que dans la langue liturgique. Avais-je raison ? ou peut-on, sous prétexte de faire suivre par l'assistance cette bénédiction, la donner en langue vulgaire ?

R. — Vous aviez parfaitement raison. Rite obligatoire de la messe *pro sponso et sponsa,* la bénédiction nuptiale ne saurait être licitement donnée dans une langue interdite pour la célébration de cette messe. Du reste, si le Rituel (tit. VII, c. 2, n. 1) prend soin de noter que les interrogations du prêtre à chacun des époux pour obtenir leur consentement mutuel doivent se faire en langue vulgaire, c'est qu'il suppose que toutes les autres formules, y compris celles de la messe *pro sponso et sponsa,* à laquelle il fait allusion au n. 5, seront employées telles qu'elles figurent dans les livres liturgiques, c'est-à-dire dans la langue latine.

Quant au prétexte mis en avant par votre contradicteur, il est irrecevable [3]. Pris à la lettre, il servirait à excuser toutes les audaces. Ce fut sous un prétexte analogue que Quesnel osa blâmer l'Eglise d'exclure de ses offices la langue vulgaire, et émit la proposition suivante, condamnée ensuite par la bulle *Unigenitus :* « Eripere simplici populo hoc solatium jungendi vocem suam voci totius Ecclesiæ, est usus contrarius praxi apostolicæ et intentioni Dei. » (Prop. 86).

Q. — D'après une décision récente, paraît-il, il est défendu de chanter la messe devant le Saint-Sacrement exposé. Cette décision atteint-elle aussi la messe basse ?

Voici le cas. En ce moment, on prêche une retraite dans la chapelle d'une communauté de religieuses, et l'un des trois jours, le Saint-Sacrement est exposé. Il y a deux messes : l'une à 7 h. 1/2, et l'autre à 8 h. Est-il permis d'exposer le Saint-Sacrement tout de suite après la première messe, ou bien faut-il attendre jusqu'après la seconde ?

R. — Vous faites allusion sans doute au décret rendu pour Montréal par la S. C. des Rites le 17 avril 1919, décret que l'*Ami* a rapporté *in extenso* en 1923, p. 622. Veuillez en relire le texte, et vous verrez qu'il y est question non seulement de la célébration des messes chantées, mais aussi de celle des messes basses à l'autel où le Saint-Sacrement est solennellement exposé.

Il s'en faut d'ailleurs que ce décret ait introduit sur ce point une nouveauté liturgique. Si l'on excepte la messe solennelle de reposition pour la clôture des exercices des Quarante-Heures, on a considéré de tout temps comme peu régulière et peu conforme à l'esprit de l'Eglise la célébration de la messe devant le Saint-Sacrement publiquement exposé [1]. Aussi celle-ci ne saurait être légitimée que par le fait d'une nécessité réelle, un motif sérieux ou un indult spécial. (Cf. *Ami* 1923, p. 622) [2].

Dans votre cas, le mieux est assurément de n'exposer le Saint-Sacrement qu'après la dernière messe.

---

[1] Cf. *Ami* 1924, p. 623.

[2] Cf. *Ami* 1907, p. 472-474.

[3] Et pourtant on l'invoque trop souvent de nos jours, pour essayer de pallier l'intrusion de chants en langue vulgaire dans les fonctions liturgiques solennelles !

[1] « C'était l'ancien usage de l'Eglise, attesté par le Cérémonial des évêques, liv. I, c. XII, n. 9, de ne pas célébrer à l'autel où se conservait la réserve de la sainte Eucharistie... Lorsque la coutume s'est introduite d'exposer patemment le Saint-Sacrement et d'appeler les fidèles à réunir leurs prières autour de l'Hostie sacrée, l'Eglise a tenu encore plus à ce que la messe ne se célébrât point concurremment avec cette cérémonie. Il semble qu'elle ait redouté que le culte rendu à Jésus-Christ demeuré dans son état d'immolation où l'a mis une messe précédente, ne détournât l'attention des fidèles de l'acte même où il s'immole et où se produit en entier le mystère eucharistique. Ce serait donc l'erreur d'une piété mal entendue que de chercher à augmenter la solennité de la messe par l'exposition ou la bénédiction du Saint-Sacrement : *la messe se suffit pleinement à elle-même.* L'exposition du Saint-Sacrement et la bénédiction donnée au peuple avec l'Hostie sainte sont des cérémonies très augustes, les plus propres, après le saint sacrifice, et quand il nous manque, à exciter notre piété ; mais il faut laisser comprendre au peuple combien éminemment est contenu dans la messe tout ce qu'il faut chercher dans l'Eucharistie. » (De Conny, *Cérémonial romain,* p. 97, note).

[2] Rappelons que la S. C. des Rites interdit rigoureusement la distribution de la communion à l'autel où le Saint-Sacrement est exposé. (Cf. *Ami* 1923, p. 559).

IMPRIMATUR
Lingonis, die 29 octobris 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e SÉRIE) — N° 45 — 6 NOVEMBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* n° 10, du 15 octobre)

Actes de S. S. Pie XI

I. Constitution apostolique *Umbratilem remotamque*, du 8 juillet 1924, approuvant les Statuts des Chartreux revisés d'après le Code. Le Pape fait d'abord l'éloge de la vie contemplative et monastique, puis il rappelle en quelle estime l'Ordre des Chartreux n'a cessé d'être tenu dans l'Eglise ; il approuve et confirme de son autorité apostolique les nouveaux Statuts (dont le texte n'est pas donné), et accorde une indulgence plénière aux Chartreux pour le 8 juillet de chaque année.

II. Lettre apostolique du 8 août : la province civile de Stung-Treng (Cambodge) est détachée du Vicariat apostolique du Laos et rattachée à celui du Cambodge (Missions Etrangères de Paris).

III. Lettres du Pape. — 1° 2 août. A Mgr Ribeiro Vieira de Castro, évêque de Meliapour (Dekkan, Indes anglaises), pour ses noces d'argent épiscopales. — 2° 10 août. A M. Henri Steiger, président du Comité pour la préparation du 63e Congrès des catholiques allemands, à Hanovre, près du tombeau de Louis Windthorst.

S. C. du Concile

I

9 juillet 1921.

RAPOLLA [1], *Service du chœur*

SPECIES FACTI. — R. D. canonicus theologus cathedralis Rapollensis, de sui Ordinarii licentia, nominatus fuit professor juris canonici ac theologiæ moralis in Seminario regionali Melphictensi, ubi etiam alumni Seminarii Rapollensis de jure et de facto admittuntur. Idem canonicus in memorato Seminario regionali, præter hospitium et victum, annuum quoque stipendium recipit.

Quum vero inter dictum canonicum theologum et Capitulum Rapollense exorta sit quæstio, an ipse teneatur suis expensis substitutum constituere ad lectiones scripturales in ecclesia cathedrali legendas, ipse Episcopus Rapollensis sequens dubium huic S. Congregationi dirimendum proposuit : « Utrum canonicus theologus ecclesiæ cathedralis, qui, de Episcopi sui licentia, *abest a diœcesi* ut in Seminario regionali (regionis nempe ad quam pertinet diœcesis) theologiam, *stipendium accepturus,* doceat, ab onere lectionis theologalis relevetur ; an ad eam habendam per substitutum teneatur ? »

[1] Prov. de Potenza, Italie méridionale.

VOTUM CONSULTORIS. — Præscindendo ab omnibus quæstionibus, quæ antiquo jure fiebant, quæque inveniri possunt optime pertractatæ apud Benedictum XIV, *de Synodo,* lib. XIII, c. 9, n. 17 seqq. ; apud Gennari, *Monitore eccl.,* 1900-01, pag. 115 seqq., et in folio causæ in Casalen., *Præbendæ theolog.* apud hanc S. Congregationem actæ die 26 junii 1847 : nunc quoad quæstionem hanc in Codice habemus canonem 400, § 3, ubi dicitur : « Episcopus gravi de causa potest canonico theologo committere ut, loco lectionum in ecclesia, sacras disciplinas in Seminario doceat ; » et can. 420, § 1, n. 2, ubi habetur : « Ita excusantur a choro ut percipiant fructus præbendæ ac distributiones quotidianas... 2° Canonicus theologus singulis diebus, quibus suo munere fungitur. » Præter hos juris textus, qui directo respiciunt canonicum theologum, habemus etiam can. 421, § 1, qui indirecto materiam hanc attingit, et in quo statuitur : « Excusantur a choro, sed percipiunt præbendæ fructus dumtaxat, non autem distributiones : 1° Qui de licentia Ordinarii loci *publice* docent in scholis ab Ecclesia recognitis sacram theologiam aut jus canonicum. »

His autem positis textibus juris, argumentari posse mihi videor hoc modo : Canonicus theologus, de quo in dubio quæritur, certe ex illis est, qui excusantur a choro et percipiunt fructus præbendæ (c. 421) : docet enim de licentia Ordinarii loci in scholis ab Ecclesia recognitis (in Seminario regionali). — Quæstio esse potest an lucrari etiam possit quotidianas distributiones. Et certe eas lucratur singulis diebus, quibus *suo munere* fungitur (c. 420, § 1, n. 2). — Quæstio igitur ad hoc reducitur, utrum canonicus theologus, docens in Seminario de mandato Episcopi, dicendus est fungi *munere suo*. Porro, supposito præscripto § 3, can. 400, si Episcopus potest, gravi de causa (de qua Episcopus ipse est judex), theologo committere ut, loco lectionum in ecclesia, sacras disciplinas in Seminario doceat, canonicus, præcepto Episcopi obediens, munere suo fungi certo dicendus est. Lucratur ergo in casu canonicus theologus distributiones etiam quotidianas. Non lucratur tamen nunc, ex præscripto citati canonis 420, § 2, distributiones *inter præsentes,* contra ea quæ dicebantur antiquo jure ex responsionibus hujus S. Congregationis *in Avenionen.,* oct. 1586 ; *in Oriolen.,* 12 aug. 1628 et *in Barchinonen.,* 2 jun. 1860, quæ correctæ sunt in novissimo jure. Præterea, quum ille, qui munere suo legitime fungitur, non possit dici teneri ad alium sibi substituendum, qui muneri suo satisfaciat, canonicus theologus, qui in casu, ut videmus, munere suo fungitur, ad designandum substitutum teneri nullo modo videtur.

Difficultates autem ad hæc opponi possunt, quas imo innuit Episcopus ipse dubium proponens, qui in ipsa propositione in hunc finem, ut puto, duo subpunxit, scilicet : *abest a diœcesi,* ut in Seminario *regionali* doceat ; et *stipendium accepturus.*

Prima igitur difficultas ex eo desumitur, quod superius dicta non videantur aptari posse iis, qui ad docendum a diœcesi abesse coguntur. Nam canonicus theologus, etsi excusetur a choro, tenetur tamen lege residentiæ. — Verum hæc mihi videntur properantius dicta. Residentia enim illa obligationis quidem est, si intelligitur de loco, ubi susceptum officium est explen-

dum ; sed si intelligatur de residentia in urbe cathedrali vel in loco, ubi constitutum est Capitulum, non videtur mihi dici posse ex obligatione retinenda. Id suadent :

a) Accuratum examen can. 420, § 1, in quo fere omnes, qui dicuntur a choro excusari et lucrari præbendam et distributiones quotidianas, supponuntur abesse a civitate, ut ita dicam, capitulari. Cfr. nn. 1, coll. can. 422, §§ 2, 6, 7, 8, 9, 10, 12.

b) Præscriptum can. 421, § 1, nn. 1, 2 ; nam inter eos, qui excusantur a choro, quia de licentia Ordinarii docent theologiam aut jus canonicum in scholis ab Ecclesia recognitis, et qui dant operam studio earumdem disciplinarum in publicis scholis ab Ecclesia probatis, comprehenduntur certo ii qui hæc faciunt extra civitatem capitularem, ut constat ex antiquo jure (cfr. c. 5, X, *de magistris*, V, 5 ; c. 2 *de privileg.*, V, 7, in 6 ; Conc. Trid., sess. V, c. 1, *de ref.* ; Const. Pii V, *Sanctissimus*, 24 novembris 1564 ; S. C. C., 31 martii 1607), secundum cujus normam (can. 6, nn. 2, 3) citatus canon est intelligendus.

c) Fictio juris, quæ adesse omnino videtur, secundum quam Seminarium regionale considerari debet tamquam Seminarium diœcesanum, et consequenter ii, qui ibidem degunt ad ibi exercendum aliquod munus, tamquam ii, qui in Seminario diœcesano degunt. — Hanc autem fictionem jure adesse probant ea, quæ Pius X, r. m., scripsit et statuit in Constitutione sua *Susceptum*, de regimine Seminarii majoris in Calabris, 25 martii 1914, scilicet : « Liceat omnibus Calabriæ Ordinariis Seminarium hoc ut suum habere, illud quum libuerit adire, suos invisere clericos ; » et postea : « Alumni sacris Ordinibus initientur in oratorio Seminarii ; Episcopi vero in annuis cœtibus eum designant qui initiationis sacra per vices obeat » (non proinde Ordinarius loci). Quare, si Seminarium regionale pro singulis Episcopis *suum* est Seminarium, perinde habetur docere in Seminario regionali ac in Seminario diœcesano, iique, qui a suo Episcopo ad docendum in regionale Seminarium mittuntur, dicendi sunt veluti ad docendum missi in Seminarium diœcesanum cum omnibus juridicis consequentiis quæ exinde jure sequuntur.

Altera difficultas ex eo desumi potest, et ex eo desumpta ab Episcopo innuitur, quod scilicet canonicus theologus in casu accipit *stipendium* pro lectionibus in Seminario regionali habendis. — Verum, quidquid sit de antiquo jure (cfr. responsiones hujus S. Congregationis in Carthaginien., 11 aprilis 1891 et in Oxomen., 25 julii 1891, secundum quas canonicus theologus, magisterii munus in Seminario exercens, percipere non valet distributiones chorales pro diebus, quibus docet, si pensionem a Seminario accipiat), nunc ex responsione recentissima *Pontificiæ Commissionis ad Codicem interpretandum* videtur mihi proposita difficultas non urgere. Commissioni enim propositum fuerat dubium : Utrum in § 1, n. 1, can. 421 : « Qui de licentia Ordinarii loci publice docent in scholis ab Ecclesia recognitis S. Theologiam aut jus canonicum, » etiam comprehendi debeant canonici qui de Ordinarii licentia docent *retributione peculiari pro lectione percepta* ; an tantum qui, absque tali retributione, theologiam vel jus susceperint edocendum ? cui ipsa die 24 novembris 1920 respondit : « Affirmative ad 1am partem ; Negative ad 2am. » Porro hæc responsio applicanda mihi videtur etiam canonico theologo docenti ; nullum enim video principium juridicum, quod pro casu proposito militet, non autem pro casu canonici theologi. — Ratio quidem œconomica dici posset militare pro uno casu et non pro altero ; et in hoc consistit, quod responsio Commissionis citata respicit eos, qui lucrantur tantum fructus præbendæ, canonicus autem theologus e contra lucratur quoque distributiones quotidianas. Sed hæc ratio, quæ etiam in linea œconomica non multum ponderis habet, præsertim si attendamus ad exiguitatem distributionum quotidianarum quæ ordinario vigent in Capitulis, non videtur mihi influere potuisse in responsionem, quæ absque dubio nititur potius juridico fundamento.

Quare, etc.

Resolutio. — Porro in generali S. C. Concilii conventu habito ad Vaticanum die 9 julii 1921, Emi Patres ad duo concinnata dubia : I. *An canonicus theologus in casu teneatur ponere suis expensis substitutum qui lectiones S. Scripturæ habeat ad normam canonis 400*, § 2. Et quatenus negative : II. *An ipse lucretur distributiones quotidianas, in casu* ; respondendum censuerunt : Ad I. *Negative*. Ad II. *Affirmative*.

Facta autem subinde relatione SSmo Dno Nostro Benedicto PP. XV, in audientia infrascripto S. Congregationis Secretario concessa, Sanctissimus datam resolutionem approbare et confirmare dignatus est.

I. Mori, *Secretarius*.

II

10 février et 9 juin 1923.

Forli [1], *Préséance du chanoine curé de la cathédrale*

Species facti. — In ecclesia cathedrali Foroliviensi, præter canonicum parochum ejusdem ecclesiæ, adest parochus ecclesiæ [S. Thomæ in] S. Mercurialis, qui, vi unionis beneficiorum anno 1611 peractæ, est *Primicerius natus* dictæ ecclesiæ cathedralis. Parœcia S. Mercurialis prima est inter parœcias civitatis, cum ob vetustatem tum ob amplitudinem ; complectitur enim fideles numero septem millium, dum parœcia cathedralis recentior est et vix duo millia fidelium numerat.

Ante Codicis juris canonici promulgationem, jus præcedentiæ inter parochos, vi consuetudinis, ex prioritate promotionis ad parœciam determinabatur, ita ut Episcopus, si quid committendum haberet parochis, Decani ministerio uteretur. Et hac ratione usque in præsens jure præcedentiæ fruebatur actualis Primicerius-parochus, qui Decanus nomine et re habebatur.

Evulgato autem Codice juris canonici in quo, canone 478, statuitur : « Sicut parochus ecclesiæ cathedralis, ita vicarius parœcialis Capituli cathedralis præcedit omnibus aliis diœcesis parochis aut vicariis..., » dubium exortum est utrum parocho ecclesiæ cathedralis, qui est simplex canonicus, competat in casu jus præcedendi etiam super parocho ecclesiæ S. Mercurialis, qui unitam habet dignitatem Primicerii in eadem ecclesia cathedrali. Dubium tamen, uti patet, non respicit functiones capitulares, in quibus jus Primicerii certum apparet, sed functiones mere parœciales, uti parochorum conventus, funera, processiones, etc., in quibus parochi dumtaxat interveniant.

Canonicus parochus postulat ut applicetur pure et simpliciter præscriptum can. 478. Ordinarius vero petit ut præcedentiæ jus adjudicetur parocho S. Mercurialis, qui, uti ipse ait, « è Primicerio nato della Cattedrale e quindi ha in sè maggior somma di titoli, giacchè se è parroco come tutti, se è canonico come il parroco della Cattedrale, ha un terzo titolo che spetta a lui solo come Dignità Capitolare. »

Petitur igitur quid respondendum sit ad propositum dubium :

An jus præcedentiæ in collegio parochorum competat canonico-parocho cathedralis, vel canonico Primicerio in casu ?

Votum consultoris. — Quæstio de jure præcedentiæ inter canonicum-parochum ecclesiæ cathedralis Foroliviensis et parochum ecclesiæ S. Mercurialis, qui simul est Dignitas seu *Primicerius natus* dictæ ecclesiæ cathedralis, haud difficulter videtur solvi posse, si opportunæ fiant distinctiones et juris principia probe spectentur. Sane :

1° Ex præscripto can. 478, § 1, parochus ecclesiæ cathedralis præcedit omnibus aliis diœcesis parochis. Ratio hujus præscripti repetenda est ex dignitate præfatæ ecclesiæ, cujus nomine, ut patet ex ipsa vocis

[1] Prov. de l'Emilie, Italie du Nord.

etymologia, intelligitur ecclesia, in qua *sedes* seu *cathedra* Episcopi existit, quæque proinde merito a canonistis dicitur ecclesia *princeps, omnium ecclesiarum diœcesis matrix, caput ecclesiarum totius diœcesis* (cfr. Frances, *De ecclesia cathedrali,* cap. I; Garcias, *De beneficiis ecclesiasticis,* part. 12, cap. 2, n. 35 ss.; De Luca, *De præeminent.,* disc. 4, n. 13 ss.; Pallottini, *Collect. omnium conclusionum,* etc., t. VIII, v° *Ecclesia matrix,* nn. 3, 8, 9, 19 ss.).

Præcedentia parocho ecclesiæ cathedralis competit *qua parocho,* et quidem in concursu aliorum parochorum *qua talium,* minime vero *semper* et *absolute* in omnibus conventibus vel functionibus. Unde non repugnat ut interdum alius sacerdos — v. g. rector Seminarii, vel moderator pii sodalitii — præcedat parocho ecclesiæ cathedralis, *si* et *quatenus* hic non qua parochus, sed qua persona privata aut simplex sacerdos intersit.

2° Etiam Dignitati Capituli — in casu nostro parocho-Primicerio — competit præcedentia, at *non qua parocho* S. Mercurialis, sed solum *qua Dignitati* seu *Primicerio.* Quare nulla profecto est repugnantia, ut hic *qua talis* jure præcedentiæ gaudeat quidem in actibus capitularibus, *qua parochus* autem hujusmodi jure careat. Hinc noviter spectanda et distinguenda est diversitas respectus, quæ passim verificatur atque innumeris exemplis confirmari potest.

3° Sedulo notandum, nec jure antiquo (cfr. S. R. C., *Sutrina,* 20 dec. 1603; *Agrigentina,* 2 dec. 1673, etc.; Ferraris, *Bibliotheca,* etc., v° *Canonicus,* art. 7 et 8, v° *Præcedentia ;* Bouix, *De Capitulis,* cap. 5, § 1 ss.) nec jure novo statui Dignitates aliis canonicis et presbyteris *semper* atque *universim* præcedere. Codex jus præcedentiæ *simpliciter* et *absolute* tribuit tantum : *a) Episcopo,* qui in suo territorio præcedit omnibus Archiepiscopis et Episcopis, exceptis Cardinalibus, Legatis Pontificiis et proprio Metropolita (can. 347) ; *b) Vicario* generali, qui præcedit omnibus clericis, non exclusis Dignitatibus et canonicis ecclesiæ cathedralis, etiam in choro et actibus capitularibus, nisi clericus charactere episcopali præfulgeat, et Vicarius generalis eodem careat (can. 370, § 1) ; *c) Dignitatibus aliisque charactere episcopali ornatis,* qui præcedunt omnibus Dignitatibus et canonicis in presbyterali tantum ordine constitutis (can. 408, § 1). Id sedulo atque opportune animadvertendum duco, ne quis — uti etiam in casu contigisse apparet — erroneam prorsus interpretationem tribuat can. 478, § 1, atque inde falsa omnino consectaria, contra expressa Codicis præscripta, deducat.

Ad Dignitates et canonicos quod attinet, Codex expressis verbis admittit peculiaria statuta et legitimas consuetudines *circa jus præcedentiæ.* « In eodem Capitulo, *salvis peculiaribus statutis* vel *legitimis consuetudinibus,...* Dignitates, servato inter se præcedentiæ ordine, præcedunt canonicis... » (can. 408, § 1). Tantum igitur abest, ut repugnet Dignitatem carere jure præcedentiæ, uti contendi videtur in actis hujus causæ, quin, contra, ipsemet legislator statuta forte contraria atque legitimas consuetudines recognoscat.

Quæ omnia, saltem implicite, confirmantur canone 415, qui determinat relationes inter parochum ecclesiæ cathedralis et Capitulum.

4° Contra applicationem can. 478, § 1, seu in favorem Dignitatis Primicerii, non adest in casu privilegium apostolicum aut speciale statutum vel consuetudo. Imo ex usu jampridem inducto jus præcedentiæ non Primicerio *qua tali,* sed parocho *antiquiori* tribuitur. Etenim Ordinarius Forolivien., in litteris ad hanc S. Congreg. die 15 dec. 1921 datis, hæc habet : « *La consuetudine vigente sino alla pubblicazione del Codice* era che il parroco *decano* precedeva gli altri colleghi, e questa regola di precedenza *per anzianità* fu recentemente confermata dal Vescovo... » Et in litteris item ad hanc S. Congregationem die 13 martii 1923 datis, subdit : « *a)* Che l'attuale Primicerio Parroco è *il più anziano dei parroci urbani ; b)* Che *nella sua qualità di più anziano* presiede le adunanze dei parroci... »

Unde ex consuetudine vigente Primicerius, *non qua Dignitas* seu *Primicerius,* sed *qua parochus antiquior,* ceteris parochis hodie præcedit. Quæ consuetudo manifeste ostendit, nullam huc usque repertam fuisse repugnantiam nullumque habitum esse inconveniens in eo quod, non Primicerio *qua tali,* sed parocho *antiquiori* præcedentia competat ; ideoque præfata consuetudo luculenter evincit, vi juridica omnino destitui quæ in actis affirmantur, scilicet minus decere, ut præcedentia alteri parocho, potius quam Primicerio, tribuatur.

Dicta consuetudo, si non est immemorabilis vel centenaria, a Codice (can. 5) penitus sublata est ; sive autem immemorabilis vel centenaria est, et quidem debitis vestita conditionibus, ad normam ejusdem can. 5 tolerari potest, si Ordinarius existimet prudenter submoveri non posse.

5° Ex dictis liquet conclusio : vel locus est tolerantiæ consuetudinis immemorabilis vel centenariæ, si revera exsistit, ex qua præcedentiæ jus parocho *antiquiori* competat ; vel, secus, applicandum est præscriptum can. 478, § 1, ita ut præcedentia ad parochum ecclesiæ cathedralis spectet. Cum in actis non clare perficiatur probatio consuetudinis, et potissimum cum nulla demonstretur causa cur in casu prudenter prætensa consuetudo submoveri non possit, ex stylo hujus sacri Consilii jam pluries confirmato (cfr. v. g. *Zagabrien.,* 13 nov. 1920 ; *A. A. S.,* XIII, 46), standum videtur juri communi Codicis.

Quare, etc.

Resolutio. — Porro in plenariis Sacræ Congregationis Concilii comitiis habitis ad Vaticanum die 10 februarii et 9 junii 1923, omnibus perpensis, Emi Patres proposito ut supra dubio respondendum censuere : *Affirmative* ad primam partem ; *negative* ad alteram.

Facta postmodum SSmo Dno Nostro Pio Div. Prov. PP. XI relatione per infrascriptum ejusdem S. Congregationis Subsecretarium, Sanctitas Sua datam resolutionem confirmare et approbare dignata est.

I. Bruno, *Subsecretarius.*

S. C. des Rites

23 juillet 1924, *Savone.* Introduction de la cause de la Mère Marie-Josèphe Rossello, du Tiers Ordre de S. François, fondatrice de l'Institut des Filles de la Miséricorde (née 27 mai 1811, † 7 déc. 1880. Sa devise favorite était : *Mens ad Deum, manus ad laborem.* Son Institut, fondé en 1837, comptait en 1921 189 maisons et 2830 Sœurs, vouées aux œuvres d'éducation et d'assistance).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — La *robe nuptiale,* prise dans les conditions où les convives de la dernière heure racolés de tous côtés, bons et mauvais, entrèrent dans la salle du festin, ne signifie-t-elle pas que l'état de grâce est acquis à une foule immense de gens de tout acabit, à la seule condition de montrer un tant soit peu de bonne volonté, de reconnaissance, de respect à l'égard du Créateur, qui n'a pas fait d'eux des invités de marque ou des *electi* ?

Il n'y a qu'un seul individu d'expulsé : c'est qu'il a dédaigné de prendre la robe, qu'on lui a probablement présentée (car je crois qu'on en donnait au moins à certains convives) ; qu'une fois à table, il a nargué tous ces naïfs qui n'avaient pas fait comme lui ; qu'il n'a pas fait la moindre excuse quand le Roi lui a posé amicalement une question. Ce n'était pas un inconscient : sinon le Roi l'aurait simplement invité à aller

s'habiller. Son cas est d'ailleurs singulier et l'on ne s'étonnera pas que S. Luc n'en ait point parlé...

R. — Notre interprétation de l'Evangile doit s'en tenir au sens littéral, expliqué, lorsqu'il ne nous apparaît pas clairement, par le magistère de l'Eglise, et, à son défaut, par le consentement des exégètes catholiques et des théologiens, avec le secours de l'analogie de la foi. (Cf. *Ami* du 21 août, p. 538 et suiv.).

Or, ici, quel est le sens de la parabole rapportée par S. Matthieu (XXII, 1-14) et par S. Luc (XIV, 15-24)?

Dans S. Matthieu, cette parabole fait suite immédiatement à deux autres paraboles, très significatives quant à l'exclusion des Juifs, appelés tous, mais élus en petit nombre, dans le nouveau royaume que vient fonder Jésus. La première parabole est celle des deux fils (XXI, 28-32), parabole propre à S. Matthieu, d'une critique textuelle difficile, mais dont le sens général apparaît assez nettement. C'est le fils qui refuse d'abord d'obéir à son père et ensuite, touché de repentir, exécute l'ordre donné, c'est ce fils qui fait la volonté du père, et non point celui qui, ayant acquiescé au commandement reçu, s'empresse de ne pas l'accomplir. Le premier symbolise les pécheurs (les publicains et les courtisanes); le second représente les députés du Sanhédrin venus pour interroger Jésus sur sa mission (Mt., XXI, 23; cf. Mc., XI, 27; Luc, XX, 1). Au ℣ 31, Jésus fait disparaître le voile des figures et exprime clairement sa pensée :

« *Publicani et meretrices.* Les publicains et les femmes de mauvaise vie sont nommés comme les représentants des plus grands pécheurs; ces deux classes étaient traitées chez les Juifs avec le plus profond mépris, la première parce qu'on voyait en elle le type de l'injustice et du servilisme antipatriotique, la seconde à cause de l'immoralité qu'elle personnifiait. — *Præcedent vos*, c'est-à-dire ils entreront avant vous dans le royaume des cieux. Cela ne veut pas dire cependant que les Pharisiens et leurs semblables y entreront aussi...

« ℣ 32. — *Venit enim...* Nous trouvons dans ce verset le motif pour lequel les publicains et les pécheresses précéderont les hiérarques juifs dans le royaume de Dieu. Ceux-ci n'ont pas tenu compte de la prédication du Précurseur, tandis que les autres ont cru et se sont convertis... » (Fillion, *Evangile selon S. Matthieu*, p. 413-414).

Mais la leçon est loin d'être terminée. Jésus insistera encore, et dans une nouvelle parabole, celle des vignerons perfides (cf. Mc., XII, 1-12; Luc, XX, 9-19), il montrera comment les Juifs orgueilleux et coupables ont mérité que le royaume de Dieu leur soit ôté et soit donné à un peuple qui en produira les fruits (℣ 43). Les crimes du peuple juif sont rappelés en images d'une signification transparente. Les serviteurs envoyés par le père de famille vers les vignerons, ce sont les prophètes, ces messagers d'élite que Dieu a délégués vers son peuple : ces prophètes furent persécutés de toutes façons. Mais Dieu ne s'est pas lassé dans sa miséricorde; il a envoyé à son peuple d'autres messagers, d'autres prophètes; et ceux-ci néanmoins furent aussi maltraités que les premiers. Enfin, dernière tentative plus miséricordieuse que les autres, Dieu envoie à son peuple son propre fils, son « fils unique et bien-aimé, » dit S. Marc (XII, 6). Et, dans un langage prophétique, Jésus montre ce que les vignerons infidèles, — les Juifs, — feront du Fils de Dieu envoyé vers eux. Puis, après avoir fait prononcer par les délégués du Sanhédrin eux-mêmes le châtiment mérité par une telle ingratitude, Jésus les interpellant directement, leur dit : « *N'avez-vous jamais lu dans les Ecritures :* La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient est devenue la tête de l'angle; ç'a été fait par le Seigneur et c'est merveilleux à nos yeux? *C'est pourquoi je vous dis que le royaume de Dieu vous sera ôté et qu'il sera donné à un peuple qui en produira les fruits. Et celui qui tombera sur cette pierre se brisera, et elle brisera celui sur qui elle tombera.* »

Les Pharisiens, est-il dit au ℣ 45, « *reconnurent qu'il parlait d'eux.* »

« ℣ 43. — Après avoir démontré la faute de ses compatriotes, Jésus passe à la promulgation solennelle du châtiment qui les attend. Ce châtiment sera tout à la fois négatif et positif, Le coté négatif est indiqué au ℣ 43. — *Ideo dico vobis.* « *Ideo,* » parce que vous avez rejeté le Messie, parce que vous avez mis à mort le Fils de Dieu. — *Auferetur a vobis...* Vous cesserez d'être le peuple privilégié du Seigneur; les droits spéciaux que vous aviez à faire partie du royaume de Dieu sur la terre vous seront enlevés sans miséricorde. — *Et dabitur genti...* Dieu se formera une nouvelle nation théocratique, un Israël mystique dont l'élément prépondérant sera pris parmi les païens. Et tandis que les Juifs, semblables à des vignerons infidèles, n'ont pas fourni à Dieu les fruits qu'il attendait, cette nouvelle nation, l'Eglise chrétienne, lui rapportera d'abondantes récoltes...

« ℣ 44. — Côté positif du châtiment des Juifs, exprimé sous l'image de la pierre angulaire qu'ils ont si criminellement repoussée... On tombe sur cette pierre quand on offense volontairement le Christ. On se précipite sur lui pour le renverser et le détruire, mais les agresseurs se brisent infailliblement contre ce bloc inébranlable : *Conquassabit capita in terra multorum.* C'est ce qui arrivera aux Juifs déicides. » (Fillion, *op. cit.*, p. 419).

On le voit par cet exposé : le but que se propose Notre-Seigneur en ces paraboles est avant tout d'annoncer la réprobation de la nation juive et de ses chefs, comme peuple de Dieu. La parabole suivante (XXII, 1-14), à laquelle se reporte notre correspondant, ne fera que reprendre la leçon, avec une insistance nouvelle. Sans doute, cette parabole du festin nuptial « dépasse l'horizon de la réprobation historique d'Israël » (P. Lagrange, *S. Matthieu,* p. 420), mais cette réprobation y est englobée, et il faut tenir compte de cet élément, si nous voulons bien saisir le sens du texte, dans toute son amplitude.

« ℣ 3. — Les serviteurs... sont envoyés deux fois, exactement comme dans la parabole des vignerons; mais ce n'est pas une preuve qu'ils représentent exactement les mêmes époques. Les premiers serviteurs, de l'aveu de tous, sont les prophètes. Les convives ont déjà été invités à une époque antérieure, sans qu'on sache s'ils se sont engagés ou non. Dieu n'a jamais laissé l'humanité à elle-même, sans lui faire espérer le salut. Mais ce qui est antérieur à l'histoire d'Israël n'entre pas dans la perspective. Ces premiers serviteurs

ne disent pas que tout est prêt; il semble qu'on ait encore du temps; mais il fallait s'assurer de la disposition des convives. Ils refusent.

« ℣ 4. — Le second groupe de serviteurs ne peut représenter que les Apôtres déjà envoyés en mission par Jésus (x, 5 ss.), pour annoncer l'avènement prochain du règne de Dieu... » (Lagrange, *op. cit.*, p. 421).

Le texte sacré nous dit ce qu'il advint de ces serviteurs. Par une vision prophétique, sans doute, Jésus annonçait les persécutions que ses disciples auraient à souffrir de la part des Juifs. En tous cas, ce sont bien ces derniers qui sont représentés sous la figure des *invités*. Le châtiment ne doit pas se faire attendre : « *Le roi fut irrité et, envoyant ses armées, fit périr ces meurtriers et brûla leur ville.* » Non seulement les Juifs seront expulsés du royaume de Dieu, c'est-à-dire de l'Eglise, mais Jésus semble encore ici prédire la ruine de leur ville et les massacres qui s'ensuivirent.

Au ℣ 8-9 la parabole indique ceux qui vont être appelés au royaume au lieu et place des Juifs. « *Alors le roi dit à ses serviteurs :* « *La noce est prête, mais les invités n'en étaient pas dignes; allez donc aux issues des routes, et tous ceux que vous trouverez, appelez-les aux noces.* »

« Il faut bien noter que Mt. ne parle ni des pauvres, ni des estropiés. Il n'y a pas ici, comme dans Lc., un contraste d'ordre social [1]. Au lieu et place de ceux qui se croyaient seuls justes, seuls amis de Dieu, on appelle maintenant *tout le monde, bons et mauvais*... Nous sommes sur le terrain de la parabole de l'ivraie (XIII, 24-30; 36-43) ou du coup de filet (XIII, 47 ss.). La conclusion qui va suivre est ainsi préparée...

« ℣ 11-13. — La scène change. Précédemment, le mélange des bons et des mauvais était toléré; c'est dire qu'on était dans les temps messianiques tels que les prévoyait la parabole de l'ivraie, le règne du Fils (XIII, 41). A l'arrivée du Roi, il n'en est plus ainsi; si quelqu'un n'est pas digne de prendre part au festin, il sera exclu. Le Roi vient donc pour juger, et le festin qui suit le jugement est la béatitude. Cela est suffisamment clair, et c'est par là que la parabole de Mt. se distingue de celle de Lc. Outre l'appel des Gentils à la place des Juifs, Mt. aborde le thème du discernement dans ce qu'il faut bien appeler l'Eglise... » (P. Lagrange, *op. cit.*, p. 423).

On trouve donc, dans la parabole de S. Matthieu, une véritable perspective sur le développement du règne de Dieu. Le règne de Dieu, c'est d'abord l'Eglise, à laquelle furent appelés tout d'abord les Juifs, puis les Gentils :

« Mais « Jésus ne prétend pas... que le règne de Dieu soit une quantité indivisible, un avènement qui vient tout d'une pièce, comme un décor de féerie. » (Lagrange, dans *Revue Biblique*, 1906, p. 477). La phase décisive, inaugurée par Jésus, avait ses points d'attache dans le passé; le règne qu'il annonce est lui-même susceptible de développements, et il ne trouvera son couronnement final que dans l'au-delà. Bien que déjà présent, il peut toujours se réaliser davantage, et les disciples, auxquels le Père a donné le règne (Luc, XII, 32), ne doivent jamais se lasser de prier : « Notre Père, qui êtes au ciel..., que votre règne arrive, » car la volonté de Dieu peut toujours, sur terre, être accomplie plus parfaitement encore (Mt., VI, 10; Luc, XI, 2). Semblable à la semence qui est jetée dans un champ, le règne ne fructifie pas de façon égale dans tous les cœurs; bien des ennemis contrarient sa croissance (Matth., XIII, 3-23 et parall.). Le bon grain est mélangé pendant longtemps à de l'ivraie (Mt., XIII, 24-30); cependant, malgré les obstacles, il se développe et grandit, en vertu de sa force intrinsèque et du concours apporté par la terre qui l'a reçu, jusqu'à ce qu'il devienne mûr pour la moisson (Mc., IV, 26-30). Comme le grain de sénevé, le règne est destiné à devenir un grand arbre; comme le levain, il devra faire lever peu à peu toute la masse (Mt., XIII, 31-33 et parall.).

« Néanmoins, ce règne terrestre, quelque illimité que soit son horizon, n'est point encore le règne définitif; il n'en est que la phase initiale et préparatoire. Le vrai royaume de Dieu est au ciel et c'est vers ce but suprême que doivent s'acheminer tous les citoyens du règne. — Pour les individus, il s'inaugure par la mort et le jugement... Pour la société humaine, ce règne s'inaugurera par la parousie du Fils de l'homme et le jugement général...

« Le véritable royaume est enfin constitué : c'est la vie éternelle pour les individus (Mt., XXV, 46), la société des saints pour la collectivité. Dans ce royaume, Jésus boira « le vin nouveau » avec ses disciples (Mt., XXVI, 29); des Gentils viendront de l'Orient et de l'Occident et s'assoieront au festin avec les patriarches, tandis que « les fils du règne, » c'est-à-dire les enfants d'Israël, seront jetés dans les ténèbres extérieures (Mt., VIII, 11-12)...

« Ces différentes phases ne constituent pas des royaumes distincts; le règne de Dieu établi sur terre dans les âmes se développe à travers toutes sortes de vicissitudes, jusqu'à ce qu'enfin il se consomme au ciel... [1] »

Ces explications, que nous avons empruntées à un auteur estimé et dont la science scripturaire est au-dessus de toute critique, nous font comprendre comment la parabole des noces royales, rapportée par S. Matthieu, contient plusieurs perspectives du royaume des cieux. Tout d'abord, c'est le règne de Dieu auquel sont conviés les Juifs et, postérieurement au refus des Juifs, les Gentils. Ensuite, c'est le règne de Dieu dans sa perspective eschatologique, signifiant la béatitude éternelle. Bons et mauvais ont été appelés au règne de Dieu sur terre, parce qu'ils ont été appelés à faire partie de l'Eglise catholique. Mais le temps de la sélection viendra. La robe nuptiale, c'est-à-dire la tenue convenable, dont la signification morale et spirituelle n'échappe à personne, servira à reconnaître ceux qui sont dignes. Les indignes auront pieds et mains liés et seront jetés dans les ténèbres extérieures. Et nous savons que c'est là le terme consacré pour désigner la réprobation éternelle. Cf. parabole de l'ivraie, Mt., XIII, 41.

« Parmi tous ceux, bons et mauvais, qui ont répondu à l'invitation, un seul est réprouvé. On n'oserait en tirer des conclusions théologiques trop favorables, car cet individu est représentatif d'une catégorie. » Ainsi s'exprime le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 425. La réflexion est très exacte. Jésus-Christ a voulu nous enseigner à quelle condition nous serions définitivement admis dans le royaume des cieux; il n'a pas voulu enseigner le petit nombre

[1] Quelles que soient les divergences d'images en S. Luc (XIV, 21 ss.) et en S. Matthieu, le sens allégorique reste le même. Les premiers invités sont les Juifs; dans les autres, soit les pauvres et les estropiés, les aveugles et les boiteux de la ville, soit les déshérités des grands chemins et des clôtures, il faut reconnaître les Gentils.

[1] J.-B. Frey, art. *Royaume de Dieu*, dans le *Dict. de la Bible* de M. Vigouroux, t. V, col. 1245-1246.

des réprouvés, en regard du grand nombre des élus. Il est bien évident d'ailleurs que l' « invité » avait eu la possibilité de se procurer la robe nuptiale, soit que, selon l'usage oriental (que le P. Lagrange n'estime cependant pas assez prouvé) le Roi ait fourni des vêtements à ceux des invités qui en étaient dépourvus [1], soit que la négligence doive s'expliquer différemment. En tous cas, la négligence existe, et devant la question péremptoire posée par le Roi, l'invité « *demeura muet* » (℣ 12).

Reste le dernier verset (℣ 14), qui semble la conclusion de toute la parabole : « *Car beaucoup sont appelés, mais peu sont élus.* » On ne pourrait, sans violence, appliquer cette conclusion seulement à la première partie de la parabole relative aux Juifs, de telle façon qu'on dût entendre : Beaucoup, c'est-à-dire, tous *parmi les Juifs* ont été appelés au royaume de Dieu (à l'Eglise), mais peu ont été élus. Sans doute, ce sens est formellement inclus dans l'affirmation de Jésus-Christ. Mais il n'est pas exclusif. La conclusion, en effet, doit également s'appliquer au reste de la parabole. Et c'est ici que se présente une difficulté, puisqu'un seul parmi les invités qui figurent les Gentils a été jugé digne de réprobation. Comment donc expliquer le *multi vocati, pauci electi ?*

Tout d'abord, constatons que cette formule est admise dans les livres juifs de l'époque contemporaine de Notre-Seigneur. Le IVe livre d'Esdras contient deux passages analogues : MULTI *quidem creati sunt,* PAUCI *autem salvabuntur* (VIII, 1-3) ; PLURES *sunt qui pereunt quam qui salvabuntur* (IX, 15). Cf. *Apoc. Bar.*, XLIV, 12 ss. Elle apparaît bien adoucie sur les lèvres de Jésus.

Dans l'évangile, la formule : *multi vocati, pauci electi,* se lit deux fois, à la fin de la parabole des ouvriers de la vigne et à la fin de la parabole des noces royales. Diverses interprétations ont été proposées de cette formule, laquelle, à coup sûr, et quelle que soit sa signification, n'enseigne pas le petit nombre des élus et le grand nombre des réprouvés.

Voici, touchant le premier cas (Mt., XX, 16), l'exégèse de M. Fillion (*Evang. selon S. Matt.*, p. 388 ss.) :

« Nous apprenons par ces mots le motif pour lequel tant de premiers deviendront les derniers et réciproquement : c'est un changement qui n'a rien d'injuste, ni d'arbitraire, mais qui est, au contraire, basé sur les décrets les plus légitimes. En effet, conclut Jésus, beaucoup (c'est-à-dire, en réalité, tous) sont *vocati,* appelés par Dieu à travailler dans la vigne messianique et à recevoir ensuite la récompense de leurs travaux ; mais, *pauci electi :* ceux qui deviennent finalement l'objet d'un choix privilégié ne forment malheureusement que la minorité, beaucoup des appelés ne méritant pas d'être élus. Pour revenir encore au texte de la parabole, les *vocati* sont tous les ouvriers recrutés dans le cours de la journée par le père de famille : les élus sont figurés par ceux qui se seront montrés dignes de la récompense finale...

« ...L'idée mère de la parabole ...a été bien différemment exprimée ; elle l'a même été parfois d'une manière assez superficielle ; par exemple, quand on a soutenu que Jésus se proposait simplement, dans ce discours figuré, de mettre en lumière l'égalité des récompenses célestes pour les élus, sans égard à la date de leur conversion. Pour d'autres, le point culminant de la parabole consiste dans la parfaite liberté de Dieu relativement au salut des hommes : il peut y appeler qui bon lui semble et quand il lui plaît, sans avoir à rendre de compte à personne... Malheureusement ces interprétations, et plusieurs autres qui leur ressemblent, viennent toutes se heurter contre quelque détail important du récit, qu'elles faussent ou qu'elles n'expliquent pas. Plusieurs écrivains anciens et modernes se rapprochent davantage de la vérité en voyant dans cette parabole l'annonce terrible, quoique aimablement dissimulée, de *l'exclusion de la plupart des Juifs du royaume messianique* (Van Steenkiste, Schegg, Greswell, etc.). Il est certain, en effet, qu'il y est indirectement question d'un châtiment divin, bien que chacun y reçoive de fait un salaire : ce châtiment, déguisé sous les reproches sévères adressés par le père de famille à l'ouvrier qui murmure (℣ 14) : *Tolle quod tuum est et vade ;* (℣ 15) : *An oculus tuus nequam est ?* apparaît d'une manière manifeste dans le proverbe qui sert de cadre à la parabole, XIX, 30 ; XX, 16, et surtout dans les dernières paroles, qui supposent la damnation d'un grand nombre d'hommes : *Multi sunt vocati, pauci vero electi.* Nous croyons toutefois que la menace n'atteint pas les seuls Juifs ; elle s'adresse plutôt en général à tous les hommes qui, appelés par Dieu à une vie sainte, conforme aux vérités et à la morale chrétiennes, ne se conduisent pas ensuite de façon à mériter l'élection proprement dite... »

De même, la conclusion de l'autre parabole (Mt., XXII, 14), celle à laquelle se réfère notre correspondant, atteint sans doute et principalement les Juifs, et fait allusion à l'exclusion de l'immense majorité d'entre eux : c'est là le sens direct de *multi... pauci.* Mais les païens appelés à leur place seront, eux aussi, rejetés du salut messianique, s'ils se montrent indignes des grâces de Dieu :

« La conclusion, écrit le P. Meschler (*Méditations,* trad. Mazoyer, Paris, 1894, t. II, p. 467), la conclusion : *Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus,* résume l'enseignement et le but de la parabole. Elle s'adresse aux Juifs : elle leur rappelle que beaucoup d'entre eux, que *tous* sont appelés à l'Eglise, mais que peu y entreront. Elle ne s'applique aux Gentils qu'en tant que la parabole leur enseigne que, parmi ceux qui entrent dans l'Eglise, par conséquent parmi les Gentils eux-mêmes, tous ne seront pas sauvés. Mais il n'est nullement dit que le plus grand nombre de ceux qui appartiennent à l'Eglise seront damnés... »

« Le ℣ 14, conclut donc à bon droit le P. Lagrange (*op. cit.*, p. 425),... résume toute la situation. C'est l'expression d'une vérité générale, dont la stricte portée théologique ne peut être déterminée, ni pour ceux qui sont en dehors, ni pour ceux qui sont dans l'Eglise. De toute façon, le Seigneur exprime fortement l'appel de Dieu, car on peut dire que d'après le sens de οἱ πολλοί, il invite toute la communauté humaine. Il n'est pas dit non plus que peu sont prédestinés, pour ne pas effrayer, mais que peu sont élus, ce qui résulte, d'après la parabole, de la mauvaise volonté des récalcitrants. »

En tous cas, ajouterons-nous, l'analogie de la foi nous interdit d'interpréter ici la parabole comme si, parmi les hommes appelés à bénéficier du ciel, il y avait deux catégories : l'une d'élus, spécialement prédestinés par Dieu, l'autre, de non élus de Dieu mais qui arriveront cependant, grâce à la miséricorde divine et un peu de bonne volonté de

[1] Voir la note à ce sujet dans Fillion, *Evangile selon S. Matthieu,* p. 424.

leur part, à entrer dans le royaume. La théologie, en effet, nous enseigne que de toute éternité Dieu a fixé le nombre de ses élus, et tous ont été par lui prédestinés.

On voit par là que notre correspondant interprète la parabole en un sens peut-être un peu trop indulgent pour les fautes des hommes. Sans doute, Dieu se montrera très bon et très indulgent : *misericors et miserator Dominus ;* mais à condition cependant que l'homme pécheur fasse pénitence : *nisi pœnitentiam egeritis,...* et puisse parvenir à la justification.

L'unique réprouvé de la parabole n'est pas, nous l'avons vu, le symbole du très petit nombre des réprouvés, lesquels ne seraient que l'exception par rapport aux élus. De ce point, nous ne savons rien.

Enfin si S. Luc, dans le passage parallèle (XIV, 16-24), n'a pas parlé de cet unique réprouvé, ce n'est pas que le cas de celui-ci soit « singulier, » c'est-à-dire très exceptionnel et, partant, négligeable ; c'est tout simplement parce que la parabole, telle que Luc la rapporte, n'étend pas encore la perspective du royaume des cieux jusqu'à la vie future, tout au moins d'une façon aussi directe que S. Matthieu l'a fait. Et puis, S. Matthieu n'aurait-il pas soudé deux paraboles distinctes ? C'est ici un problème de critique textuelle que nous ne pouvons songer à résoudre. Citons simplement l'opinion du P. Lagrange :

« La première partie de la parabole de Mt. est la même que celle de Lc... Il nous semble de plus que la deuxième partie (à partir du ℣ 11) de la parabole de Mt. est littérairement la fin d'une autre parabole, soudée à la première. Mais elle n'en est pas moins authentique en elle-même, avec le même caractère sémitisant ; la soudure a été bien préparée. Est-ce Jésus lui-même qui a fait ce rapprochement ? On serait tenté de le nier à cause de la difficulté de la transition, mais la beauté de la perspective totale inclinerait à le penser. » *(Op. cit.,* p. 425-426).

Q. — Voudriez-vous me donner une réponse sur quelques questions touchant les honoraires de messes ?

1° Les honoraires du diocèse pour les messes chantées sont de 6 fr., dont 4 pour le prêtre, 1 pour le chantre et 1 pour l'église. Un vicaire, n'étant pas tenu à la messe *pro populo,* et qui chante la grand'messe le dimanche, ne pourrait-il pas recevoir au moins 5 fr. d'honoraires, pour la raison de la fatigue éprouvée à dire une messe tardive ?

2° De même, pour une messe de mariage, l'Evêque ne voulant accorder à ce vicaire à l'occasion d'un mariage aucun honoraire, le vicaire ne pourrait-il pas, s'il chante la messe de mariage, recevoir au moins 5 fr., en raison de la fatigue qu'occasionne une messe tardive ?

3° Que doit dire le confesseur à un prêtre qui a élevé le taux des honoraires de messes, de sa propre autorité ? Question de faute, question de restitution.

R. — Ad I. L'Ordinaire du lieu a seul autorité pour fixer les honoraires des messes manuelles (c. 831, § 1). Par conséquent, les prêtres et les fidèles doivent se soumettre à ce décret de fixation de l'Ordinaire. Il est cependant possible au prêtre d'accepter un honoraire au-dessus du taux légal, si on le lui offre volontairement et sans qu'il l'ait demandé (c. 832). Le prêtre peut aussi se contenter, dans certaines circonstances (qui devront être rares et qu'il ne devra pas facilement tolérer, en raison des conséquences), d'un honoraire moindre, pourvu que l'Ordinaire, estimant qu'il y a plus d'inconvénients que d'avantages à admettre ces circonstances, ne l'ait pas interdit (c. 832).

Telle est la loi. Dans votre cas, au moins semble-t-il, la messe chantée est la messe *pro populo*. Le vicaire, qui n'est pas obligé à la dire, la dit au lieu et place du curé. Rien ne s'oppose à ce que le curé offre un honoraire supérieur, en raison du service supplémentaire, auquel rien n'oblige le vicaire et que cependant le curé lui impose ou simplement lui demande. La fatigue éprouvée à cause de la messe tardive, fatigue qui revient de droit au curé s'il est réglé, dans votre diocèse, que cette messe chantée, à telle heure, doit être la messe *pro populo,* et dont le curé se décharge sur le vicaire, ferait certainement qu'une majoration d'un franc ne laisserait pas à ce supplément d'honoraires un caractère très accentué de *générosité*. Le vicaire, en se basant sur le c. 832, pourra accepter cette majoration.

Dans le cas, c'est le curé personnellement qui devrait en faire les frais. Si le curé ne peut, ou ne veut, consentir de ses propres deniers cette majoration, rien ne s'oppose à ce que sur les revenus de son église il prenne une certaine somme (pouvant aller, suivant la richesse de ces revenus, jusqu'à 100 ou 200 f.), pour rémunérer, *ex titulo extrinseco,* ce service d'une messe tardive. Le curé est en effet administrateur des biens de son bénéfice (c. 1476, § 1), sous réserve du compte qu'il aura à faire annuellement, la gestion terminée (c. 1525, § 1), à l'Ordinaire. Et on ne peut nier que la célébration d'une messe chantée, le dimanche, à une heure tardive, ne soit un service rendu à l'église. Si le droit *permet*, pour « une cause de juste rémunération » (c. 1535), des donations modiques de biens meubles de l'église, à plus forte raison la même cause justifiera-t-elle cette modeste attribution pécuniaire. Si le droit *ordonne* de rétribuer d'un salaire « honnête et juste » les employés à titres divers de l'église ou communauté ecclésiastique (c. 1524), à plus forte raison faut-il être honnête et juste envers les clercs qui s'emploient au bien *spirituel* de ces mêmes corps ecclésiastiques.

Voilà ce qu'on peut faire. Mais que peut *exiger* le vicaire ? Nous traiterons bientôt la question en parlant des suppléments d'honoraires *ex titulo extrinseco*.

Ad II. Nous ne comprenons pas bien la situation à laquelle vous faites allusion : « l'Evêque ne voulant accorder au vicaire, à l'occasion d'un mariage, aucun honoraire. » S'agit-il de l'honoraire proprement dit, et dont traitent les canons 831 et 832 que nous citons plus haut ? Nous ne voyons pas sur quoi peut se baser l'Ordinaire pour le refuser,

étant donné que le vicaire, ni aucun autre prêtre du reste, ne saurait être tenu de dire une messe de mariage qu'en raison même de l'honoraire qu'il en recevrait : le curé lui-même est tenu à la messe *pro populo,* mais pas à des messes de mariage. La messe *pro populo* est la seule qui soit imposée sans honoraires, ou plus exactement sans honoraires distincts des fruits du bénéfice curial.

S'il s'agit, comme votre expression « à l'occasion d'un mariage » pourrait le faire penser, d'un supplément d'honoraires « en raison de la fatigue qu'occasionne une messe tardive, » nous pensons, *théoriquement,* que le motif est suffisant ; mais *pratiquement,* c'est à l'Ordinaire, dans les cas précis, et en tenant compte de la diversité d'heures, de juger de la valeur du motif et de déterminer dans quelle mesure il y a lieu de permettre ou d'ordonner son application.

En tous cas, les époux seuls doivent ici faire les frais de ce supplément.

Ad III. Le prêtre qui a élevé, de sa propre autorité, le taux des honoraires de messes a mal agi. Il a désobéi à la défense du can. 831, § 1. La matière est certainement grave, étant donné le soin que met le droit à régler la question (c. 824 sqq.). Il n'y a pas délit caractérisé, puisque la défense du can. 831 § 1 n'est accompagnée d'aucune sanction canonique (c. 2195, § 1), et que le can. 2408 ne vise que les taxes fixées par le concile provincial ou la réunion des évêques de la province.

Mais il y a certainement abus de l'autorité ecclésiastique que l'Ordinaire peut punir suivant sa prudence (c. 2404), le can. 2408 lui fournissant un exemple des peines qui peuvent être portées.

Il y a certainement vol, puisqu'il y a exigence d'une somme qui n'est pas due. Il peut y avoir gravité de matière suivant la somme exigée chaque fois ou la totalité des sommes produites par les exigences particulières : vous n'avez qu'à appliquer au cas les règles ordinaires de la théologie morale sur ce point.

Il y a obligation de restitution, c'est bien évident. Mais ici encore s'appliquent les règles de la théologie morale : il peut y avoir *parvitas materiæ.*

Il y a obligation de se soumettre aux peines que pourra porter l'Ordinaire s'il a connaissance de la chose.

Nous pensons qu'un confesseur ne saurait jamais être trop sévère pour ce genre d'agissements.

Bien entendu, nous nous plaçons dans le cas où l'exigence n'est pas justifiée. Si le prêtre a fait des dépenses pour la célébration de la messe, qui a par exemple nécessité des frais de voiture ou de transport, si la célébration a imposé une fatigue réelle et considérable en raison de la distance du lieu de célébration, ou de l'heure de la messe (midi, par exemple), un supplément peut être *exigé ex titulo extrinseco.*

Q. — L'installation et la profession de foi sont-elles requises pour un curé entrant en charge, sous peine de nullité pour la juridiction ? Nos Statuts diocésains ont l'air d'être pour l'affirmative, alors que, avant le *Codex* du moins, l'opinion théologique rendait un son contraire.

R. — Vous parlez d'*installation,* de *profession de foi,* de *nullité,* et de *juridiction.* Il nous faut donc d'abord distinguer deux choses : l'installation, c'est-à-dire la prise de possession ou la mise en possession canonique, et la profession de foi.

La profession de foi est imposée aux curés, et ils doivent la faire devant l'Ordinaire ou son délégué (c. 1406, § 1, 7°). Les curés doivent la prêter eux-mêmes, et ce ne serait point satisfaire à cette obligation que de prétendre la remplir par procureur (c. 1407). On ne saurait se prévaloir de quelque coutume que ce soit, même centenaire ou immémoriale, pour se dispenser de cet acte (c. 1408). La profession de foi doit être faite avant la prise de possession (c. 1443, § 1).

Le can. 2403 marque une procédure à suivre contre ceux qui se montrent négligents dans l'accomplissement de ce devoir, sans pouvoir arguer d'un empêchement légitime. On leur adressera d'abord une monition, et on leur fixera un temps utile pour obéir à la loi. Si ce temps s'écoule sans entraîner leur obéissance, ils seront obligatoirement punis, et la punition pourra aller jusqu'à la privation de leur cure. De toutes façons, durant le temps qui s'écoulera depuis leur contumace jusqu'à la privation, ils ne feront pas *les fruits siens.*

Obligation de faire la profession de foi par soi-même, condamnation de toute coutume contraire, peine très grave de la privation, retenue des revenus des charges ou bénéfices, tout cela démontre clairement que le précepte de la profession de foi est grave.

En revanche, le droit ne dit nulle part que cette profession de foi est requise pour l'exercice *valide* de la *juridiction.* Etant donné que la profession de foi doit être faite avant la prise de possession, et que cette prise de possession est impossible sans l'action du supérieur qui doit précisément recevoir cette profession de foi, le législateur a cru que toutes garanties étaient ainsi suffisamment assurées et qu'il avait pourvu pratiquement à la réalisation de cette obligation.

Quant à la prise de possession, elle aussi est nécessaire. Ce n'est qu'après la prise de possession que le bénéficier (donc le curé) jouit des droits temporels et *spirituels* de son bénéfice (c. 1472). Cette prise de possession s'impose avec une telle rigueur que si, malgré les avertissements et les injonctions de l'Ordinaire, un curé s'obstinait à ne pas prendre possession canonique de sa charge, passé le temps que l'Ordinaire lui prescrirait pour cet acte, sa cure serait *ipso facto,* sans déclaration aucune et irrémédiablement, vacante (c. 188, 2°, qu'on applique au cas d'après le c. 1444, § 2). La déclaration de vacance que ferait l'Ordinaire, et dont parle ce dernier canon, ne serait que l'homologation de cet état de fait, mais ne le créerait pas : il arrive *ipso facto.*

Les actes de *juridiction* du curé pour lesquels la

question de *validité* peut se poser, se réduisent au sacrement de pénitence et au mariage. De plus, il faut observer que les pouvoirs de juridiction pour la confession ne sont généralement pas liés à la collation de la cure. Ils se donnent le plus souvent pour tout le diocèse. Aussi la question ne paraît pas se poser pour le sacrement de pénitence. Mais elle se pose pour le sacrement de mariage. Elle est résolue par le droit (c. 1095, § 1, 1°). Etant donné que le curé n'assiste validement aux mariages que depuis le jour seulement *(tantummodo)* où il a pris possession suivant les formes légales du can. 1444, § 1, il est clair qu'avant cette prise de possession régulière, le curé n'assiste pas validement aux mariages. Il pourrait y avoir une seule exception, au cas où l'Ordinaire, suivant le même can. 1444, § 1, aurait dispensé des formes requises de la prise de possession solennelle ; dans ce cas, un curé assisterait validement aux mariages à partir du jour où il aurait commencé à remplir effectivement son office curial.

Q. — Quel péché commet une receveuse des postes qui décachète et lit une lettre adressée à un tiers ?

R. — L'indiscrétion, péché mignon de certaines gens, est un vice particulièrement odieux en ceux qui par profession devraient être discrets. La conscience humaine le réprouve avec indignation. Aussi, elle voue au mépris l'employée qui viole le secret qu'elle a mission de protéger. C'est le cas, semble-t-il, de notre receveuse des postes qui décachète et lit une lettre adressée à un tiers. Nous allons examiner son acte, et selon les circonstances dans lesquelles il a pu se produire, essayer d'en déterminer la culpabilité.

Une lettre décachetée et lue, voilà le corps du délit. En apparence, il n'y a pas grand dommage. Mais vous êtes-vous jamais demandé ce qu'est, en réalité, une lettre mise à la poste ? Volontiers nous en donnerions la définition suivante : un dépôt qui renferme un secret.

C'est, en effet, un dépôt, c'est-à-dire une chose, en l'espèce une enveloppe fermée, confiée par l'envoyeur à l'Administration des Postes qui l'accepte, et moyennant un prix convenu et payé d'avance par l'apposition du timbre, se charge de la garder et de la véhiculer jusqu'au domicile du destinataire.

Mais ce n'est pas un dépôt banal, c'est un dépôt qui renferme un secret.

Dépôt et secret sont le bien d'autrui.

Or, quelle est la conduite à tenir à l'égard d'un dépôt et d'un secret ?

A l'égard du dépôt, un contrat bien connu en justice règle les obligations réciproques des parties contractantes, déposant et dépositaire. Ici le déposant a satisfait à celles qui le concernent par l'affranchissement de sa lettre : il a payé le prix convenu. Le dépositaire, lui, est tenu de veiller à la garde du dépôt avec une diligence variable. Or, ici, le dépôt renferme un secret, c'est-à-dire une chose, dans l'estimation commune des hommes, précieuse entre toutes, une chose sacrée. Ce n'est donc pas une diligence ordinaire, quelconque, mais particulièrement empressée qui est de mise à la garde des lettres. N'est-ce pas ainsi que l'entendent les clients de la poste et la poste elle-même ? La preuve en est, d'une part, les acerbes réclamations faites par le destinataire à l'arrivée d'une lettre en mauvais état, et de l'autre, les garanties exigées par l'Administration avant de donner livraison, ainsi que les précautions qu'elle prend pour décliner, quand il y a lieu, une responsabilité qu'elle reconnaît par ailleurs lui incomber.

A l'égard du secret, le respect s'impose. La lettre close est semblable au coffre-fort fermé à clef. Nul ne saurait en briser les sceaux sans commettre un crime, ni prendre connaissance du contenu sans léser le bien d'autrui : ce serait un vol avec effraction.

Quel est en tout ceci le rôle de la receveuse ? Sa situation n'est pas simplement celle d'un vulgaire tâcheron payé au mois ou à l'année : elle est mandataire de l'Administration postale. Son mandat est délimité par des règlements précis. Elle agit au nom de l'Administration, qui endosse la responsabilité des actes de son mandataire vis-à-vis des clients. Qui ne voit dès lors la façon dont elle trahit le mandat de discrétion qui lui était confié ? Son bris de scellés est tout simplement un abus de confiance. A l'Administration sans doute de lui en demander compte, si elle est indemne directement à l'égard du client, et d'exercer contre elle, s'il y a lieu, de justes représailles par des poursuites en dommages-intérêts. Mais, il est bien difficile, objectivement parlant, d'excuser de faute grave contre la justice notre receveuse indiscrète. Du moins, c'est notre avis. Il sera motivé encore par ce que nous allons dire dans la suite du dommage grave qu'elle s'expose à causer au prochain.

Voilà à l'égard du dépôt.

A l'égard du secret maintenant, comment qualifier son acte criminel ? Abusant d'une situation de confiance, notre receveuse en prenant connaissance du contenu des lettres qui lui passent entre les mains s'empare du bien d'autrui : elle commet, avons-nous dit, un vol avec effraction. Ici, elle est directement responsable vis-à-vis des personnes lésées. Voleuse, elle est tenue à réparation, et la gravité de son péché, *ex parte materiæ*, dépend de l'importance du dommage causé. Deux personnes sont lésées, l'envoyeur et le destinataire : celui-ci qui a sur la lettre qui lui est adressée *jus ad rem*, celui-là *jus in re*. Le secret gardé sous les scellés est dans l'estimation commune plus qu'un précieux trésor, c'est une chose sacrée. Comment donc admettre la légèreté de matière ? Aussi, plus catégoriquement encore que tout à l'heure, nous affirmons qu'en soi, objectivement parlant, il y a dans la violation de secret commise par la receveuse une faute grave.

J'entends l'objection : « La lettre ne renfermait

que des banalités, des choses sans importance, de simples salutations, et dans la circonstance, le plus volé c'est le voleur. »

Mais depuis quand le voleur qui dans le coffre-fort éventré n'a trouvé qu'une maigre aubaine, n'a-t-il commis qu'un péché véniel, une peccadille, pendant que vous y êtes ? Le péché est dans la volonté du voleur et non dans le coffre-fort. Ah! sans doute, si le voleur ou notre indiscrète receveuse étaient absolument sûrs que le coffre-fort ou la lettre close ne renferment qu'une proie de médiocre valeur, ils seraient excusés de péché grave en raison de la légèreté de matière. Mais le cas est quasi chimérique. Il n'en va pas, tout d'abord, puisque toute comparaison cloche, exactement du voleur d'argent comme du voleur de secret. C'est la propriété du secret d'avoir, à la différence de l'argent, une valeur en soi et une valeur relative. La lettre ne contenait, dites-vous, que des banalités, une simple carte de politesse. En soi, cela peut n'être pas grand'chose, mais l'envoyeur et le destinataire peuvent y attacher une importance considérable : ils avaient peut-être intérêt à ce que demeurât secret le simple fait de leur correspondance. Le secret est une chose précieuse, ne l'oublions pas, et dès lors qu'une lettre est close, son contenu, quelle qu'en soit la valeur en soi, devient une chose de grand prix. Le contenu d'une lettre, enfin, est toujours mystérieux. La receveuse, en tous cas, s'expose, elle le sait fort bien, à violer des secrets graves en soi, à causer de ce fait de graves dommages, à mécontenter gravement ses victimes ; elle le sait et passe outre en violant la fermeture de la lettre. Elle commet donc une faute grave, car elle viole ou s'expose à violer le droit du prochain en matière grave.

Nous écartons, bien entendu, l'hypothèse où la receveuse usant d'une permission formelle ou légitimement présumée, encore qu'il y ait des réserves à faire au moins pour ce qui regarderait des secrets de conscience, ouvrirait la correspondance d'un ami ou d'un fils par exemple, car *consentienti nulla fit injuria.*

Pourtant, à cette solution de principe que nous venons d'exposer, ne pourrait-il y avoir des exceptions ? Notre receveuse ne pourrait-elle se trouver en des conjonctures telles que le respect dû aux secrets cessât devant un devoir plus impérieux, ou que le droit du prochain à garder ses secrets n'entrât en conflit avec un droit plus fort ?

Nous songeons à la censure qui s'est exercée pendant la guerre et peut s'exercer aussi pendant la paix. Nous songeons aussi à ces émouvantes, parfois tragiques intrigues, et qui n'ont pas existé que dans les romans, où le salut d'un individu, d'une famille, de la patrie a été assuré par une indiscrétion, par la violation d'un secret.

Eh bien ! oui, la censure a sa raison d'être, et si notre receveuse était l'agent désigné pour l'exercer, mandataire alors de l'autorité légitime, elle accomplirait un devoir de sa charge. Sans cette mission spéciale même, si par hasard elle avait la certitude morale, fondée sur de graves indices, qu'à son bureau passe une lettre dont le contenu dévoilé par ses soins empêcherait un réel, injuste et grave dommage pour le bien public, pour la patrie, il lui serait loisible et ce serait même un devoir de charité de découvrir le criminel secret d'autrui. Le cas est si rare que nous préférons ne pas insister.

Mais moins rare, et pas imaginaire du tout, le cas où l'intérêt personnel de la receveuse serait en jeu. Entre ses mains, elle croit tenir les éléments d'une injuste manœuvre exercée à son détriment. C'est, par exemple, adressée à son Inspecteur une injuste dénonciation, une calomnie, qui entraînera, si l'on n'y pare en quelque manière, son changement en disgrâce ou son renvoi. La provenance de la lettre, l'écriture bien connue de l'adresse, des indices indubitables lui font soupçonner avec grande probabilité, vont même jusqu'à créer une certitude morale qu'entre ses mains elle tient l'arme d'un injuste agresseur. Sa réputation, sa place, sa vie sont des biens précieux qu'elle a le droit et le devoir de sauvegarder. Allez-vous l'obliger à les sacrifier et, par respect pour un secret criminel, l'obliger d'assister passivement à l'immolation de ces biens ? *Non datur jus contra jus.* Injustement attaquée, elle est en cas de légitime défense et se défendra dans la mesure nécessaire, *cum moderamine inculpatæ tutelæ :* elle agira avec la modération d'une défense sans reproche. Elle prendra donc connaissance du secret d'autrui, mais dans la mesure seulement nécessaire pour éluder le dommage. Elle ne lira, par exemple, que les passages qui la concernent et ne retiendra que ceux-là.

« Pratique bien délicate, » va-t-on dire. « N'est-ce pas ouvrir toute grande la porte aux indélicatesses ? Car les passions, la curiosité aidant, notre receveuse, pour peu qu'elle soit ombrageuse, se persuadera facilement du droit que lui confère la légitime défense de ses intérêts à sauvegarder contre quelque injuste agresseur. Chaque lettre qui passera sera peut-être celle qu'il faut ouvrir... »

De grâce, non ! La défense n'est pas légitime quand l'attaque est imaginaire. C'est pourquoi deux conditions sont absolument requises : 1° que les soupçons soient fondés, c'est-à-dire raisonnables, appuyés sur des indices certains, et 2° qu'ils portent sur un dommage grave injustement causé. Car autre chose serait que notre receveuse subodorât quelque plainte motivée faite à ses supérieurs, et autre chose la certitude d'une calomnie. L'agresseur qui a pour lui la justice de la cause use de son droit d'attaque et nul ne saurait s'y opposer sans injustice. De même qu'il est permis de révéler un secret naturel, même un secret commis, pour empêcher un injuste et grave dommage, de même est-il permis dans les mêmes conjonctures de prendre connaissance d'un secret, partant d'ouvrir une lettre close.

En dehors de ces hypothèses que nous venons de mentionner, la receveuse qui sciemment et volontairement, même par simple curiosité, déca-

chète les lettres qui passent à son bureau, pèche gravement contre la justice par un abus de confiance envers l'Administration dont, mandataire, elle engage la responsabilité, et par une injure aux clients de la poste dont elle lèse le droit certain de garder secrètes leurs correspondances, leur causant de ce fait ou s'exposant à leur causer un grave dommage : donc, double péché.

Pour être complet, indiquons qu'il n'est point permis, sauf pour écarter un grave et injuste dommage, de faire usage des secrets malhonnêtement acquis : ce serait continuer l'injustice initiale.

Q. — Un curé a-t-il le droit de changer les jours d'abstinence ? Dans notre diocèse, l'abstinence du samedi est reportée au mercredi. Il arrive que pour des repas de baptême et de confirmation, le mercredi, des paroissiens viennent me demander de leur permettre de faire gras, me disant qu'ils feront maigre le samedi par compensation. Ai-je le droit de faire cette substitution dans ces cas particuliers ?

R. — Les curés, pas plus que les Ordinaires des lieux, ne peuvent pas changer, de leur seule autorité, les jours d'abstinence. Les Ordinaires ont dû demander des Indults pour qu'il soit permis, dans leurs diocèses, de reporter l'abstinence du samedi au mercredi, ou à un autre jour au choix.

Mais le curé, tout comme l'Ordinaire du lieu, a des pouvoirs de dispense (c. 1245, § 1). Il peut les exercer dans des *cas particuliers*, c'est-à-dire dans des circonstances fortuites, qui ne se reproduiront pas régulièrement et constamment les mêmes tous les jours d'abstinence de l'année. Il faudra qu'il y ait *cause juste*, c'est-à-dire un motif raisonnable de lever l'obligation de la loi dans le cas. La justice de la cause se détermine non seulement par la considération du fait en lui-même, mais par la comparaison de l'importance de ce fait avec la gravité de la loi (c. 84, § 1). Si la cause juste, ainsi conçue, n'existait *certainement pas*, la dispense donnée par le curé serait illicite et *nulle* (c. 84, § 1).

Cette dispense peut être octroyée par le curé à ceux qui lui sont soumis, c'est-à-dire à ceux qui rentrent à quelque titre que ce soit sous la *cura animarum* des curés. Sont dans ces conditions : ceux qui ont domicile ou quasi-domicile dans la paroisse ; de même les *vagi*, qui, n'ayant pas de domicile ou de quasi-domicile, sont soumis aux autorités des lieux où ils se trouvent de fait. Le curé peut également dispenser les étrangers à sa paroisse, qui y séjournent de fait au moment où la loi de l'abstinence se pose pour eux. Le curé peut donc dispenser tous ceux qui se trouvent *dans le territoire* de sa paroisse.

Les sujets du curé relativement à la dispense ne peuvent être atteints qu'*un à un*, ou *par familles*, le curé ne pouvant dispenser en bloc tous ses paroissiens. Les Ordinaires des lieux eux-mêmes ne peuvent donner cette dispense générale que dans les deux cas précis de concours de peuple, ou de santé générale (c. 1245, § 2).

Enfin le curé pourra dispenser ses paroissiens même en dehors de son territoire paroissial.

Appliquant ces principes à votre cas, le motif indiqué paraît être une cause juste et suffisante d'accorder la dispense. A la demande qui lui est ainsi formulée, le curé n'a donc qu'à répondre par l'affirmative. D'autant que les fidèles qui s'adressent à lui offrent de remplacer l'abstinence du mercredi par celle du samedi.

Le curé pourrait assurément dispenser sans cette obligation du remplacement, comme nous venons de le dire. Il vaut mieux cependant qu'il laisse faire ce remplacement dans le cas où on offre de le faire, puisque ainsi ces paroissiens entreront davantage dans l'esprit de l'Eglise, et accompliront en somme le total de la pénitence imposée. Dans certains cas toutefois, étant donné les personnes et leurs dispositions, il vaudra mieux accorder purement et simplement la dispense, pour éviter une faute de la part de gens qui, se croyant réellement obligés, n'accompliraient pas cependant la loi. Ce sera alors, pour le curé, agir selon la *charité*.

Mais que le curé n'oublie pas qu'il ne peut changer les jours d'abstinence.

LITURGIE

Q. — 1° Quels sont, relativement aux offices paroissiaux, les droits et les devoirs du maître des cérémonies de la cathédrale régulièrement nommé par l'évêque conformément au n° 1 du chapit. v du liv. III du Cérémonial des évêques ? Sans doute, il a l'autorité pour les offices capitulaires. (S. R. C., n. 3108, ad 13 ; n. 3611, ad 7). Mais *quid* pour les offices paroissiaux (v. g. en ce qui concerne les sonneries aux messes privées et paroissiales, la direction cérémonielle des enfants de chœur de la paroisse, les mariages, inhumations, etc.) ? Puisque le canon 415 § 3 exige que le Chapitre veille à ce que, dans l'église capitulaire, les fonctions paroissiales soient accomplies conformément aux règles liturgiques, il s'ensuit, ce me semble, que le maître des cérémonies de la cathédrale, mandataire du Chapitre sur ce point, devrait logiquement pouvoir s'occuper de cette surveillance. La lui refuser, n'est-ce pas s'exposer à la continuation des abus déjà existants ? — Dans quelle mesure le maître des cérémonies peut-il exercer cette surveillance ? Doit-il se contenter d'agir indirectement par des conseils en dehors des offices ; ou bien peut-il, quand il le juge utile, intervenir pendant les offices ?

2° Si, dans une église, l'usage existe de se tenir debout aux saluts du Saint-Sacrement à tous les motets en l'honneur de la Ste Vierge et des saints, aussi bien aux prières (v. g. à l'*Ave Maria*, au *Sub tuum*) qu'aux hymnes, et même aux versets et oraisons correspondants que l'on chante ici d'ordinaire après chaque motet, peut-on conserver cet usage, nonobstant le décret 4224, qui parle du *Magnificat* et du *Regina cœli*, et le décret 3965, qui ne parle que du *Te Deum* ? Ou bien faut-il être à genoux tout le temps, sauf aux hymnes et aux cantiques (donc pour toutes les oraisons), conformément aux décrets précités ?

R. — Ad I. En raison même de sa charge, le maître des cérémonies de l'église cathédrale a le droit et le devoir de tenir la main à l'observation exacte de toutes les règles liturgiques dans cette église. Qu'un tel droit et un tel devoir ne s'y trouvent pas confinés dans le chœur ni limités aux

seules fonctions capitulaires, mais qu'ils s'étendent aussi aux fonctions purement paroissiales, cela ne saurait être mis en doute.

En effet :

a) Là où une cure lui est unie, le Chapitre est tenu de veiller à ce que les fonctions paroissiales accomplies par le curé dans l'église capitulaire le soient toujours conformément aux lois liturgiques. (*Codex*, can. 415, § 3, 2° ; S. R. C., 13 sept. 1879, n. 3505, ad 2). Or, en tout ce qui concerne le culte divin, le Chapitre lui-même, y compris les dignités, doit obéissance absolue au maître des cérémonies. (S. R. C., 17 juillet 1734, n. 2307, ad 5 ; 20 mars 1869, n. 3201, ad 4). De vrai, celui-ci ne saurait être considéré, dans l'exercice de sa charge, comme le serviteur du Chapitre ; il en est au contraire le guide (S. R. C., 31 mai 1817, n. 2578, ad 10), et l'Eglise entend que personne n'essaie de lui résister ni de le contredire (Cérém. des év., liv. I, c. v, n. 5). Par conséquent, le clergé paroissial attaché à l'église capitulaire ne peut non plus, dans les diverses fonctions rituelles qu'il a à y remplir, prétendre se soustraire à l'autorité légitime ni à la surveillance effective du maître des cérémonies de cette église.

b) Du reste, ce que nous venons ainsi d'établir par voie de déduction a été explicitement affirmé par la S. C. des Rites. A ces deux questions, venues d'un même diocèse : « Anne parochus [ecclesiæ cathedralis], resistendo mandatis et ordinationi magistri cæremoniarum et celebrando in altari expositionis et ibi distribuendo communionem, male egerit et violaverit auctoritatem legitimam et regulas Ecclesiæ ? » et : « Anne magister cæremoniarum cathedralis jus habeat et obligationem curandi ut regulæ liturgicæ observentur etiam extra chorum, in exsequiis et in administratione Baptismi et Matrimonii et omnibus parochialibus functionibus ? » elle a répondu : *Affirmative.* (S. R. C., 13 sept. 1879, n. 3505, ad 3 et 5).

c) Enfin, c'est un fait d'expérience que les règles liturgiques finissent par devenir lettres mortes lorsqu'il n'y a personne pour en assurer l'exécution. L'ignorance, les préventions, l'apathie favorisent alors l'introduction et le maintien d'abus de toute sorte. Partout blâmables, ces abus, quand même ils n'affecteraient que les fonctions paroissiales, le seraient plus encore dans une église capitulaire : apparemment tolérés sinon approuvés par le Chapitre, ils seraient d'un très fâcheux exemple pour le reste du diocèse. Si le maître des cérémonies de la cathédrale est vraiment, comme le demande l'Eglise, « divinorum officiorum ac rituum ecclesiasticorum assiduus et diligens perscrutator [1] », il est particulièrement qualifié pour découvrir ou prévoir ces abus. Il est donc tout naturel qu'il jouisse de l'autorité nécessaire pour les prévenir ou les faire cesser.

Comment s'exercera pratiquement cette autorité ? Ce qui importe, c'est qu'elle soit réelle et incontestée, et il appartient à l'Ordinaire d'y pourvoir par tous les moyens utiles [1].

Et si, malgré les dispositions prises par l'Ordinaire, le maître des cérémonies de la cathédrale venait à éprouver, de la part du clergé paroissial, une résistance plus ou moins systématique ? C'est là que le Chapitre aurait à intervenir pour faire rentrer dans l'ordre les récalcitrants. Que si le Chapitre ne le pouvait ou — *quod absit* — ne le voulait, le maître des cérémonies devrait recourir à l'Ordinaire : « Quomodo se gerere debeant magistri cæremoniarum aliique, qui vident in ecclesiis non peragi functiones juxta rubricas nec observari decreta et resolutiones Sacræ Rituum Congregationis ? — Resp. Adeundus loci Ordinarius, qui stricte tenetur opportunis remediis providere, ut rubricæ et S. R. C. decreta rite serventur... » (S. R. C., 17 sept. 1822, n. 2621, ad 1 ; cf. 14 avril 1877, n. 3417, ad 2) [2].

Ad II. Ce fut à l'occasion d'une coutume semblable à celle qui nous est signalée par notre distingué consultant, que fut rendue la première en date des deux décisions alléguées par lui. Aux saluts, dans le diocèse d'Autun, le célébrant et les assistants se levaient pour le chant des antiennes à la Ste Vierge ou des autres prières précédant le *Tantum ergo*. On demanda à la S. C. des Rites si cette coutume pouvait être conservée. Elle répondit alors qu'on n'avait à se tenir debout que pendant le chant du *Te Deum ;* ce qu'elle étendit plus tard, par la seconde en date des décisions alléguées, au chant du *Magnificat* [3] et du *Regina cœli*. Aucune modification n'ayant été apportée depuis à ces deux décisions, on doit en principe s'en tenir à ce qu'elles ont réglé.

Q. — Vous rendriez service à plusieurs confrères de la région, abonnés comme moi à votre excellente revue et ayant dans leurs paroisses les même coutumes que moi, en répondant aux questions suivantes :

1° C'est la coutume de faire chanter une messe chaque année à l'anniversaire du décès d'un défunt. Dans ce cas, puis-je un jour de fête double chanter une messe de *Requiem* (celle du jour de l'anniversaire) ? Sans doute une messe basse ne serait pas permise ; mais une messe chantée d'anniversaire jouit-elle d'un privilège ? Après la messe chantée, il y a le *Libera,* avec le drap mortuaire étendu sur les gradins du marchepied de l'autel.

2° Est-ce régulier qu'après chaque messe basse on chante un *Libera* pour le ou les défunts pour lesquels la messe a été célébrée ? Dans ce cas, que faire pour être en règle avec la liturgie ?

3° Le dimanche après la grand'messe, puis-je faire des prières afin d'obtenir un temps favorable pour les biens de la terre (v. g. les prières du Rituel *ad petendam pluviam,* ou *ad postulandam serenitatem*) ? Ces prières ne sont pas prescrites par l'évêque.

4° Quelle est l'origine de la lecture de la Passion selon

[1] Cérém. des év., liv. I, c. v, n. 1.

[1] « Episcopi cura erit omnes, tam canonicos quam alios de choro præmonere, ut ipsis cæremoniariis in his quæ ad cultum divinum spectant, sine contradictione obediant. » (Cérém. des év., liv. I, c. v, n. 5).

[2] Notons ici qu'en règle générale les messes *privées* célébrées dans une église cathédrale relèvent, à l'exception de la messe *pro populo,* non du curé, mais du recteur de cette église, c'est-à-dire du Chapitre.

[3] *A part* on doit aussi se tenir debout pendant le *Benedictus* et le *Nunc dimittis*.

S. Jean du 3 mai au 14 septembre, avant la messe, pour les biens de la terre ?

R. — Ad I. A un anniversaire funèbre proprement dit, c'est-à-dire au retour du quantième exact du mois où la mort ou la sépulture d'un défunt a eu lieu, il est permis de célébrer pour lui, dans n'importe quelle église, une seule messe *in anniversario defunctorum,* chantée ou même simplement lue, pourvu qu'il ne se rencontre ce jour-là ni dimanche, ni fête de précepte, même supprimée, ni la Commémoraison de tous les fidèles défunts, ni double de 1re ou de 2e classe, même transféré, ni férie, vigile ou octave privilégiée, ni enfin quelqu'une des circonstances où toute messe de *Requiem* est interdite [1]. (Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 6 et 12). En cas d'obstacle liturgique, la messe de *Requiem* pour l'anniversaire peut, mais à la condition d'être chantée, s'anticiper ou se reporter au jour le plus proche non semblablement empêché. (*Ibid.,* n. 6).

Cette messe peut être suivie de l'absoute, soit avec catafalque, soit avec simple drap mortuaire étendu *ad hoc* sur le pavé du sanctuaire, au-devant des degrés de l'autel [2]. (Cf. Missel, *Ritus celebr. miss.,* tit. XIII, n. 4 ; Cérém. des év., liv. II, c. XXXVII, n. 2). Toutefois, l'absoute n'est alors obligatoire que si elle a été l'objet d'une convention. (S. R. C., 31 juillet 1665, n. 1322, ad 6 ; 4 sept. 1875, n. 3369, ad 2).

Ad II. Il n'est aucunement défendu de faire une absoute à la fin d'une messe de *Requiem,* même basse. (S. R. C., 28 mars 1910, n. 4215). C'est là, au contraire, sa place normale. (S. R. C., 20 août 1901, n. 4081, ad 2).

Il n'en est pas de même après la messe du jour. L'absoute n'est alors licite qu'à deux conditions simultanées, à savoir : 1° qu'elle ne soit pas interdite du fait de l'occurrence de quelque grande solennité ; 2° qu'elle n'ait pas lieu immédiatement à la suite de cette messe [3], comme si elle en était un accessoire légitime. (Cf. *Ami,* 1923, p. 590 ; 1924, p. 608).

Rappelons que pour l'absoute il faut au moins le drap mortuaire. (S. R. C., 30 déc. 1881, n. 3535, ad 5).

Ad III. Régulièrement, l'assentiment de l'Ordinaire est nécessaire pour qu'il soit loisible à un prêtre encore revêtu des ornements sacrés de réciter des prières de dévotion à l'autel, après la messe [4]. (S. R. C., 5 sept. 1867, n. 3157, ad 7) [5]. Parfois sans doute, — v. g. lorsqu'au vu et su de l'Ordinaire, et sans protestation de sa part, on a coutume de le faire dans le diocèse en telle ou telle circonstance, — cet assentiment peut être raisonnablement présumé. Dans le cas qui nous est soumis, il serait plus régulier que le prêtre quittât les vêtements sacrés et prît un surplis avant de réciter des prières pour demander un temps favorable.

Ad IV. L'usage de lire la Passion pour les biens de la terre « est dû à cette pensée de foi que c'est l'homme qui travaille, arrose et sème, mais Dieu qui donne l'accroissement.

« La terre se trouvant maudite à cause du péché d'Adam, Jésus l'a purifiée en partie, en l'arrosant de son sang, en prenant ses épines pour couronne ; et l'Eglise est censée rappeler par cette récitation que, tout ayant été restauré dans le Christ, elle en attend les meilleures bénédictions même pour la terre [1]. »

Pourquoi a-t-on choisi à cet effet la Passion selon S. Jean de préférence aux trois autres ? C'est que, de tout temps, les fidèles ont eu une dévotion spéciale pour le quatrième Evangile. Peut-être aussi a-t-on pensé que, fait par le disciple bien-aimé, le récit des souffrances du Sauveur exciterait plus sûrement dans les âmes de vifs sentiments de componction [2], et que des prières accompagnées de ces sentiments seraient plus agréables à Dieu.

Q. — Jusqu'à l'âge de sept ans, le blanc est la couleur liturgique pour les enterrements des enfants ; la sainte Eglise ne prie pas pour eux, parce qu'étant au ciel, ils n'ont pas besoin de prières.

La règle générale est ainsi ; mais sans aucun doute il y a des enfants précoces qui à partir de trois ou quatre ans ont l'intellect suffisamment développé pour faire la distinction entre le bien et le mal, et, par conséquent, pour commettre au moins des péchés véniels, dont très probablement ils ne pensent pas à faire pénitence en ce monde. S'ils meurent avant l'âge de sept ans, on fera, selon la coutume, leur enterrement en blanc ; mais cela ne les empêchera pas d'expier leur dette en purgatoire, et cela d'autant plus longtemps que, vraisemblablement, personne ne songera à prier pour eux ; on en fait des *anges,* et ils nous supplient peut-être d'éteindre le feu qui les dévore. Alors, en pratique, pour un enfant au-dessous de sept ans que l'on sait avoir joui sûrement de l'usage de la raison avant de mourir, pourrait-on, comme pour les grandes personnes, faire l'enterrement en couleur noire, afin de procurer à son âme les suffrages de la sainte Eglise ?

Au cas où la règle fixée devrait rester invariable, c'est-à-dire au cas où l'on devrait se servir de la couleur blanche indistinctement pour tous les enfants morts au-dessous de sept ans, et cela pour l'uniformité, les parents soucieux de procurer au plus tôt le bonheur du ciel à leur enfant, qu'ils ont des raisons de croire en purgatoire, pourront demander des messes pour le repos de son âme ; mais alors on leur répondra : « Votre enfant est au ciel ; donc inutile de prier pour lui. »

Pas du tout convaincus, les parents devront, pour sortir de cette impasse, demander des messes pour les âmes du purgatoire *ad intentionem dantis,* c'est-à-dire

---

[1] V. g. : l'exposition du Saint-Sacrement, l'obligation de célébrer la messe conventuelle lorsqu'il n'y a pas d'autre prêtre pour la dire ; puis, dans les églises paroissiales où il n'y a qu'un prêtre, la nécessité d'accomplir les fonctions du 2 février, du mercredi des Cendres, de la vigile de la Pentecôte, des Rogations. (Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 12).

[2] Voir l'*Ami* de 1923, p. 368.

[3] Si l'on disait tout ou partie de l'office des morts, c'est à la fin de cet office, avant la messe, qu'il faudrait ce jour-là faire l'absoute. (S. R. C., 17 mars 1906, n. 4183).

[4] Prescrites ou simplement autorisées par l'Ordinaire, ces prières ne peuvent, à la fin de la messe basse, être récitées qu'après les prières de Léon XIII. (Cf. S. R. C., 23 nov. 1887, n. 3682).

[5] On ne saurait objecter que, dans sa réponse du 27 février 1882, n. 3537, ad 1, la S. C. des Rites ne fait aucune allusion à la nécessité de l'assentiment de l'Ordinaire. En réalité, ce décret tout entier a uniquement pour objet la licéité de l'emploi de la langue vulgaire en certains cas, pour certaines prières (supposé évidemment que celles-ci soient par ailleurs permises).

[1] *Ami,* 1906, p. 1056.

[2] On remarquera que c'est aussi la Passion selon S. Jean qui figure dans l'*Ordo commendationis animæ.* (Rituel, tit. V, c. 7).

avec l'intention que ces messes soient appliquées à l'âme de leur enfant au cas où elle en aurait besoin. La question ainsi tranchée donnerait satisfaction à tout le monde ; mais n'y aurait-il pas moyen d'arriver au même résultat en y allant plus franchement, sans détour ? Qu'en pense l'*Ami*.

R. — I. Comme le fit déjà remarquer l'*Ami* en 1922 (p. 240), « ce n'est pas de l'âge de l'enfant baptisé que dépend le rit à suivre pour ses funérailles, mais de l'usage de la raison. » En effet, dans le Rituel (tit. VI, c. 7, n. 1), les rubriques de l'*Ordo sepeliendi parvulos* débutent ainsi : « Cum igitur infans vel puer baptizatus defunctus fuerit ante *usum* rationis... »

Sans doute, c'est communément à sept ans que l'enfant jouit de l'usage de la raison ; aussi, en droit, n'est-il pas censé en jouir avant cet âge. (Cf. *Codex*, can. 88, § 3). Néanmoins, comme l'a constaté notre lointain consultant, il est certainement des enfants plus précoces. Quand le bien surnaturel de l'âme de ceux-ci est en jeu, la présomption juridique doit céder devant un fait contraire bien constaté (cf. *Ami*, 1922, p. 336), et il n'est jamais entré dans l'intention de l'Eglise de priver du secours de ses prières l'âme d'un enfant défunt qui pourrait en avoir besoin.

C'est pourquoi, dans leurs commentaires sur la rubrique du Rituel précitée, les liturgistes enseignent que des enfants morts avant sept ans avec l'usage de la raison ont droit aux rites des funérailles des adultes. « *Parvulorum nomine veniunt*, dit Cavalieri, quotquot nondum attigerunt rationis usum, quales communiter censentur qui septimum non compleverunt annum, nisi malitia ætatem suppleat, quo in casu, non parvulorum, sed adultorum exsequiæ iisdem adhibendæ forent. » (T. III, c. XV, *append.* Cf. Baruffaldi, de Herdt, etc.).

II. En pratique, il n'y aura pas de difficulté pour le curé si des parents chrétiens, s'étant rendu compte de l'intelligence précoce de leur enfant, mort avant sept ans, demandent eux-mêmes qu'on lui fasse des funérailles d'adulte. Dans ce cas, le curé peut et doit déférer à leur légitime désir.

Autrement, et aussi dans le doute si l'enfant avait ou non l'usage de la raison, il appartient au curé de décider du caractère que devront avoir les obsèques. Mais il le fera en toute prudence, « évitant avec soin de froisser les parents et l'opinion, en exigeant pour un enfant de cinq ou six ans un office et service d'adulte, que la population ignorante des choses de la religion ne comprendrait pas, et où elle ne verrait peut-être à l'adresse du curé qu'une injurieuse question d'intérêt. » (*Ami*, 1922, p. 240).

Q. — Ces questions m'ont été posées par un laïc :

1° Qu'entend-on par les *relevailles* ?

2° D'où vient cette cérémonie ? Quelle en est l'origine ?

3° Y a-t-il pour les mères une obligation de l'accomplir, et, dans l'affirmative, de quelle nature est cette obligation ?

4° Pourquoi, après l'accomplissement d'une œuvre voulue par Dieu (bonne par conséquent), donner pareil nom à cette cérémonie, nom qui fait penser à la nécessité pour la mère d'être réhabilitée (mais de quoi) ?

R. — Ad I. En France, on donne assez souvent le nom de *relevailles* à la bénédiction spéciale que, suivant un pieux usage, les femmes chrétiennes vont recevoir dans l'église, à leur première sortie après la naissance de chacun de leurs enfants.

Dans le Rituel, cette bénédiction fait suite aux rubriques concernant le sacrement de mariage, et le chapitre où elle se trouve est intitulé : *De benedictione mulieris post partum*. (Tit. VII, c. 3).

Ad II. C'est dans la loi mosaïque de la purification qu'il faut chercher l'origine lointaine des *relevailles*. (Cavalieri, *Opera liturg.*, t. IV, c. XIII). Chez les Juifs, la femme, par le fait même qu'elle mettait un enfant au monde, contractait une souillure légale qui, pour un temps déterminé, lui interdisait l'accès du sanctuaire, l'empêchait de toucher licitement les choses saintes, et l'obligeait à se tenir à la maison. Au bout de ce temps, elle devait se présenter à l'entrée du temple, pour y accomplir les formalités de la purification rituelle. (Cf. Lévit., XII, 2-7).

Vierge avant, pendant et après son miraculeux enfantement, Marie n'était nullement astreinte à ces formalités, humiliantes pour elle ; néanmoins, elle voulut s'y soumettre comme les autres femmes.

A son exemple, et malgré l'abrogation de la loi mosaïque de la purification, les mères chrétiennes ont tenu de tout temps à réserver pour la maison de Dieu leur première visite après leur délivrance, et à y recevoir du prêtre une bénédiction appropriée à la circonstance.

Ad III. Dans l'Eglise latine, la réception de cette bénédiction n'est pas obligatoire [1]. Nous n'en voulons pour preuve que la forme hypothétique de la rubrique du Rituel *(loc. cit.)* : « *Si* qua puerpera post partum, juxta piam ac laudabilem consuetudinem, ad ecclesiam venire *voluerit*, pro incolumitate sua Deo gratias actura, *petieritque* a sacerdote benedictionem... »

La bénédiction des femmes après l'enfantement n'est donc que de conseil [2], et la réception en est laissée à la dévotion de chacune. Mais pour entrer dans les vues de l'Eglise, les curés doivent s'efforcer de maintenir dans leur paroisse une pratique si pieuse et si louable, et d'en faciliter l'accomplissement [3].

Ad IV. On sait que le mot *relevailles* n'appartient pas au vocabulaire liturgique romain [4]. Il n'est pas moins vrai que ce mot résume d'une façon particulièrement expressive la première partie de la cérémonie qu'il désigne. La jeune mère se présente,

[1] Dans l'Eglise grecque, au contraire, elle est regardée comme obligatoire.

[2] Du caractère facultatif de cette bénédiction on ne saurait légitimement inférer qu'il soit loisible au prêtre qui y procède d'en simplifier à son gré le cérémonial, v. g. en omettant purement et simplement le rite symbolique de l'introduction de la femme dans l'église.

[3] Il est à remarquer qu'aucun laps de temps n'est imposé pour cela à la nouvelle mère : « Uti autem accessus est liber, ita dies accessus. » (Cavalieri, *loc. cit.*).

[4] Il en est de même de la dénomination de *purification*, employée aussi parfois pour désigner la bénédiction *post partum*.

un cierge à la main, à la porte de l'église. Là, elle se tient dehors, à genoux [1], jusqu'au moment où, après l'avoir aspergée et avoir récité le psaume *Domini est terra* avec son antienne, le prêtre lui tend une des extrémités de l'étole. C'est alors seulement qu'elle se relève, pour être réintroduite dans le lieu saint [2] et aller au pied d'un autel recevoir la bénédiction qu'elle est venue demander.

Sans doute, en se présentant dans une telle attitude, la femme semble reconnaître publiquement qu'avant sa réintégration officielle dans l'église elle est indigne d'en franchir le seuil [3]. Elle ne fait qu'imiter en cela la profonde humilité de la Mère de Dieu. D'ailleurs, sauf pour celle-ci, « la maternité, avec ses gloires, n'a-t-elle pas aussi ses humiliations pour l'âme délicate et pure ? [4] »

Q. — Je vous serais très reconnaissant de vouloir bien m'éclairer sur les questions suivantes :

1° Faut-il absolument (et d'après quels décrets) chanter la séquence *Dies iræ* dans les messes chantées de *Requiem* que nous appelons communément « messes pour les âmes du Purgatoire » ?

2° Après le dernier évangile, pour la récitation des prières de Léon XIII, que prescrit la liturgie ? — *a)* Certains prêtres prennent le calice, inclinent la tête, et s'agenouillent sur le dernier degré, en bas. — *b)* D'autres quittent le côté de l'évangile, ne vont pas au milieu de l'autel pour saluer la croix, et se mettent à genoux sur le degré le plus rapproché de l'autel.

R. — Ad I. A toutes les messes chantées de *Requiem* quelles qu'elles soient, même aux messes quotidiennes avec leurs trois oraisons, — et donc à celles dont il s'agit dans la question qui nous est posée, — le chant de la séquence *Dies iræ* tout entière par le chœur est obligatoire. (Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 11 ; S. R. C., 11 sept. 1847, n. 2959, ad 2 ; 9 mai 1857, n. 3051, ad 1 ; 30 juin 1896, n. 3920 ; 20 mai 1897, n. 3956). En aucun cas il ne suffirait que, dans ces messes, le célébrant lût intégralement la séquence à l'autel. (S. R. C., 2 mai 1900, n. 2054, ad 6).

Ad II. Les prières prescrites par Léon XIII pour la fin de la messe privée doivent toujours avoir lieu immédiatement après le dernier évangile, avant n'importe quel autre exercice ou fonction (S. R. C., 23 nov. 1887, n. 3682 ; 2 juin 1916, *Dubia*, ad 3 ; cf. 23 juin 1893, n. 3805) [5] ; et, même en récitant les oraisons qui s'y trouvent, le prêtre doit être à genoux (S. R. C., 6 janv. 1884, *Urbis et Orbis* ; 20 août 1884 ; 29 déc. 1884, *Lucionen.*, ad 12) [1]. Voilà tout ce qui a été officiellement réglé au sujet de la manière de dire ces prières. Quant aux autres détails, une certaine latitude est laissée au célébrant. Ainsi, il ne lui est ni ordonné ni défendu de faire, avant de descendre, une inclination à la croix de l'autel [2], et, pour la récitation des prières, il peut s'agenouiller à son gré soit sur le bord du marchepied, soit sur le plus bas degré [3]. (S. R. C., 18 juin 1885, n. 3637, ad 8). Bien qu'aucun décret ne lui interdise de tenir alors le calice, il semble plus convenable qu'il ait les mains jointes [4].

Q. — Quand un malade vomit presque aussitôt après avoir reçu la communion et que la sainte Hostie est encore visible, la règle générale est que l'on mette cette Hostie en réserve, et qu'on attende pour la brûler qu'elle soit corrompue.

Ne pourrait-on pas la brûler auparavant, v. g. en recevant dans un mouchoir propre les matières rejetées par le malade, en les brûlant immédiatement et en jetant les cendres dans la piscine ou dans un endroit décent ? Il semble que cette manière de faire assurerait au moins autant le respect dû à la sainte Hostie.

Dans ce cas, est-il nécessaire que ce soit le prêtre lui-même qui se charge de cette opération ? Ne suffirait-il pas qu'elle fût confiée à quelque personne consciencieuse, surtout si l'accident arrive alors que le prêtre a déjà quitté la chambre du malade ? Je vous demande cela à l'usage de nos religieuses gardes-malades, qui se trouvent parfois dans ce cas.

R. — I. Les prescriptions du Missel sont formelles pour le cas où, un vomissement étant survenu peu après la communion, les saintes Espèces ont été rejetées et sont encore apparentes. Si, comme il arrive d'ordinaire, il est impossible d'en assurer la consommation par la communion, on doit les séparer avec soin des matières vomies, puis les déposer dans un lieu sacré, et les y conserver jusqu'à ce qu'elles soient entièrement corrompues, pour les jeter alors dans la piscine. (Missel, *De defect.*, tit. X, n. 14). Quant aux matières vomies avec les saintes Espèces, il faudrait les brûler et, s'il était possible, en jeter les cendres dans la piscine ou dans quelque autre endroit décent.

Tel était déjà l'enseignement de S. Thomas : « Hoc tamen observandum est, quod ubicumque species integræ inveniuntur, sunt reverenter conservandæ, vel etiam sumendæ ; quia manentibus speciebus, manet ibi corpus Christi, ut supra dictum est (q. 77, art. 5) ; ea vero in quibus inveniuntur, si commode fieri potest, sunt comburenda, cinere in sacrario recondito. » (*Summa theol.*, 3a P., q. LXXXIII, art. VI, ad 7).

Est-il besoin d'ajouter que, chez les liturgistes

---

[1] « *Foris* ad limina genuflectentem..., » dit le Rituel *(loc. cit.)*.

[2] « Hinc apparet eliminandum omnino esse usum illarum feminarum, quæ cum erubescant se sistere ad fores ecclesiæ, ad sacristiæ portiunculam se conferunt, ut ex illa excipiantur ; est enim aperte contra verba rubricæ atque mysteria ; et licet ejusmodi actus sit puerperæ liber, quoties tamen fit, fieri omnino debet juxta normam ab Ecclesia præscriptam atque probatam. » (Cavalieri, *loc. cit.*, decr. 5 et 6, § VI). — « Si le mauvais temps ou les circonstances locales obligeaient à laisser entrer la femme à l'église dès le commencement, on la ferait placer près de la porte. » (Bourbon, *Petit cérémonial paroissial*, p. 330 ; cf. de Herdt).

[3] « Toutefois, cette bénédiction n'étant pas de précepte, les femmes ne sont pas obligées de s'abstenir d'entrer à l'église avant de l'avoir reçue. Mais il ne serait pas régulier de faire cette cérémonie après une messe à laquelle la femme assisterait, si l'on peut la faire auparavant. » (Bourbon, *loc. cit.*, note 1).

[4] Bernard, *Cours de Liturgie romaine : le Rituel*, t. II, p. 293.

[5] On est donc tenu de réciter ces prières avant de donner la sainte communion aux fidèles qui se présenteraient alors. (S. R. C., *ibid.* ; cf. *Ami* 1919, p. 799).

[1] Bien qu'absentes de la dernière Collection des décrets de la S. C. des Rites, ces décisions sont certainement authentiques.

[2] Le célébrant peut d'ailleurs, plus simplement, quitter obliquement le coin de l'évangile et aller directement s'agenouiller. (P. Hægy, *Manuel de Liturgie*, t. I, p. 278).

[3] « Nous conseillons de se mettre à genoux sur le marchepied s'il y a plus de deux degrés, et, dans le cas contraire, sur le bas degré. » (P. Hægy, *ibid.*, p. 277, note 2).

[4] Cf. P. Hægy, *ibid.*, p. 278.

et les théologiens, on ne trouverait sur ce point aucune opinion discordante ? Brûler sciemment les saintes Espèces est en soi un acte impie, qu'aucune nécessité ne saurait excuser. Il n'en est pas de même si on les laisse s'altérer d'elles-mêmes sous l'influence des agents extérieurs, lorsqu'on se trouve dans l'impossibilité morale d'empêcher cette altération.

II. En pareille conjoncture, quelle sera, pour les religieuses gardes-malades, la ligne de conduite à tenir ?

Lorsqu'elles s'apercevront qu'un malade qui vient de communier est sur le point de vomir, elles feront en sorte de lui présenter à temps soit un vase décent, soit une serviette ou un mouchoir blanc.

Si l'accident se produit après le départ du prêtre et que celui-ci ne puisse revenir promptement, souvent le mieux, semble-t-il, sera que la religieuse se charge elle-même de mettre à part la sainte Hostie encore visible. Ce qui, en effet, importe avant tout dans la circonstance, c'est de sauvegarder le respect dû à la présence réelle de N.-S., et ici s'applique la remarque faite par Quarti à propos d'un cas différent : « Non obstat prohibitio tangendi Sacramentum ; quia in casu necessitatis, et ne Sacramentum sit in loco indecenti, non solum permittitur, sed etiam præcipitur. » *(Comment. in rubr. Miss.*, part. II, tit. 10, dub. 3, d. 4).

La religieuse garde-malade pourrait à cet effet se servir d'un papier blanc ; elle déposerait pieusement la sainte Hostie dans un petit vase propre, qu'elle aurait soin de couvrir ; puis elle ferait prévenir le prêtre. Celui-ci transporterait respectueusement cette Hostie à l'église, où, comme il a été dit ci-dessus, elle serait conservée jusqu'à altération complète.

On mettra au feu, non seulement les matières parmi lesquelles la sainte Hostie avait été rejetée, mais aussi l'eau qui aura servi ensuite à laver le vase ou le linge qui les a reçues.

Q. — J'ai lu que les prêtres qui possèdent dans leur paroisse une Confrérie du Rosaire peuvent faire la solennité extérieure de la fête de S. Dominique le dimanche qui suit le 4 août. Une des messes est alors celle du jour ; les autres messes basses et la grand' messe sont de S. Dominique. Si une fête de 2e classe tombe ce dimanche-là, une seule messe, — la messe chantée, — peut être de S. Dominique ; toutes les autres doivent être de la fête occurrente. S'il y a, ce dimanche-là, une fête de 1re classe, la solennité extérieure de S. Dominique n'a pas lieu.

Ce privilège, peu connu, aurait été accordé par la S. C. des Rites le 14 mars 1842, et le texte de la concession se trouverait dans les *Acta S. Sedis pro Societate SS. Rosarii,* t. II, p. 871. Est-ce exact ?

R. — Nous ne doutons nullement de l'existence d'une concession de ce genre. Les archives de l'Ordre des Frères Prêcheurs en possèdent, paraît-il, une copie authentique prise sur l'original. *(Op. cit.).*

Nous devons toutefois faire remarquer qu'il s'agit là d'une concession particulière. Voici, en effet, le texte de la supplique reproduite en tête du rescrit pontifical : « *Baionen.* Quum sancti Dominici confessoris festum majori apparatu ac populi concursu celebrare percupiant parochus non minus oppidi d'*Espoey*, intra fines diœcesis Baionensis, quam sodalitas a sacratissimo B. Mariæ Virg. Rosario nuncupata ibi erecta, Ssmum Dnum Nostrum Gregorium PP. XVI Pont. Max. humillimis precibus rogarunt, ut in iis annis, in quibus festum S. Dominici non incidit in dominica, extrinsecam solemnitatem cum missis ut in die transferre dignaretur ad dominicam immediatam post pridie nonas augusti. »

Comme on le voit, la demande est uniquement faite en faveur de l'église paroissiale d'Espoey, siège d'une confrérie du Rosaire. Or, le rescrit débute ainsi : « Sanctitas Sua, referente me infrascripto S. R. C. Secretario, benigne annuens pro petita translatione extrinsecæ solemnitatis S. Dominici in enunciatam dominicam, indulsit, ut ea occasione... » C'est donc uniquement à ladite église qu'est octroyé par là le privilège désiré, et l'on n'a pas le droit d'étendre la concession à toutes les églises dans lesquelles a été érigée une confrérie du Rosaire [1].

Q. — Le jour des Morts, moi vicaire, j'aide mon curé à distribuer la communion pendant la messe solennelle, qu'il célèbre (en noir, bien entendu). Quelle étole dois-je prendre : noire, violette, ou blanche ? A mon sens, c'est très clair, et je n'ai pas hésité à mettre l'étole noire, couleur de l'office du jour. On s'en est étonné (sans raison, je crois). Pouvais-je même me servir d'une autre couleur ?

R. — Non seulement vous pouviez, mais vous deviez vous servir d'une étole d'une autre couleur.

A la vérité, lorsqu'un prêtre a à distribuer la sainte communion en dehors de la messe, c'est-à-dire en dehors du moment où il est revêtu des ornements sacrés pour célébrer la messe privée, il doit, d'après la règle générale, prendre à cet effet soit une étole de la couleur qui convient à l'office du jour [2], soit une étole blanche. (S. R. C., 12 mars 1836, n. 2740, ad 12).

Toutefois, à cette règle générale il y a maintenant [3] une exception formelle pour le jour de la Commémoraison de tous les fidèles défunts : si, ce jour-là, on distribue la sainte communion *extra missam,* l'étole doit être pour cela ou violette ou blanche. (S. R. C., 19 avril 1912, *Decretum,* ad 10).

[1] Cf. Soglia, *Instit. Juris publ. ecclesiastici,* p. I, c. II.
[2] C'est la couleur que demande le Rituel (tit. IV, c. 2, n. 1).
[3] Il ne faut pas oublier qu'à l'époque où fut rendue la décision n. 2740 alléguée ci-dessus, l'office propre du 2 novembre (ou du 3, si le 2 tombait un dimanche) était l'office de l'octave de la Toussaint, auquel on ajoutait les premières vêpres, les matines et les laudes des défunts. La couleur de l'office du jour étant ainsi la couleur blanche, il n'y avait aucune restriction à faire dans l'énoncé de la règle générale.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 5 novembris 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 46 13 NOVEMBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Chronique théologique

Théologie dogmatique *(suite)*

SOMMAIRE. — V. LES SACREMENTS. — 1. *Le mot « Sacramentum » :* J. de Ghellinck, etc. — 2. *Baptême et Confirmation :* A.-L. Lépicier. — 3. *Eucharistie :* P. Vigué ; J. Grimal. — 4. *Pénitence :* P. Galtier. — 5. *Extrême-Onction :* J.-B. Bord. — 6. *Ordre :* J. Tixeront.

VI. THÉOLOGIE FONDAMENTALE. — Un nouveau manuel : J.-M. Hervé.

VII. MANUELS ET COURS. — 1. *Manuel de Religion :* Chan. Louis. — 2. *Manuel d'instruction religieuse :* A. Boulenger. — 3. *Cours supérieur de religion :* L. Prunel. — 4. *Précis de dogmatique :* F. Verhelst.

V

La théologie sacramentaire est particulièrement heureuse. Elle vient de s'enrichir de plusieurs livres et articles, d'ordre différent et de mérite inégal, mais qui contribueront tous de la manière la plus efficace à l'avancement de la science sacrée. Notre devoir est de les présenter à nos lecteurs : ils s'imposent à l'attention non seulement des érudits, mais de tous ceux qui veulent se tenir au courant du mouvement théologique.

1. C'est par le livre du P. de Ghellinck [1] qu'il convient de commencer. Il a pour titre : *Pour l'histoire du mot « Sacramentum ; »* et ce titre doit être pris à la lettre. Nous n'avons pas affaire ici, en effet, à une histoire des sacrements : ce n'est pas des choses, mais du mot qu'il s'agit ; et du mot lui-même, ce n'est pas à proprement parler l'histoire qui nous est présentée : le livre est plus simplement et plus exactement écrit *pour* l'histoire du mot. Etude lexicographique, en somme, où les matériaux sont amenés à pied d'œuvre : en sorte qu'il « ne reste plus qu'à les utiliser, chacun à la place qui lui convient, pour asseoir une construction solide » (p. 2) ; mais cette construction même, qui constitue l'histoire proprement dite du mot, ne peut venir que plus tard.

Le présent volume est consacré aux anténicéens : telle est la première partie de cette vaste et minutieuse enquête sur l'usage du mot *sacramentum* dans la littérature patristique. Tertullien vient, comme de juste, en tête : il est « le créateur de la terminologie latine de la théologie occidentale » (p. 55) ; un second chapitre « passe en revue Cyprien et un certain nombre d'auteurs qui sont ou bien ses correspondants, ou bien, dans le sens large du mot, ses contemporains » (p. 56) ; un troisième groupe est formé des derniers anténicéens. « Tous les écrits anténicéens, dit le P. de Ghellinck, p. 55, même les traductions des œuvres patristiques, ont été passés en revue ; » « on a visé, ajoute-t-il d'autre part, à donner complet le relevé des emplois de *sacramentum* pour chaque auteur. » Ainsi apparaît la forme de cette étude : c'est une analyse aussi étendue et aussi exhaustive que possible. Il ne fallait donc pas moins de courage que de science pour la mener à bonne fin ; mais ceux qui connaissent le P. de Ghellinck savent qu'aucune de ses entreprises n'est au-dessus de ses forces ; ils croiront aisément qu'il a réalisé celle-ci au-delà même de ses promesses.

Deux écueils devaient être ici particulièrement redoutés : il fallait, d'une part, diviser le travail entre différents auteurs [1], et l'on pouvait craindre que l'unité de l'ouvrage en fût gravement atteinte ; une analyse minutieuse et détaillée dans laquelle aucun emploi du mot d'aucun écrivain ne serait sacrifié risquait, d'autre part, de produire une confusion fastidieuse et décourageante. Beaucoup de travaux du même genre se sont achoppés à ces deux écueils, ou les ont fort maladroitement tournés. Le livre du P. de Ghellinck est fait de telle manière qu'à aucun moment on ne le voit courir aucun péril. La division du travail est loin d'y être devenue une dispersion : le P. de Ghellinck a eu la bonne fortune de s'associer des hommes qui fussent de vrais collaborateurs, et il avait, au surplus, le très rare mérite de pouvoir servir de guide incontesté à cette équipe de savants. Il se fait un devoir, dans l'Avant-Propos, p. VI, « de rappeler avec gratitude les féconds échanges de vues qu'il eut avec chacun de ses collaborateurs... Il se fait un devoir aussi de souligner de son reconnaissant souvenir l'aimable condescendance qui a fait accepter à chacun de ses collaborateurs, parfois avec le sacrifice de ses préférences personnelles, les suggestions destinées à faire régner l'unité entre les apports divers de cette collaboration : *e pluribus unum.* »

Quant à la décomposition de la matière, si elle pouvait aller en effet à l'infini, elle est ici fort heureusement conjurée par un classement rapide et sûr, qui met l'esprit complètement à l'aise.

[1] J. de Ghellinck, E. de Backer, J. Poukens, G. Lebacqz, *Pour l'histoire du mot « Sacramentum. »* I. Les Anténicéens. *(Spicilegium Lovaniense,* fasc. 3, 1924).

[1] Le chapitre sur Tertullien est dû à M. de Backer ; le second, sur S. Cyprien et ses collaborateurs, au P. Poukens ; le troisième, sur les anténicéens, aux P. Lebacqz et de Ghellinck. Le P. de Ghellinck s'est, en outre, réservé l'introduction générale et les conclusions.

Toutes les significations du mot « ont été réparties en deux groupes principaux, l'un comprenant le sens classique de serment et de ses dérivés, l'autre celui de mystère (μυστήριον, *mysterium*) avec toutes les nuances assez fuyantes qu'affecte son emploi : figure, symbole, figure prophétique, etc... Un souci d'objectivité a même fait rejeter dans un troisième groupe un certain nombre d'expressions pour lesquelles il est difficile de déterminer si c'est à l'idée de signe (mystère) ou à celle d'engagement sacré, initiation (serment), qu'il faut attribuer le rôle prépondérant dans l'application du mot aux objets qu'il désigne. » (P. 54). Tel est le groupement, à la fois si ferme et si souple, qui forme toute la trame du présent livre de lexicographie, et qui trace déjà les voies au futur livre d'histoire. La discrétion des auteurs et la sévérité de leur méthode leur font une obligation de dire que « l'histoire *ex professo* et définitive du mot suppose encore trop de recherches particulières pour être traitée à fond en ce moment » (p. 61) ; mais ces recherches particulières une fois terminées, nous pouvons leur donner l'assurance que le livre d'histoire lui-même ne tardera plus longtemps ; ils l'écrivent dès aujourd'hui du même pas qu'ils poursuivent leur savante enquête ; et ce sera leur très juste récompense de le trouver tout fait au bout de leur plume, après tant d'efforts si éclairés et si persévérants : *habenti dabitur; et abundavit.*

Il ne manque, à vrai dire, qu'une seule chose à ce grand ouvrage : c'est une langue plus soutenue et plus vive. La phrase y tombe parfois dans une fausse concision qui est loin de donner à l'esprit la satisfaction qu'on escomptait. Beaucoup de locutions sont suffisantes, mais mornes ; quelques-unes ne pourraient devenir correctes que par une courte épreuve qui s'appellerait, de son vrai nom, un « châtiment. » Partout les choses gagneraient à être prises dans un tour plus rapide et définies d'un trait plus heureux. Si ce dernier progrès n'est pas impossible, nous en donnons respectueusement le conseil à des auteurs dont le mérite est trop grand pour tolérer des imperfections.

2. Le T. R. P. Lépicier, ancien Prieur général de l'Ordre des Servites, a conquis une place éminente parmi les théologiens contemporains. Tout récemment Pie XI a consacré les mérites du savant religieux en l'élevant à la dignité épiscopale. L'*Ami* est heureux de joindre ses humbles félicitations à toutes celles qu'a reçues le nouvel archevêque de Tarse. La gloire de son épiscopat rejaillit sur la France entière, dont Mgr Lépicier était, à Rome, une des figures les plus représentatives, mais très particulièrement aussi sur le petit coin de terre lorraine qui l'a vu naître. Aussi bien, cette terre, qui, au temps des vieux évêques toulois, avait vu se réunir le concile plénier dont les canons marquèrent la fin des querelles dogmatiques sur la Prédestination [1], était bien digne de produire, au déclin du XIXe siècle, un profond et sagace théologien, dont l'œuvre considérable restera comme un des meilleurs commentaires de la doctrine thomiste, adaptée aux besoins actuels.

L'œuvre strictement théologique de Mgr Lépicier, fruit de son enseignement à l'Université pontificale de la Propagande, a pour titre général : *Institutiones theologiæ dogmaticæ, ad textum S. Thomæ concinnatæ.* Elle ne comprend pas moins de dix-huit volumes déjà parus [1]. Et le dernier en date, *Tractatus de sacramentis Baptismi et Confirmationis* [2], que nous devons aujourd'hui présenter à nos lecteurs, nous annonce lui-même un très prochain traité *De Pœnitentia.*

Mgr Lépicier, on le sait, suit très exactement l'ordre et la méthode de S. Thomas, et il s'attache à en reproduire la pensée jusque dans ses moindres nuances. Il la scrute, pour ainsi dire, dans ses derniers replis et semble prendre à tâche de n'en laisser aucun aspect dans l'obscurité. Son traité du Baptême et de la Confirmation rattache, ainsi que l'a fait le Docteur Angélique, la morale et le droit canonique au dogme lui-même : le tout est présenté dans un ensemble si harmonieux qu'on se demande comment il serait possible d'en distraire une partie. Les questions et articles du traité sont calqués sur les questions et articles de la *Somme* (IIIa, q. 66-72). Mais toute la théologie postérieure au XIIIe siècle a été utilisée pour illustrer la doctrine traditionnelle. Bien plus, aucune question de quelque importance, historique, exégétique, liturgique, morale, canonique, n'a été passée sous silence. Ordinairement, ces questions sont abordées en des paragraphes spéciaux, pour ne pas nuire à la clarté de l'exposé général. Signalons très particulièrement, très utile dans la théologie du baptême, l'exégèse de Jo., III, 5, de Matth., III, 11, et même d'Ezéchiel, XXXVI, 25, et l'explication du 19e canon du concile de Nicée. Les controverses actuelles trouvent naturellement leur place au cours de l'ouvrage : les erreurs modernistes et libérales sont, très spécialement, relevées et réfutées.

La méthode des traités de Mgr Lépicier est nettement analytique. En quelques lignes, — ordinairement en un tableau synoptique fort heureusement construit, — l'auteur montre le lien logique des idées qu'il doit exposer. Mais l'exposition même de ces idées se poursuit en des paragraphes très courts et nécessairement multipliés, où chaque notion est reprise séparément et expliquée à part. La clarté, la précision gagnent beaucoup à ce morcellement ; mais avouons aussi que ce procédé rend assez difficile à l'esprit du lecteur les grandes, fortes et profondes synthèses théologiques.

Est-il utile de rappeler combien Mgr Lépicier est, en matière doctrinale, un guide absolument sûr ? Là même où la discussion reste permise entre

[1] Le concile général de Toul se tint, en effet, à Tuzey, dans une campagne de l'évêque ; et Vaucouleurs, patrie de Mgr Alexis-Marie Lépicier, est à quelques centaines de mètres de Tuzey.

[1] I et II. *De Deo Uno ;* III. *De SS. Trinitate ;* IV-V. *De Incarnatione Verbi ;* VI. *De gratia ;* VII-VIII. *De angelis ;* IX. *De prima hominis formatione ;* X. *De peccato originali ;* XI-XII. *De Sma Eucharistia ;* XIII. *De B. V. Maria Matre Dei ;* XIV. *De S. Joseph ;* XV. *De Novissimis ;* XVI. *De Sacramentis in communi ;* XVII. *De sacramentis Baptismi et Confirmationis,* auxquels il faut ajouter *De Stabilitate et progressu dogmatis.*

[2] In-8 de XXXI-417 pages, Rome, 1923, 20 lires, Piazza S. Nicola da Tolentino, 31.

catholiques, où peuvent s'affirmer librement les divergences, il propose et défend l'opinion qui lui semble la plus traditionnelle et la plus probable. Que l'on compare, par exemple, sa position dans la question du temps où Jésus institua le baptême (p. 17), avec les solutions proposées dans l'article *Baptême* du *Dict. de Théologie* (t. II, col. 169), et l'on verra combien Mgr Lépicier aime à se retrancher dans les opinions les plus éloignées de toute suspicion d'erreur.

3. Sur l'Eucharistie, il convient de signaler à l'attention de nos lecteurs deux articles à la fois très justes et très solides de Paul Vigué, parus dans la *Revue Apologétique,* les 1er et 15 déc. 1923 : c'est à *l'ordonnance du traité de l'Eucharistie* que ces deux articles sont consacrés ; et il n'est pas, comme l'on sait, de question plus actuelle.

Au moyen âge, ainsi que le fait très judicieusement observer l'auteur, « le traité de l'Eucharistie est toujours un traité des sacrements ; » « il n'y a point, ajoute-t-il, dans la théologie du moyen âge, un traité méthodique du Sacrifice de l'Eucharistie en proportion avec le traité du Sacrement ; » et celui-ci s'y trouve toujours, au surplus, exposé d'une façon exclusivement sacramentaire. L'exemple ne venait-il pas de très haut et de très loin ? Dans l'antiquité, les trois premiers sacrements, Baptême, Confirmation, Eucharistie, avaient toujours été très étroitement liés ; ils l'étaient effectivement dans l'initiation chrétienne, ils le furent pareillement dans la littérature : les Catéchèses les présentaient en même temps, et eux seuls, à l'instruction des catéchumènes. « Les Pères, rapprochant l'un de l'autre deux mystères inégaux, dont l'inégalité nous frappe aujourd'hui davantage, admiraient l'action de la parole soit sur l'eau purificatrice soit sur le pain nourriture de vie et remède d'immortalité. Les théologiens, en perfectionnant et complétant la synthèse, ont travaillé dans le même sens, et malgré les grandes controverses..., ils n'ont jamais eu la pensée de ranger l'Eucharistie dans une autre catégorie que celle du sacrement. »

Il semble, cependant, que le traité de l'Eucharistie a poussé assez vite, vers ses deux extrémités, deux questions extrêmement importantes, qui devaient progressivement s'accroître sous l'influence des causes les plus diverses : d'une part, la question du sacrifice, qui n'est pas absente, tant s'en faut, des ouvrages du moyen âge, ne tarda pas à se constituer d'une façon plus explicite, et elle se plaça naturellement, dans le traité de l'Eucharistie, à la suite de la question du sacrement ; d'autre part, dans la question même du sacrement, celle de la présence réelle, si grave en elle-même, et si contestée par les Protestants, devait aller sans cesse en s'affirmant, et créer, au sein du traité, une matière qui ne serait plus proprement sacramentaire. Ainsi tout en restant auprès des traités du baptême et de la confirmation, celui de l'Eucharistie débordait de plus en plus les anciens cadres. Une double tendance s'y affirmait, avec le progrès des années : en deçà du traité du sacrement, se formait un traité de la présence réelle ; au delà, un traité du sacrifice. Est-il nécessaire d'ajouter que les deux nouveaux traités, loin d'être des hors-d'œuvre, étaient pris, au contraire, aux entrailles mêmes du sujet ? Il n'est pas moins vrai qu'il restait à trouver un ordre, auquel on pourrait les ramener ; et c'est justement cette recherche qui fait toute la question actuelle, celle que P. Vigué appelle *l'ordonnance* du traité.

Il y avait un parti facile : c'était de consacrer par la logique l'œuvre du temps ; et c'est ce qu'on fit en effet tout d'abord. Les choses furent laissées dans l'ordre assigné par leur développement : la présence réelle, promue au premier rang, fut déclarée « vérité première et fondamentale » du traité tout entier. « Il suffit d'un instant de réflexion, écrit Liebermann, pour se rendre compte que tous les enseignements de la foi soit sur le sacrement soit sur le sacrifice dépendent du dogme catholique de la présence réelle et sortent de lui, comme de leur racine. *Illud cogitanti statim occurrit omnia quæ vel de sacramento vel de sacrificio fides Ecclesiæ docet, a catholico præsentiæ realis dogmate pendere, et ex hoc, veluti ex sua radice, exsurgere.* » (*Institutiones theologicæ,* t. IV, *De Eucharistia,* 417-418). La préséance du dogme de la présence réelle fut pendant longtemps, et est restée peut-être encore aujourd'hui pour beaucoup de bons esprits, l'axiome fondamental : on y sent quelque chose de solide, de constant, d'immuable, où l'on peut s'appuyer ; et le traité de l'Eucharistie, malgré sa division tripartite, en a pris des apparences de rigueur et de cohésion qui paraissent devoir généralement donner satisfaction.

Il s'y produisit cependant une transposition, qui n'atteignit pas, au surplus, la préséance du dogme de la présence réelle. Le sacrifice, dont la théologie mettait chaque jour mieux en lumière la doctrine si riche et si étendue, finit par passer « avant le sacrement dans l'économie du traité. » « Le premier théologien qui, à notre connaissance, dit P. Vigué, ait placé l'étude du sacrifice avant celle du sacrement est le P. Wilmers, dans son *Manuel de religion,* publié de 1851 à 1857. Après lui, nous trouvons l'abbé Martinet, dans ses *Institutiones theologicæ,* parues en 1859, et, plus récemment, le cardinal Gasparri, dans son *Tractatus canonicus de Sanctissima Eucharistia.* » Tel paraît être l'ordre nouveau. Quoiqu'il soit difficile de dire sous quelles influences précises s'est opérée cette transposition, on n'en est pas moins arrivé à la justifier de la manière la plus logique : de même que la présence réelle est vérité première et fondamentale par rapport aux deux autres vérités, ainsi le sacrifice est-il vérité première et fondamentale par rapport au sacrement. Il ne suffit pas, en effet, de considérer l'Eucharistie comme un sacrifice *en même temps* qu'un sacrement et de s'arrêter à une simple priorité de temps au profit du sacrifice ; le sacrifice est premier dans le temps, parce qu'il est premier dans la réalité ; c'est en lui et par lui que

le sacrement est donné, comme c'est de lui qu'il tient effectivement toute sa signification et toute sa vertu. On n'a donc pas tout dit « quand on a dit que la communion est la réception d'un sacrement, même du plus saint de tous les sacrements, celui qui, avec la grâce, contient l'auteur de la grâce : il faut dire encore qu'elle est la participation au sacrifice de Jésus ; » et on ne la comprend bien, d'une manière suffisante, que quand on la conçoit comme une manducation de la victime immolée pour notre salut.

Les choses en sont là, si j'ose ainsi m'exprimer, aujourd'hui ; ou plutôt, nous sommes dans la nécessité de l'ajouter, elles paraissent se développer de nouveau d'une façon inattendue. « Si l'Eucharistie est premièrement un sacrifice, elle est quelque chose de trop grand pour être bien à sa place parmi les traités de la théologie sacramentaire ; » et l'on voit, en effet, des théologiens comme le P. Stentrup étudier le sacrifice eucharistique dans la Sotériologie, au chapitre du sacerdoce de Jésus-Christ, ou comme le docteur Scheeben et Mgr Janssens le faire apparaître dans une synthèse nouvelle, à part des sacrements, et à un rang tout à fait privilégié. Ainsi l'ordre en s'établissant dans le traité de l'Eucharistie, y aurait amené le plus grand trouble, et n'aurait fait rien de moins que d'en expulser l'une des parties essentielles, ou d'expulser le traité lui-même de la théologie sacramentaire. P. Vigué estime que cette dernière transformation ne saurait être rejetée, même après examen : « libre à chacun, dit-il, de laisser le traité de l'Eucharistie dans la théologie sacramentaire ou bien de le placer immédiatement après celui de la Rédemption ou celui de l'Eglise. » Il a, quant à lui, des préférences marquées pour la division tripartite, « la plus logique, la plus claire, la plus simple et la plus harmonieuse ; » mais ces préférences mêmes ne se poursuivent pas jusque dans l'intérieur de la division : « libre à chacun, toutefois, d'exposer le sacrement avant le sacrifice, ou le sacrifice avant le sacrement ; » et pourvu que la préséance du dogme de la présence réelle demeure assurée, il semble bien que tout aille pour le mieux dans le meilleur des traités de l'Eucharistie.

C'est justement sur ce point, à mon avis, décisif, qu'il convient de reprendre la question, si elle peut être reprise. Est-ce vraiment, en effet, le dogme de la présence réelle qui doit être promu au premier rang, et cette préséance, si certaine pour P. Vigué, peut-elle être retenue comme l'axiome incontesté qui domine toute la théologie eucharistique ? Un dogme plus compréhensif, celui de la transsubstantiation, ne pourrait-il pas utilement reprendre l'avantage ? L'un ne va pas sans l'autre, dira-t-on ; et chacun sait que la présence réelle mène à la transsubstantiation, dans laquelle elle trouve sa seule explication possible ; mais justement, toute la question est de savoir quelle est, des deux idées, la première ; et l'on ne tranche pas une telle question par le silence.

Logiquement, les choses laissent-elles, cependant, subsister le moindre doute ? Le dogme de la présence réelle, tel qu'il est enseigné par l'Eglise, ne consiste pas dans l'affirmation toute pure de cette présence : en même temps qu'il affirme la présence du corps et du sang du Christ, il exclut la présence des substances préexistantes du pain et du vin. Or une telle exclusion n'est elle-même possible que par la transsubstantiation ; car rien n'empêche à priori la coexistence des deux substances. Ainsi le dogme de la présence réelle ne trouve son achèvement que dans celui de la transsubstantiation : posez celui-ci, et l'autre vous est donné *ipso facto*, dans toute la perfection que réclame la croyance de l'Eglise ; si vous mettez d'abord au contraire le dogme de la présence réelle, vous êtes obligé tout de suite de lui porter secours par celui de la transsubstantiation. — Dans la Révélation, du reste, les choses ne nous sont-elles pas offertes telles que nous les présentons ici ? Une sorte de défaveur s'est établie sans doute à différentes époques de l'histoire à l'égard de la transsubstantiation ; on est allé jusqu'à soutenir que celle-ci n'est pas explicitement démontrable par l'Ecriture, pas plus que par la Tradition, mais qu'elle est, aussi bien pour l'Ecriture que pour la Tradition, impliquée dans la présence réelle qui, elle, est sûrement démontrée. L'Eglise n'a jamais fait bon accueil à ces vues périlleuses. Pour notre compte, nous croyons que la vérité devrait être plutôt cherchée dans une direction opposée ; ou, pour parler plus exactement, nous croyons que les deux dogmes se trouvent donnés tout de suite, de la façon la plus constante et la plus expresse, aussi bien dans l'Ecriture que dans la Tradition, avec ce rapport même qui est dans la nature des choses.

En faisant de l'idée de transsubstantiation l'idée mère et maîtresse de la théologie eucharistique (et l'on conviendra, à tout le moins, que rien ne s'y oppose, ni du point de vue de la logique, ni du point de vue de la Révélation), on arriverait à constituer le traité avec une rigueur séduisante. — *a)* On lui conserverait d'abord une unité *matérielle* aussi juste que solide. C'est la transsubstantiation qui donne, en effet, l'un avec l'autre, l'un dans l'autre, l'un par l'autre, le sacrifice et le sacrement. Une même action opère à la fois ces deux effets admirables : le sacrifice, en mettant sur l'autel sous des signes différents le corps et le sang du Christ, le corps à part, le sang à part, réalisant ainsi entre les deux une séparation mystique, à défaut d'une séparation réelle devenue impossible, et imprimant, suivant une formule de Bossuet, sur ce Jésus qui ne meurt plus le caractère de la mort qu'il a véritablement soufferte ; le sacrement, en attachant aux accidents du pain et du vin une forme efficace et impérative qui, aussi longtemps qu'elle y restera fixée, maintiendra, sous le signe sensible, la réalité du corps et du sang de N.-S. — *b)* On conserverait surtout au traité une très rigoureuse unité formelle. Tandis que la présence réelle met nécessairement l'accent sur la réalité et tend ainsi à pousser le traité hors de la théologie sacramentaire, la transsubstantiation, consistant essentiellement dans une conversion de

la substance, à l'exclusion des accidents, se trouve avoir également égard à la chose et au signe : elle tend, au contraire, à retenir même le traité du sacrifice dans la théologie sacramentaire. Ainsi non seulement toutes les matières se grouperaient aisément suivant un ordre qui paraît naturel, mais elles y prendraient toutes même forme ou même figure : le sacrifice et le sacrement n'étant guère que les deux expressions différentes d'une même action, en laquelle toute l'Eucharistie serait pour ainsi parler résumée. Les Grecs n'appellent-ils pas l'Eucharistie, d'une façon significative, μεταδὸσις, c'est-à-dire changement, c'est-à-dire transsubstantiation ? [1]

Nous ne pouvons parler du sacrifice eucharistique sans revenir encore au beau livre de M. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. Jésus-Christ,* et signaler ici toute la richesse doctrinale et ascétique de la 4e Partie : *Le prolongement eucharistique.* On en sait le thème général : « Jésus, Souverain Prêtre, renouvelle, jusqu'à la fin des temps, dans l'Eucharistie, l'oblation de la Croix pour donner à son Eglise le sacrifice parfait, où elle s'offrira par Lui et avec Lui ; et pour faire communier les chrétiens à l'hostie qui les conduit à la consommation du Ciel, en les incorporant à la mort du Calvaire » (p. 229). Le développement de ce thème est un heureux commentaire de la doctrine si magnifiquement exposée par Bossuet dans son *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique :* « L'Eglise qui offre le pain et le vin pour en faire le corps et le sang, et qui ensuite offre encore ce corps et ce sang après qu'ils sont consacrés, ne le fait que pour accomplir une troisième oblation, par laquelle elle s'offre elle-même... Lorsque les dons sont consacrés, et qu'on offre actuellement à Dieu le corps présent du Sauveur, c'est une nouvelle raison de lui offrir de nouveau l'Eglise qui est son corps en un autre sens, et les fidèles qui en sont les membres... Ainsi l'Eglise fait elle-même une partie de son sacrifice ; de sorte que ce sacrifice n'aura jamais sa perfection tout entière qu'il ne soit offert par des saints... » L'influence de Jésus se sacrifiant dans l'Eucharistie doit donc se faire sentir dans tout son corps mystique. L'Eucharistie est une immolation et une source de vie surnaturelle : notre participation à l'Eucharistie, notre « communion » doit être vivifiante, doit être immolante. C'est dans notre immolation, acceptée et recherchée en union avec le sacrifice du Christ à l'autel, que se trouve la perfection dernière du prolongement eucharistique du sacrifice et du sacerdoce de Jésus. Cette vérité fondamentale doit être prêchée au peuple, au moins en ce qu'elle a d'essentiel : la place que la communion tient dans le sacrifice. Aux âmes pieuses nous devons davantage et révéler l'enseignement d'immolation que Jésus entend directement dans le symbolisme de mort sous lequel il se donne à nous. Les prêtres vivront de ces pensées, et par elles seront, de plus en plus, les vrais « consacrés de la chasteté, » les hommes de Dieu, les sauveurs d'âmes.

Souhaitons au livre de M. Grimal beaucoup de lecteurs, surtout dans le clergé. Ce livre a déjà fait beaucoup de bien : il est appelé à en faire encore et toujours.

4. Le traité de la Pénitence [1] du P. Galtier porte en sous-titre : *Tractatus dogmatico-historicus :* c'est sa définition même ; et c'est cette définition qui en fait tout le prix. Un traité de la Pénitence ne saurait être, en effet, exclusivement théologique ; ou plutôt, et pour mieux dire, il ne saurait être complètement et parfaitement théologique qu'en prenant à l'histoire tous les secours dont il a besoin. Non qu'il s'agisse, bien entendu, de faire ici une histoire du sacrement de Pénitence ; et le P. Galtier est trop sage pour commettre dans un traité de théologie un tel excès : *non tentatur tamen propterea ulla sacramenti historia,* dit-il, p. V ; mais ce serait désormais un excès contraire que d'y répudier tout à fait l'histoire ou de l'y reléguer soit dans de rapides introductions soit dans de plus rapides réponses aux objections. Le P. Galtier définit fort bien la manière si juste et si heureuse qu'il a adoptée dans ce traité : *quod igitur, in multis etiam recentiorum tractatibus, vel præsupponitur simpliciter, vel non attingitur nisi per modum solutionis difficultatum occurrentium, id in hoc tractatu suscipitur ex professo considerandum et pro posse elucidandum* (p. V). Formule délicate et périlleuse, mais qui est appliquée ici par un maître, que sa science théologique éprouvée garde de tout écueil.

Parmi tant d'excellentes choses que contient ce livre, nous signalerons en particulier la définition de la pénitence privée dans la primitive Eglise, sur laquelle le P. Galtier a écrit des pages aussi fortes que mesurées, qui ne sont pas loin d'être définitives. Aucun exemple ne peut donner une idée plus favorable de sa méthode : nous sommes ici excellemment dans une matière où les déductions à priori sont redoutables. Le P. Galtier, qui procède au contraire *a posteriori,* arrive à donner à la pénitence privée, demeurée jusqu'ici si obscure, une figure si vraisemblable que l'adhésion de l'esprit se forme sans contrainte et sans heurt ; dans cette progression insensible où toutes les démarches sont admirablement décomposées, la réalité seule est introduite à sa place ; et le développement des idées n'est autre que celui des choses elles-mêmes.

Enfin, s'il n'est pas interdit de formuler quelques observations de détail à l'adresse d'un livre si parfait, nous commencerons par exprimer le désir qu'une table alphabétique soit jointe à la table analytique : dans un ouvrage qui renferme tant de choses, des notions théoriques si fines et des données positives si nombreuses, on est heureux d'avoir continuellement avec soi un groupement facile où l'on puisse tout retrouver rapidement. — En second lieu, les controverses théologiques ne

[1] Voir *Ami,* p. 646, note 2.

[1] P. Galtier, S. J., *De Pœnitentia tractatus dogmatico-historicus,* in-8° carré de IV-480 p., 20 f., Paris, Beauchesne, 1923.

sont peut-être pas toujours exposées par le P. Galtier avec le même bonheur que les controverses historiques. Croit-il, par exemple, avoir vraiment bien vu la théorie du sacrement valide et informe ? Comment peut-il, en particulier, déclarer que cette théorie est liée à celle de la causalité dispositive du sacrement ? L'*Ami du Clergé*, qu'il nous fait l'honneur de citer en une matière si délicate, n'est pas convaincu par sa démonstration ; il est tout prêt à reprendre, et même à fortifier, son exposé de 1920. — La langue elle-même du traité, pour finir par elle, est presque toujours excellente : c'est une langue claire et ferme, qui porte aisément dans l'esprit toutes les choses dont elle est chargée ; mais elle pourrait, en certains passages, être encore plus correcte ; et elle deviendrait partout très rapidement parfaite, si le P. Galtier acceptait de la rendre plus courte et plus nerveuse.

5. En publiant son étude sur l'extrême-onction [1], M. l'abbé Bord a rendu un réel service à tous ceux qu'intéresse la théologie sacramentaire. Il intitule son travail : *Etude de théologie positive*. En réalité, son étude renferme toute la substance de la théologie de l'extrême-onction ; mais, par la force même des choses, elle est principalement positive, théologique et historique. Ne s'agit-il pas, en effet, de démontrer, par l'exégèse de Jac., v, 14-15, que l'extrême-onction est explicitement mentionnée dans ce texte et que le sacrement des mourants, tel qu'il est conféré actuellement dans l'Eglise catholique, correspond au rite mentionné par l'apôtre S. Jacques ?

L'ouvrage de M. Bord se divise naturellement en trois parties. La première est scripturaire. Après des notions générales sur (c. 1) l'auteur et les destinataires de l'épître de S. Jacques ; sur (c. 2) la date de composition et le but de l'épître ; sur (c. 3) la canonicité de l'épître ; sur (c. 4) l'analyse de l'épître ; l'auteur, en un dernier et unique chapitre fixe le sens exact (d'après le grec et d'après la Vulgate) du texte relatif à l'onction des malades.

La deuxième partie montre que le texte de l'épître de S. Jacques (v, 14-15) résume la foi catholique sur l'extrême-onction. « Le texte de la lettre apostolique, écrit M. Bord, mérite d'être appelé, sans aucune exagération, un résumé de la croyance chrétienne sur le sacrement des mourants. Grâce à lui, en effet, on peut déterminer la matière qui sert à conférer cette onction sainte ; la forme de la prière prononcée en l'administrant ; le sujet auquel on la réserve ; les personnes qui ont mission de l'appliquer. Avec ces paroles de la première épître catholique, le théologien démontre que l'onction des malades est un sacrement proprement dit, dont l'origine remonte au Christ lui-même » (p. 33). A ce propos, M. Bord relève et rejette l'opinion étrange de Cajétan touchant l'onction dont parle S. Jacques. Avec raison, il rappelle que « l'autorité de ce cardinal est loin d'être d'une sûreté absolue, surtout en matière d'exégèse. » Mais pourquoi ajouter : « et de théologie » ? Quelques opinions hasardées ne diminuent guère l'autorité théologique du grand thomiste Cajétan.

La troisième partie étudie « la tradition interprétant le texte de S. Jacques (v, 14-15) en faveur de l'extrême-onction, » selon l'enseignement théologique développé dans la seconde partie.

« La réalisation de ce dessein, écrit l'auteur, présente une grande importance. Elle démontre en effet la légitimité de l'interprétation du texte de S. Jacques, adoptée par l'exégèse et la théologie catholiques ; et, en même temps, elle prouve la certitude de la vérité de la foi de l'Eglise à l'extrême-onction.

« La plupart des protestants, luthériens et calvinistes, reconnaissent eux-mêmes qu'à partir du huitième ou du neuvième siècle, la croyance à l'efficacité sacramentelle de l'onction des malades est un fait historique indiscutable. Notre enquête s'étendra donc plus particulièrement aux siècles et aux écrivains ecclésiastiques antérieurs à cette date, qui ont appliqué à l'extrême-onction le passage de l'épître de S. Jacques (v, 14-15).

« Pour la période postérieure au neuvième siècle, nous résumerons quelques-unes des affirmations formulées par les évêques, les conciles particuliers, les livres liturgiques et divers auteurs ecclésiastiques sur le sujet que nous étudions.

« Enfin, l'autorité suprême des conciles généraux de Lyon, de Florence, et surtout les définitions infaillibles du concile de Trente couronneront cette imposante série de témoignages de la Tradition.

« De la sorte, l'histoire de l'Egiise prouvera elle-même que l'onction de S. Jacques est identifiée avec le sacrement de l'extrême-onction par le magistère ordinaire et solennel de l'autorité infaillible, qui préside à l'enseignement de la doctrine authentique du Christ. » (P. 77).

La raison d'être de cette troisième partie, c'est que, malgré la concordance qui existe entre le sens littéral du texte de S. Jacques et l'enseignement dogmatique relatif à l'extrême-onction, on pourrait encore concevoir quelque doute, si nous devions le prendre en dehors de toute tradition explicative. M. Bord enregistre sur ce point l'aveu des théologiens catholiques, notamment, pour ne nommer que les plus récents, des PP. Harent [1] et de Guibert [2] et de Mgr Ruch [3]. Mais il rappelle aussitôt que « vouloir examiner le texte de l'épître de S. Jacques, avec les seules lumières de la science exégétique et historique, en laissant de côté les explications de la Tradition, c'est entrer dans une voie qui n'est pas celle de l'Eglise, c'est adopter une méthode fausse et dont l'histoire du protestantisme et du modernisme montre les funestes suites. L'Ecriture... est insuffisante sans la Tradition. La vraie méthode catholique consiste à étudier les Ecritures en suivant pour guide l'enseignement traditionnel autorisé de l'Eglise » (p. 71).

Dans sa démonstration, M. Bord utilise les meilleurs travaux parus sur la question et notamment les deux études magistrales qui résument toutes les autres : celle du P. Kern, *De sacramento Extremæ Unctionis* (Ratisbonne, Pustet, 1907), et

[1] J.-B. Bord, Dr en théologie, professeur de dogme au Grand Séminaire d'Aubenas, *L'Extrême-Onction*, d'après l'épître de S. Jacques, v, 14-15, examinée dans la Tradition, in-8° de 172 p., 12 f. ; Collection du *Museum Lessianum*, Section théologique ; Ch. Beyaert, éditeur, Bruges, 1923.

[1] S. Harent, *Modernisme*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 614.

[2] J. de Guibert, *Extrême-Onction*, dans *Dict. apologétique*, t. I, col. 1870.

[3] C. Ruch, *Extrême-Onction*, dans *Dict. de Théologie catholique*, t. V, col. 1919.

celle de Mgr Ruch, *Extrême-Onction du* Ier *au* IXe *siècle*, publiée dans le *Dict. de Théologie catholique*, t. v, col. 1927-1985. S'il lui est matériellement impossible de verser dans le débat des documents inédits, il a du moins le mérite de proposer ceux que l'on connaissait déjà dans un ordre absolument méthodique et de faire progresser la démonstration avec une logique parfaite. Il expose ainsi successivement, après avoir expliqué le silence des deux premiers siècles, les témoignages d'Origène, de S. Jean Chrysostome et de S. Aphraate, des recueils liturgiques antérieurs au Ve siècle, de S. Innocent Ier et des autres écrivains du Ve siècle. Puis, recueillant les indications fournies par les VIe et VIIe siècles, il en arrive au témoignage de S. Bède et des auteurs des VIIIe et IXe siècles, des conciles particuliers et des livres liturgiques. Il expose ensuite la croyance des églises orientales séparées, l'enseignement des théologiens anciens et enfin la doctrine des conciles généraux de Lyon (1274) et de Florence (1439).

Pour juger équitablement l'étude de M. Bord, il faut se rappeler le but poursuivi par l'auteur : montrer que les écrits théologiques soutiennent l'intime connexion du texte de S. Jacques avec l'extrême-onction. Il s'agit donc de cela et il ne s'agit que de cela. Il eût été sans doute plus intéressant et plus complet, dans une « étude de théologie positive » sur l'extrême-onction, de montrer comment les anciens théologiens avaient compris, interprété et appliqué à la théologie sacramentaire le texte de S. Jacques. On peut regretter que M. Bord n'ait pas donné plus d'ampleur à sa thèse et ait réduit son chapitre sur l'enseignement des théologiens anciens à quelques notes qui ressemblent plus à une table de la Patrologie qu'à un exposé théologique; mais on ne saurait, en vérité, le lui reprocher. Le but qu'il se proposait a été atteint. Cinq chapitres (20-24) exposent la doctrine catholique de l'extrême-onction au Concile de Trente et après ce concile. Nous ajouterons qu'un parfum de vraie piété règne dans l'ouvrage et en rend la lecture plus attrayante et plus profitable.

6. M. Tixeront présente avec beaucoup de modestie un livre fort intéressant [1]. Il rendra aux séminaristes et aux prêtres, en vue d'une meilleure intelligence des prières et des cérémonies du Pontifical, un service analogue à celui que leur a rendu Mgr Batiffol pour la connaissance du Bréviaire. Et en même temps, ce nouveau volume, très bien informé, mettra entre les mains des théologiens un grand nombre de documents et de faits intéressant l'histoire du sacrement de l'Ordre, et par contre-coup, la théorie de ce sacrement et de tous les autres.

Après deux chapitres préliminaires sur les origines et la nature du sacerdoce chrétien, ainsi que sur les divers degrés du sacerdoce, M. T. étudie l'histoire des rites de l'Ordination. C'est la partie centrale du livre, la plus intéressante. On y trouve un aperçu sur ce qu'étaient ces rites dans le Nouveau Testament. Puis M. T. analyse en détail la « *Tradition apostolique* » qui constitue à ses yeux « le plus ancien rituel des Ordinations ; » car cette compilation est faite de documents qui s'échelonnent depuis le premier tiers du IIIe siècle jusqu'au début du Ve. Du Ve au VIIIe siècle, deux rites sont en vigueur en Occident : le rite Romain et le rite Gallican. Le rite Romain régnait à Rome, dans l'Italie du Sud et en Afrique ; le rite Gallican était suivi dans l'Italie du Nord, en Gaule, en Espagne, en Angleterre et en Irlande. Ces deux liturgies de l'Ordination fusionnèrent peu à peu entre le IXe et le XIIIe siècle, et donnèrent naissance à notre Pontifical actuel, fixé dans ses grandes lignes au XIVe siècle, et qui reçut encore quelques modifications jusqu'au XVIe siècle. Prenant alors le texte du Pontifical, M. T. en donne une sorte d'analyse ou d'explication historique, indiquant l'âge et la provenance de chaque prière, de chaque rite. Ce sont ces pages (135-176) que les séminaristes aimeront à lire, à relire, à étudier pour mieux comprendre leur Pontifical à la veille des Ordinations [1].

Dans les chapitres suivants, M. T. étudie les effets de l'Ordination, se demande quel en est le ministre (il trouve là l'occasion d'écrire quelques pages aussi mesurées que précises sur la question épineuse des réordinations dans le haut moyen âge), et détermine les qualités et les obligations de celui qui est le sujet des Ordinations : on remarquera surtout dans ce dernier chapitre ce qui a trait à l'obligation de la continence et de l'office divin pour le sous-diacre.

Ce volume est avant tout, répétons-le, une étude historique. Mais la nature du sujet traité lui donne une grande importance théologique. L'auteur lui-même a dû, pour interpréter les faits qu'il rapporte, en esquisser souvent une interprétation doctrinale, et par conséquent prendre parti dans certaines controverses qui divisent les théologiens. D'une manière générale, il s'est rallié aux opinions devenues communes au XIXe siècle, et défendues, par exemple, par Pesch, ou plus récemment par le cardinal Van Rossum. C'est dire qu'il suppose (voir p. 176) que le décret d'Eugène IV *Pro Armenis* promulgué au concile de Florence de 1439 n'est pas une définition dogmatique. Ce décret, comme on sait, déclare que la matière des différents Ordres est constituée par la tradition des instruments (calice, patène, burettes, livre des Evangiles, etc.) et la forme par les paroles qui accompagnent cet acte (cf. Denzinger, *Enchirid.*, nº 701). Telle était la doctrine communément enseignée au temps de S. Thomas. Les théologiens modernes préfèrent dire que toute l'essence du sacrement de l'Ordre se trouve dans l'imposition des mains, dont le sens

[1] J. Tixeront, *L'Ordre et les Ordinations*, Etude de théologie historique ; 1 vol. in-12 de 275 p., 8 f. ; Paris, Gabalda, 1925.

[1] Ils trouveront là un commentaire et un complément aux indications, si précieuses dans leur concision, que M. l'abbé Duboscq, directeur au Grand Séminaire de Bayeux, a groupées dans son intéressant petit livre : *Les Etapes du Sacerdoce* (vol. in-16 de 180 p., 2 f. 50, chez l'auteur). C'est une traduction commentée des prières des Ordinations. Elle convient aux familles des ordinands non moins qu'aux séminaristes. Mgr Batiffol en a écrit la préface.

est déterminé par les prières adjacentes, et M. T. se rallie à cette opinion qui ne suscite aucune difficulté d'ordre historique. Il est évident toutefois que cette opinion moderne serait insoutenable, s'il était avéré que le décret *Pro Armenis* est une définition dogmatique. Or, cette interprétation stricte du décret semble prévaloir de plus en plus aux yeux des historiens du dogme, en dépit de l'autorité du cardinal Van Rossum [1].

Une autre conséquence de la valeur dogmatique définitoire du décret *Pro Armenis* serait que le sous-diaconat et les Ordres mineurs devraient être considérés comme des sacrements véritables, quoique partiels et inférieurs, leur institution divine *in globo* demeurant sauve, bien que l'Eglise ait eu à déterminer les éléments concrets du signe sensible. Cette opinion est parfaitement admissible en théologie, elle est celle du cardinal Billot et de beaucoup de thomistes, anciens ou contemporains. Elle semble écartée d'une manière bien absolue par M. T. (p. 174-176).

Signalons encore un petit détail historique qui a son importance dogmatique. Il s'agit d'une Bulle qui aurait été adressée par Innocent VIII, le 19 avril 1489, au Général des Cisterciens, lui accordant, à lui et à ses successeurs, le pouvoir de conférer le sous-diaconat et le diaconat à tous les sujets de son Ordre. L'authenticité de cette Bulle a soulevé quelques doutes. M. T. la croit authentique et écrit : « Cette Bulle existe dans la collection indiquée ; le fac-similé en a été donné par le P. Pie de Langogne dans le mémoire érudit qu'il a composé sur cette question » (Rome, 1902). Tout cela est exact, à un détail près. Ce que le P. Pie de Langogne a publié, c'est une *copie* de la Bulle, trouvée dans la Bibliothèque Victor-Emmanuel de Rome. Sur quoi le cardinal Gasparri [2] déclare avoir fait rechercher cette fameuse Bulle au Vatican et ajoute : « Après une inspection faite aux archives du Vatican, il m'a été répondu que la Bulle s'y trouve, mais qu'il n'y est pas fait mention du diaconat. » — Et dans ce cas, nos lecteurs le comprennent tout de suite, cette Bulle ne crée aucune difficulté d'ordre dogmatique.

Souhaitons, en terminant ce compte rendu, que la prochaine édition renferme une bonne table alphabétique des matières, qui permette notamment de retrouver rapidement tous les passages de ce livre qui se rapportent à l'un des ordres pris en particulier. Et ajoutons à ce souhait nos meilleurs vœux pour le plein succès d'une œuvre où la science la plus avertie et la plus attentive s'inspire d'une pensée de charité apostolique à l'égard des aspirants au sacerdoce et des prêtres, et conduit le lecteur, par les lacets entrecroisés d'une érudition bien disciplinée, vers les sommets lumineux et purs où tout invite à prier et à aimer.

[1] Cf. Galtier, S. J., dans le *Dict. de Théol. cath.*, article *Imposition des mains ;* et J. de Guibert, S. J., dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, trois articles publiés en 1919. Voir aussi du P. Hugon, O. P., dans *Revue Thomiste,* septembre 1924, une note intitulée : *Etudes récentes sur le sacrement de l'Ordre.*

[2] *De Sacra Ordinat.*, t. II, n° 798, cité par le P. Hugon, *loc. cit.*, p. 491.

VI

Il serait tout à fait hors de propos de disserter ici sur la place à accorder, dans un *Cursus* de théologie catholique, aux traités *De Vera Religione* et *De Ecclesia* [1]. La plupart des auteurs, on le sait, identifient *Théologie fondamentale* et *Apologétique*, l'Apologétique étant conçue par eux comme devant fournir la démonstration *générale* des principes de la foi. Nous n'insisterons pas sur la part de vérité que contient cette assertion, et moins encore sur les confusions nombreuses et regrettables qu'elle consacre. Ces confusions n'existeraient peut-être pas si l'on restituait aux traités dogmatiques de la théologie dite fondamentale la place normale qu'ils doivent occuper dans le *cursus theologicus*. A notre avis, ces traités ne seraient autre que le traité *De Revelatione,* préface de tous les autres traités, et le traité *De Ecclesia,* suite naturelle et logique du Verbe incarné. Et qu'on ne s'embarrasse pas de la question d'apologétique générale : elle est résolue par la théologie même de la révélation et par la théologie de l'Eglise, puisque cette théologie ne saurait se désintéresser de la crédibilité de ces deux dogmes.

M. le chanoine Hervé, professeur au Grand Séminaire de St-Brieuc, n'a pas songé à se dégager des formules reçues, et son manuel est conçu d'après l'organisation générale de l'enseignement théologique, la théologie générale avec les trois traités *De Vera Religione, De Ecclesia, De Locis,* précédant et préparant la théologie spéciale. De cette disposition, conforme aux habitudes classiques, nul ne songera à faire un grief à M. Hervé : ici, le bien est préférable au mieux.

Ce volume de théologie fondamentale [2] est le premier-né d'un Cours complet de théologie dogmatique destiné aux Grands Séminaires, qui comprendra quatre vol. et renfermera la synthèse de toute la doctrine catholique. Nous n'établirons pas ici de parallèle entre le nouveau manuel et ses aînés : nous dirons simplement qu'il était attendu et qu'il est le bienvenu. Il se présente, en effet, avec un rare ensemble de qualités qui semblent le destiner à devenir le livre de chevet du séminariste « moyen. » Nous entendons par là que sa clarté, sa méthode, la limpidité et la sûreté avec lesquelles la doctrine est exposée, le rendent très accessible aux intelligences même ordinaires. Et les professeurs savent s'il faut compter avec le séminariste « moyen » ! Toutefois, les esprits plus ouverts à la spéculation ou à l'érudition y trouveront les indications utiles, choisies avec un rare bonheur, pour s'orienter dans des recherches ultérieures.

[1] Voir en sens divers : De Poulpiquet, *L'objet intégral de l'Apologétique*, Paris, 1912, p. 499-533 ; Le Bachelet, art. *Apologétique,* dans le *Dict. Apologétique de la Foi catholique ;* A. Michel, art. *Fondamentale (Théologie)*, dans le *Dict. de Théologie catholique*, et *L'Apologétique et la Théologie fondamentale*, dans la *Revue du Clergé Français,* 1er juin 1919 ; F. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione,* t. I, p. 1-4, et *L'Apologétique et la Théologie fondamentale,* dans la *Revue des Sciences phil. et théol* , juillet 1920.

[2] *De Vera Religione. De Ecclesia Christi. De fontibus Revelationis,* gr. in-8 de XIV-576-XIII p., 15 f. (franco 17 f. 50 ; Etranger, 20 f.) ; Paris, Baston, Berche et Pagis, 1924.

Avant tout, le caractère bien marqué du manuel de M. Hervé est d'être *doctrinal*. La vérité n'y est pas seulement enseignée, mais elle y est proposée avec tout le relief nécessaire pour que l'esprit la perçoive immédiatement comme le centre auquel doit nécessairement se rattacher toute recherche d'érudition ou d'histoire, si cette recherche, mise au service de la théologie, veut ne pas dépasser les limites modestes du rôle secondaire auquel elle peut légitimement prétendre. La vérité y est proposée avec le relief que lui donnent les textes scripturaires, les documents pontificaux et conciliaires : explications théologiques et distinctions scolastiques ne sont amenées que pour mieux faire pénétrer à l'élève le sens de l'enseignement officiel. Avec M. Hervé, le séminariste « moyen » ne s'égarera pas dans les détails souvent inutiles d'une érudition abondante et déconcertante : son attention est retenue sur la doctrine, dont l'exposé toujours clair et la démonstration toujours satisfaisante contribueront à lui former rapidement un jugement sûr.

Le caractère doctrinal de l'œuvre n'est nullement un obstacle à la saine érudition qu'un traité de théologie fondamentale comporte. Mais les indications fournies par M. Hervé entendent rester sobres, judicieuses, pratiques. Il faut, en effet, que même dans les références bibliographiques du rez-de-chaussée des pages, l'élève « moyen » ne se trouve pas absolument désorienté. Sa petite bibliothèque personnelle et la bibliothèque du séminaire doivent lui permettre de vérifier, par lui-même, la plupart des indications. M. Hervé suppose donc que tout élève, même simplement « moyen, » possède les trois *Enchiridions*, Denzinger, Rouët de Journel, Kirch. Ce sont là de merveilleux instruments de travail, avec lesquels, de plus en plus, il faut familiariser nos séminaristes. Les autres ouvrages auxquels le jeune théologien devra encore recourir, lui seront, faute de mieux et en attendant, fournis par la bibliothèque du séminaire. Ce sont, d'abord et avant tout, les manuels classiques de théologie générale, Mazzella, Pesch, Ottiger, Hurter, Tanquerey, Van Noort, de Groot ; puis, touchant la révélation et l'Eglise, les ouvrages de Franzelin, du cardinal Billot, du P. d'Herbigny, du P. Garrigou-Lagrange ; les articles du *Dict. de Théologie catholique* ou du *Dict. Apologétique* (M. Hervé a utilisé les derniers fascicules parus), et enfin les excellentes publications de langue française dues à Vacant et aux PP. Gardeil, Hugon, de Poulpiquet, de Tonquédec, sans oublier l'admirable *Introduction au dogme catholique* de Monsabré [1]. On le voit, c'est en compagnie d'auteurs sûrs que M. Hervé entend guider ses jeunes disciples vers la vérité. Empressons-nous d'ajouter que les références multiples de son livre n'évoluent pas seulement dans ce cycle encore trop étroit. L'auteur du nouveau manuel renvoie aux meilleurs écrivains catholiques, soit à propos des doctrines exposées, soit à l'occasion des objections réfutées, et il ne manque pas de signaler les sources des erreurs chez les auteurs hétérodoxes eux-mêmes. Mais toute cette érudition est sobre et ne brise point, par des surcharges déplacées, la continuité parfaite de la ligne doctrinale de l'ouvrage [1].

La méthode, un peu analytique peut-être pour les amateurs des vues générales, répond bien à la préoccupation didactique à laquelle obéit constamment M. Hervé. « *Brevitati simul,* écrit-il dans la préface, *ac perspicuitati consulere intendi :* BREVITATI *quidem, ut tota omnium tractatuum materia, intra quadriennium imo et triennium tradi possit ;* PERSPICUITATI *quoque, ut doctrina fidei a studiosis theologiæ candidatis clare intellecta, ab ipsis postea clare fidelibus proponatur ; quod dilucidis rerum definitionibus atque partitionibus, stylo conciso et simplici, aptaque argumentorum dispositione, præstare contendi.* » Chaque notion est exposée, à sa place logique, et jamais l'on ne développe simultanément deux idées. L'élève « moyen » perd ici tout prétexte d'insuffisance.

L'enchaînement du traité *De Vera Religione* est à peu de chose près le même que dans les manuels similaires. Après quelques notions générales sur la religion, l'auteur aborde la question de la révélation en général, possibilité, nécessité, cognoscibilité, critères ; puis, le problème apologétique de la religion chrétienne, dont le caractère divin et obligatoire se manifeste par la divinité même de la mission du Christ, par le miracle moral que constitue le développement du christianisme, par l'excellence et la transcendance même du christianisme par rapport aux autres religions. On voit cependant comment l'auteur a su élargir le cadre habituel de la démonstration chrétienne, en l'adaptant aux préoccupations plus actuelles tirées de l'histoire de l'Eglise ou de l'étude des religions comparées. Notons que M. Hervé a laissé délibérément de côté la démonstration de l'authenticité, de l'intégrité, de la véracité des livres saints considérés comme de simples documents humains : n'est-il pas plus conforme à la logique de renvoyer cette étude à l'Introduction aux Ecritures ? [2]

Le traité de l'Eglise a une ordonnance, dans ses détails, plus neuve et plus personnelle. Il se divise naturellement en deux parties : de la recherche de la vraie Eglise ; de la constitution intime de l'Eglise. C'est en trois étapes que nous arrivons à connaître la vraie Eglise. Il faut tout d'abord savoir que le Christ a institué une Eglise, à la fois hiérarchique et monarchique, société surnaturelle, parfaite,

[1] Signalons une distraction. Le traité *De Vera Religione et Apologetica* du P. Bainvel, Paris, 1914, cité p. 23, est omis dans l'*Index bibliographique*. Le beau livre de Dom Gréa, *De l'Eglise et de sa divine constitution,* Paris, 1885, est passé sous silence.

[1] L'auteur a reçu du cardinal Billot une lettre extrêmement élogieuse, dans laquelle S. E. déclare « avoir constamment trouvé dans le volume une doctrine solide, claire, d'une orthodoxie à toute épreuve, en même temps qu'une façon et une méthode pleinement appropriée aux besoins du temps actuel. »

[2] Signalons deux erreurs typographiques. — Page 90, 7e ligne, on a omis le mot *ordinis*. Il faut lire : rationes [ordinis] intellectualis. — Page 188 : la 1re ligne doit être reportée au bas de la page.

unique, visible, indéfectible, nécessaire. Il faut ensuite, au moyen des quatre notes traditionnelles, procéder à la recherche de la vraie Eglise, laquelle enfin, on le constate par l'application des notes, est l'Eglise romaine, divinement hiérarchique et monarchique à la fois. L'intime constitution de l'Eglise est étudiée successivement dans le triple pouvoir, d'ordre, de juridiction, de magistère, dont le sujet actif est le souverain pontife et, en union avec lui, l'épiscopat catholique ; puis dans les membres de l'Eglise, dont on définit les rapports avec l'Eglise et les conditions de ces rapports ; enfin, dans les relations que cette constitution même impose aux Etats vis-à-vis de l'Eglise [1].

L'ouvrage se clôt par un court traité des Sources de la Révélation, *Tradition divine* et *Ecriture*. Dans cette dernière partie, l'auteur aborde très à propos la question, théologique au premier chef, de l'existence et de la nature de l'inspiration. En exposant la nature de l'inspiration, il démontre avec raison qu'elle n'est point *la* révélation. Mais nous ne serions pas tout à fait d'accord avec lui sur la manière de nous exprimer. Le mot « révélation » est constamment pris par lui dans le sens étymologique [2] : manifestation d'une vérité encore inconnue ou imparfaitement connue. Nous avons déjà noté ailleurs que cette terminologie, courante chez nombre d'auteurs contemporains, ne répond parfaitement ni à la nature des choses, ni aux définitions vaticanes. La nature des choses, en effet, exige que toute inspiration soit *une* révélation, au sens *théologique* du mot. Et M. Vacant, depuis longtemps, a fait observer que la terminologie de M. Vigouroux, dont s'inspire visiblement M. Hervé, tout en recouvrant un enseignement exact, est moins conforme à la terminologie du concile du Vatican. (*Etudes théologiques*, t. I, p. 479, note). Si l'on veut ne pas embrouiller la question de la nature de l'inspiration, il faut en revenir purement et simplement au concept thomiste de la causalité instrumentale, que des maîtres comme le P. Pègues [3] et le cardinal Billot [4] ont exposé si clairement qu'il semble presque inutile de demander à d'autres auteurs des lumières sur la question.

Le manuel de M. Hervé est appelé à un grand succès. Adopté déjà dans un nombre respectable de Séminaires, il deviendra de plus en plus apprécié à mesure que paraîtront les volumes suivants et que l'auteur, améliorant sans cesse son texte au cours des éditions successives, l'aura amené au degré de perfection qu'il est capable de lui donner.

VII

La question des manuels d'instruction religieuse destinés à la jeunesse de nos maisons d'éducation, est une d'importance extrême. On ne sera pas étonné que nous fassions à ces ouvrages une place de choix dans nos recensions.

En plus du nouveau *Précis de Doctrine catholique* de M. Fleuriot (voir *Ami*, p. 618), nous avons à signaler la réédition de deux autres *Manuels* (Louis et Boulenger), d'un *Cours supérieur de religion* (Mgr Prunel) et la publication d'un *Précis de dogmatique* (M. l'abbé Verhelst).

1. A l'instar de M. Boulenger, M. le chanoine Louis, député de la Moselle, a publié, en trois petits volumes élégamment cartonnés et d'un prix modique, son « *Manuel de religion,* » *à l'usage des établissements d'éducation et des personnes cultivées, traduit et adapté de l'original* par l'auteur lui-même [1]. La première partie comprend *le dogme ou vérités à croire ;* la seconde, *les commandements ;* la troisième, *les moyens de sanctification,* avec un appendice sur *les sanctuaires, les cérémonies et usages de l'Eglise,* c'est-à-dire sur la liturgie.

Mgr l'Evêque de Metz a fait un juste éloge de ce Manuel de religion :

« Les différents points de la doctrine catholique y sont exposés avec grande exactitude et clarté, et appuyés sur des preuves solides ; il y est fait en particulier un usage judicieux des textes de l'Ecriture sainte. Les développements y ont la sobriété voulue et, sans avoir l'ampleur d'un Manuel de théologie qui dépasserait les exigences raisonnables du but poursuivi, rien cependant n'y est omis de ce qui est important.

« Ce manuel se présente donc comme un compendium harmonieux de l'enseignement catholique et avec un heureux ensemble de qualités qui le recommandent à l'attention. Je sais qu'il a déjà été utilisé avec un grand fruit dans les principaux établissements d'instruction du diocèse, et je suis heureux que les retouches qui y ont été faites pour l'adapter à la nouvelle législation canonique et à la marche des sciences ecclésiastiques le rendent plus approprié encore aux besoins de nos jours. »

Cet éloge, écrit en termes si mesurés et si précis, et venant d'un juge doublement compétent, fait le plus grand honneur au manuel de M. le chanoine Louis. Il y aurait, de notre part, quelque imper-

[1] Nous risquerions deux légères critiques. — Page 466, n. 504, l'auteur semble admettre que l'assentiment religieux dû aux censures doctrinales d'ordre pratique comporte *une certitude morale* de la vérité, suffisante pour obliger les fidèles à s'incliner en conscience. C'est, nous le savons, le point de vue adopté par le P. Choupin, qui oppose cette certitude morale à la certitude absolue, métaphysique, qu'on trouve dans l'assentiment de foi. « Sans insister d'ailleurs sur ce point que la certitude de la foi ne peut pas être assimilée à une certitude métaphysique, parce qu'elle n'entraîne pas avec elle l'évidence intrinsèque de la vérité, on pourra toujours objecter que la certitude morale est une vraie certitude qui exclut tout doute raisonnable, et qui suppose dans la décision doctrinale qui en est le fondement l'impossibilité au moins morale de l'erreur. Et alors, nous ne voyons pas bien ce qui distingue l'adhésion due aux décisions doctrinales infaillibles de l'adhésion due aux décisions doctrinales non infaillibles. Ou bien alors, s'il ne s'agit plus d'un assentiment ferme, excluant la crainte de l'erreur, nous tombons dans une contradiction : un assentiment de pure probabilité qui serait obligatoire. » (A. Michel, *De l'adhésion due aux décisions doctrinales de l'Eglise,* dans *Revue pratique d'Apologétique,* 15 mars 1918, p. 725. Cf. Billot, *De Ecclesia Christi,* Prato, 1909, thèse XIX). — La deuxième observation concerne un *lapsus calami* de la page 486, ligne 32. Il faut lire : « Itaque, etiamsi per publicam professionem hæreseos. » L'expression « *externam* professionem » dont se sert l'auteur est insuffisante.

[2] Voir *Ami* 1924, p. 457-458 ; p. 480, *note ;* p. 531, note 3.

[3] *Une pensée de S. Thomas sur l'inspiration scripturaire,* dans *Revue thomiste,* 1895, p. 95-99.

[4] *De Inspiratione Sacræ Scripturæ,* Rome, 1922, c. 2, § 3, concl. I.

[1] *Manuel de Religion,* à l'usage des établissements d'éducation et des personnes cultivées, traduit et adapté de l'original par M. le chanoine Louis, docteur en théologie. Première partie, *Le dogme ou vérités à croire,* in-8° cartonné, 162 p. ; Deuxième partie, *Des commandements,* 181 p. ; Troisième partie, *Moyens de sanctification,* 184 p. ; chaque vol., 3 f. Librairie des orphelins-apprentis, à Guénange (Moselle).

tinence à ratifier le jugement de Mgr Pelt. Nous devons cependant déclarer qu'après avoir lu très attentivement les trois élégants volumes dont se compose le manuel, nous avons été frappé par sa clarté, sa méthode, la précision et la solidité de sa doctrine. Nous ne pouvons que confirmer l'élogieuse appréciation que l'*Ami* a donnée sur la première édition. (Voir 1909, p. 401).

A peine pourrait-on hasarder une remarque doctrinale au cours du premier volume. Il s'agit des membres de l'Eglise (p. 140). Ordinairement, on entend par membres de l'Eglise, les membres de l'Eglise *visible*, c'est-à-dire du corps de l'Eglise. (Cf. *Codex*, can. 1325, § 2). M. le chanoine Louis, dans une formule nouvelle, et peut-être plus théologique, rappelle qu' « est membre de l'Eglise tout homme baptisé qui ne s'est pas séparé d'elle *volontairement*, ni n'en a été exclu ; » et il explique que ce « volontairement » doit être entendu d'une volonté coupable. C'est qu'en effet, l'hérétique même notoire, bien que séparé effectivement du corps de l'Eglise, appartient encore, s'il est de bonne foi et en état de grâce, à l'âme de l'Eglise et, conséquemment, au corps de l'Eglise *par le désir*. Voilà pourquoi M. Louis conclut que ces sortes d'hérétiques sont membres de l'Eglise parce qu'ils « appartiennent à l'âme de l'Eglise, *sinon à son corps*. » On voit par là que notre remarque ne porte pas du tout sur la doctrine contenue en cette page, mais sur son interprétation, assez difficile pour celui qui n'est pas familiarisé avec le langage précis de la théologie.

Dans la seconde partie, nous n'approuverions guère l'énumération des « six péchés contre le Saint-Esprit » (p. 135). Sur quoi baser ce catalogue ? Et, à la page suivante, on sera peut-être étonné de rencontrer une autre énumération, celle des « péchés qui crient vengeance contre le ciel. » D'une part, en effet, on ne voit pas très bien comment les péchés énumérés en cet endroit et qui, en soi, sont moins graves que les fautes commises directement contre Dieu, provoqueraient plus spécialement la justice divine ; d'autre part, dans un manuel destiné aux maisons d'éducation chrétienne, est-il opportun d'attirer l'attention des lecteurs — jeunes gens ou jeunes filles — sur le péché de « sodomie, » qui doit être bien rare parmi eux ?

Dans la troisième partie, à propos de la grâce actuelle, nous ferions observer à M. le chanoine Louis une affirmation trop absolue : « le secours de la grâce *actuelle* nous est *absolument nécessaire*, à tel point que sans elle nous ne pouvons ni commencer, ni continuer, ni achever la moindre des choses pour notre salut » (p. 8). Toute une école, en effet, admet que le *juste*, sans le secours de la grâce actuelle, peut produire des actes surnaturels et méritoires. A la page suivante (9), nous aimerions voir préciser le sens de cette assertion : « les actions moralement bonnes... peuvent néanmoins *prédisposer* (l'homme) à la grâce, s'il n'y met pas obstacle d'ailleurs par des actions mauvaises. » La disposition à la grâce, lorsqu'il s'agit d'une véritable disposition, est elle-même déjà une grâce. Enfin, il n'est pas tout à fait exact, d'après le *Codex*, d'affirmer que « dans l'administration du baptême en cas de nécessité, que ce soit un prêtre ou toute autre personne qui le confère, on omet toutes les cérémonies et prières prescrites pour le baptême solennel, et l'on se borne à verser l'eau et à prononcer les paroles qui sont la matière et la forme du sacrement. » Voici, en effet, la prescription du canon 759, § 1, relative à cette sorte de baptême : « *In mortis periculo baptismum privatim conferre licet ; et, si conferatur a ministro qui nec sacerdos sit nec diaconus, ea tantum ponantur, quæ sunt ad baptismi validitatem necessaria ; si a sacerdote vel diacono, serventur quoque, si tempus adsit, cœremoniæ quæ baptismum sequuntur* [1]. »

[1] Sur l'application de cette règle, voir *Ami* 1923, p. 57 et 157 sq.

2. Le *Manuel d'instruction religieuse* que M. l'abbé Boulenger a si heureusement édité *à l'usage des maisons d'éducation et des catéchistes volontaires* [1] a été réimprimé en 1923, avec de notables améliorations, dues pour une grande part, déclare l'auteur, aux collaborateurs de la première édition, et notamment à M. le chanoine Courtois, d'Arras, et à M. le chanoine Vianey, de Lyon. L'*Ami* a si souvent fait l'éloge de ce manuel qu'il ne pourrait aujourd'hui que se répéter en le recommandant derechef. Il est vrai que la répétition, dans le cas présent, ne serait pas inutile : il est toujours opportun et souvent nécessaire de rappeler que nous possédons, pour mettre aux mains de nos jeunes gens et jeunes filles, un excellent manuel, où ils puiseront une connaissance sûre, étendue et complète de la religion catholique. Tout concourt à rapprocher de l'idéal le manuel de M. Boulenger. L'ouvrage, on le sait, se divise en quatre parties : dogme, morale, moyens de sanctification, culte ou liturgie. Les deux dernières parties sont réunies en un fascicule. Un point particulier de la doctrine catholique forme une leçon. Chaque leçon comprend un tableau synoptique, un vocabulaire, un développement, une conclusion pratique, une lecture, un questionnaire, des devoirs écrits. Le tableau synoptique sert d'abord à proposer à l'élève les idées qui seront traitées dans le développement, puis à fixer dans sa mémoire ce qui a été appris. Le vocabulaire explique le sens des mots difficiles ou abstraits. La conclusion forme le sens religieux de la jeunesse. Quant au développement, rappelons comment l'a conçu l'auteur :

« Avant d'exposer la doctrine catholique, nous avons tenu, toutes les fois qu'il y avait lieu, à signaler ses adversaires et, en particulier, les plus récents, — protestants, rationalistes, modernistes, — car il ne faut pas oublier que si « la vérité est éternelle, » ses ennemis ne le sont pas et que, pour rester les mêmes quant au fond, les erreurs n'en ont pas moins varié de forme. Nous n'avons donc pas hésité à présenter les objections des ennemis de l'Eglise, au moins dans les principales questions, et nous avons tâché d'y faire les meilleures réponses.

« Quant à la doctrine elle-même, nous nous sommes efforcés d'en donner un précis substantiel et exact. Concision, clarté, ordre et enchaînement rigoureux tant des idées que des questions : telles sont les qualités dont nous avons eu le constant souci. L'on voudra bien remarquer, par ailleurs, que nous n'avons rien négligé des procédés typographiques pour frapper l'attention et aider la mémoire des élèves... »

Est-ce à dire qu'à une édition prochaine de son *Manuel*, M. Boulenger ne puisse apporter encore quelque amélioration ? Le recenseur doit signaler les améliorations possibles ; le faisant, il rend, en effet, service à la fois à l'auteur et aux lecteurs. Voici donc très simplement nos remarques :

1er *fascicule*. — Page 13 : « L'existence de la liberté humaine est une conclusion théologique. » — C'est une vérité de foi définie par le concile de Trente, sess. VI, can. 5.

[1] *La doctrine catholique*, en trois fascicules, 16 f. ; en 1 vol., 15 f. ; Lyon, Vitte. On sait qu'une autre partie du manuel contient l'*Apologétique*, 9 f,. et une dernière partie l'*Histoire de l'Eglise*, 11 f.

Pages 31-32. Sur les preuves de Dieu, tirées de la loi morale et du consentement universel, nous ferions les réserves que l'*Ami* a déjà présentées en 1923, p. 291, 295.

Page 40. Le miracle ne saurait être défini : une dérogation aux lois ordinaires de la nature. Voir *Ami* 1924, p. 401. Bien meilleure est la définition de la p. 114-115.

Page 69 : « Il faut remarquer que, à propos du corps du premier homme, l'Eglise ne paraît pas condamner l'hypothèse des transformistes mitigés, d'après laquelle Dieu aurait introduit l'âme raisonnable dans un corps d'animal amené à un état convenable, élevé au degré de perfection voulu pour la recevoir. » Proposition, à notre sens, peu compatible avec l'orthodoxie, qui veut que Dieu soit intervenu spécialement dans la formation du corps du premier homme. Voir *Ami* 1923, p. 129, et 1924, p. 489-490.

Page 80. Parmi les dons préternaturels concédés à Adam, le don de science et la science infuse *per accidens,* dont l'existence est une vérité théologiquement certaine (voir *Ami* 1924, p. 401 ; 1922, p. 290), sont, on ne sait trop pourquoi, passés sous silence.

Page 82. Comment expliquer cette proposition, relative à l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge : « *Pour que le Fils fût entièrement pur,* il convenait que la mère le fût aussi ? »

Page 84. La « déchéance » n'est pas le péché originel, mais la conséquence de ce péché. Le péché originel consiste essentiellement dans la privation de la justice originelle, privation volontaire par la volonté même du chef de la nature humaine. C'est cet élément de « volontariété, » comme disent les théologiens, qui lui donne son caractère de faute morale. Est-il certain que la concupiscence n'entre pas dans la nature du péché originel ? Est-il certain que la privation de la grâce sanctifiante en soit l'élément essentiel ? Voir *Ami* 1924, p. 69.

Page 97 : « Le Verbe n'a jamais quitté [la nature humaine], pas même pendant les trois jours de la mort de Jésus-Christ. L'âme du Christ qui descendait aux Enfers et son corps qui reposait dans le tombeau restaient tous deux unis hypostatiquement au Verbe. La mort de Jésus-Christ consistait donc dans la séparation de l'âme d'avec le corps, et non dans la séparation de l'humanité et de la divinité. » — L'humanité étant constituée par l'union de l'âme et du corps, on ne voit pas très bien comment elle peut encore subsister après leur séparation. Il faudrait donc écrire : « La mort de Jésus-Christ consistait donc dans la séparation de l'âme et du corps, restant unis à la divinité. » L'humanité du Christ, entre sa mort et sa résurrection, n'existait que dans ses éléments constitutifs et séparés l'un de l'autre. De telle sorte que si la consécration eucharistique avait eu lieu pendant ce triduum, sous l'espèce du pain l'âme du Christ ne se fût pas trouvée, pas même par concomitance. Cf. Billot, *De Sacramentis,* t. I, thèse 42.

Page 100. La communication des idiomes ne s'applique pas du tout à la Sainte Vierge. Si nous appelons Marie, mère de Dieu, c'est en vertu de la loi de la communication des idiomes s'appliquant exclusivement au Christ, qui est Dieu.

Page 104. Il serait bon d'ajouter aux prérogatives de la Sainte Vierge son rôle de *Médiatrice universelle,* dont l'existence est, à l'heure actuelle, une vérité au moins théologiquement certaine et très probablement sera, demain, avec l'Assomption, une vérité de foi définie.

Page 154. Il n'est pas suffisant de dire que la nature des choses et le témoignage de l'histoire sont à la base de l'affirmation suivante : « Les papes, c'est-à-dire les évêques de Rome, sont les successeurs de S. Pierre dans la primauté. » Il est, en effet, *de foi* que la primauté est attachée au siège de Rome.

Page 170. On regrette que, dans le droit d'enseigner reconnu à l'Eglise, l'auteur n'ait pas expressément rappelé que l'Eglise possède le droit d'avoir ses écoles à elle : « Ecclesiæ est jus scholas cujusvis disciplinæ non solum elementarias, sed etiam medias et superiores condendi. » (Can. 1375).

Page 180. Pour être pleinement conforme au dogme, la concession faite aux adversaires de la résurrection des corps ne devrait pas être formulée en ces termes : « Quand bien même les corps ressuscités ne pourraient retrouver leur identité... » L'identité *formelle* des corps appartient au dogme. On ne peut faire de concession que sur l'identité *matérielle.*

Page 190. On se demande si « la peine du sens que subissent les damnés doit diminuer d'intensité avec le temps ? » — « Bien que des Pères, répond M. B., comme S. Augustin, S. Chysostome et S. Jean Damascène aient partagé ce sentiment, sans que l'autorité ecclésiastique soit intervenue pour le condamner, l'opinion contraire est plus conforme à la pensée et à la pratique de l'Eglise qui n'a jamais eu pour usage de prier pour les âmes qui sont en Enfer. » — Nous estimons : 1° qu'il n'est point démontré que les Pères, dont les noms sont cités, aient partagé ce sentiment ; 2° que l' « opinion contraire » est une certitude théologique qui s'impose à notre adhésion ferme. Voir *Ami* 1920, p. 662.

Nous nous sommes arrêté assez longuement à la première partie qui est dogmatique. Dans la troisième, où le dogme voisine avec la morale, nous ne formulerons que quelques *desiderata* :

Page 36. Le mot « signe » par lequel on désigne les sacrements n'est pas suffisamment expliqué par : « une chose qui en indique une autre. » *Sacramenta dicimus signa significantia, non qualicumque modo, sed per similitudines rerum sensibilium,* écrit le card. Billot (*De Sacramentis,* t. I, q. 60, § 1).

Page 39 : « La forme a pour but de donner une signification à la matière. » — Pardon ! la matière a déjà, par elle-même, une signification, parce qu'elle possède analogiquement quelque similitude avec le sacrement dont elle fait partie : de même que l'eau lave le corps, ainsi le baptême purifie l'âme. Mais cette signification est encore confuse par rapport à celle qui est exprimée par la forme.

Idem. — Il est trop absolu d'affirmer que la matière et la forme étant de l'essence du Sacrement, *on* n'a pas le droit d'y apporter un changement substantiel. Le changement substantiel, apporté par l'Eglise, agissant au nom du Christ, peut, à un certain point de vue, très bien se défendre, lorsque le Christ n'a institué la matière et la forme du sacrement que dans leur signification générale et formelle et non dans leurs éléments matériels et individuels. Comment expliquer autrement les variations substantielles de la matière et de la forme dans le sacrement de l'Ordre ?

Page 40. Pas même les sacrements de pénitence et de mariage ne font exception à la règle de l'union nécessaire de la forme et de la matière. Il faut, quand on donne l'absolution, que les péchés soient soumis *hic et nunc* au pouvoir des clefs (ce qui n'empêche point la confession d'avoir été faite longtemps peut-être auparavant) ; il faut, quand le consentement au mariage est donné par procuration, que le procureur renouvelle *hic et nunc* le consentement de celui qu'il représente, au moment même où le prêtre reçoit le consentement de l'autre conjoint.

Page 74. Il n'est pas exact, pour expliquer la présence réelle, d'affirmer que Jésus est dans l'Eucharistie, « son corps étant à l'état ressuscité et glorieux, à la manière des substances spirituelles, dont le propre est d'être inétendues. » Prise à la lettre, cette assertion nierait la présence substantielle du Christ dans l'Eucharistie, puisque les substances spirituelles ne sont présentes en un lieu que par leur opération. (Cf. Billot, *De Sacramentis,* q. 76, § 2). Meilleure serait l'analogie de l'âme humaine présente tout entière dans tout le corps et dans chacune des parties. Mais ce n'est encore qu'une analogie, en laquelle il faut relever bien des différences à côté des ressemblances.

Page 165. Oserions-nous affirmer, avec M. Boulenger, purement et sans restriction, que, d'après une

opinion probable, les époux qui n'ont pas l'intention de se remarier ont le droit de demander le divorce, dans le seul but d'obtenir les effets civils ? Les décrets sur lesquels cette opinion s'appuie supposent, semble-t-il, que le curé ou l'évêque ont au préalable obtenu du conjoint poussé par des raisons très graves à demander le divorce, une promesse authentique de ne point convoler à d'autres noces : *Paratus cæteroquin talem intentionem authentice* CORAM PAROCHO VEL EPISCOPO *confirmare et declarare.* (S. Pénitencerie, 30 juin 1892) [1].

M. Boulenger nous excusera d'avoir relevé, trop minutieusement peut-être, ces points où de nouvelles améliorations pourraient être apportées à son Manuel. Succès oblige ; et nous nous en voudrions de ne pas contribuer, pour notre modeste part, à un succès plus grand encore.

3. C'est toujours avec un plaisir nouveau qu'on relit le *Cours supérieur de Religion* de Mgr Prunel, vice-recteur de l'Institut catholique de Paris [2]. Chacun des cinq volumes du Cours est arrivé, en peu d'années, à sa 10e, 12e, 13e, voire 14e (t. I) édition : c'est dire le succès de l'ouvrage. Les approbations les plus hautes et les plus flatteuses, du Saint-Père, de trois cardinaux et de nombreux évêques lui ont été données : c'est en dire la valeur. L'*Ami* a trop peu parlé de l'ouvrage de Mgr Prunel [3], — l'interruption occasionnée par la guerre en fut cause ; — il est bon qu'aujourd'hui nous y revenions plus longuement.

Mgr Prunel a su donner dans son Cours l'essentiel de la théologie catholique, dogme et morale, tout en dépouillant cette théologie de ce qu'elle pourrait parfois présenter de difficile et d'abstrait. Peut-être même serait-on tenté de reprocher à l'auteur d'avoir simplifié à l'excès certains points difficiles et obscurs du dogme et de n'avoir pas ainsi toujours maintenu son exposé à la hauteur doctrinale qu'un Cours *supérieur* de religion doit posséder. Mais ce sont là minuties de critique, que compensent largement les qualités éminentes de l'ouvrage. On y trouve, en effet, un souci constant de la clarté, de la précision, de la sûreté de doctrine et de l'élégance dans la forme. Comment serait-on étonné que l'œuvre de Mgr Prunel, présentée désormais aux lecteurs par une préface magistrale de Mgr Baudrillart, ait été couronnée par l'Académie française ?

C'est surtout au premier volume : *les Fondements de la Doctrine catholique*, que Mgr Prunel a cru devoir, à l'occasion des 13e et 14e éditions, apporter quelques additions et améliorations notables. C'est principalement dans la première et dans la seconde leçon qu'on rencontre ces modifications.

« La première leçon, dit l'auteur, a été considérablement accrue : de 24 pages, elle est passée à 42. Il nous a semblé, en effet, qu'il ne serait pas sans utilité pour les jeunes gens et jeunes filles des universités, ainsi que pour les personnes du monde, de trouver ici brièvement exposées et réfutées les formes modernes de l'agnosticisme : sociologisme, pragmatisme, immanence religieuse. L'expérience de chaque jour nous montre que l'encyclique *Pascendi* n'est pas un document périmé et que son opportunité, pour être moins grande qu'en 1907, est toujours actuelle. Certains programmes scolaires très récents ne contiennent-ils pas des *Notions de Sociologie appliquée à la morale et à l'éducation*, et parmi ces notions, la question suivante très détaillée : *Origine et relations de la religion, de la science et de l'art ?* Et certains manuels composés en 1922 à l'usage des Ecoles normales d'instituteurs et d'institutrices, ne traitent-ils pas cette question dans un esprit nettement antireligieux ?...

« La seconde leçon a été augmentée de quelques pages sur le subjectivisme kantien et la philosophie allemande qui enthousiasmaient Renan et sur les documents concordants de Léon XIII et de Pie X relatifs à cette philosophie. » (P. 42-49).

Ce premier volume, comme son titre l'indique, expose les fondements de la foi chrétienne : pourquoi nous croyons en Dieu ; pourquoi nous croyons à la vie future ; pourquoi nous croyons qu'il y a une religion véritable et révélée de Dieu ; pourquoi nous croyons à la divinité de Jésus-Christ. — Evidemment le mot « croire » n'est pas pris dans la même acception dans les deux premiers et dans les deux derniers cas ; car la raison nous démontre l'existence de Dieu et d'une vie future (et Mgr Prunel a insisté avec beaucoup d'opportunité sur ce point), tandis que c'est par la foi que nous atteignons la religion révélée et la divinité du Christ.

Au cours de ce premier volume, deux formules nous ont paru moins heureuses.

A propos de la révélation, l'auteur écrit : « Si Dieu a parlé aux hommes, — *et il n'a pas pu ne pas parler, car il ne pouvait se désintéresser du sort de l'humanité...* » (P. 235). — Toute nécessaire que soit à l'homme la révélation (nécessaire absolument, s'il s'agit des vérités religieuses d'ordre surnaturel ; nécessaire moralement, s'il s'agit des vérités religieuses d'ordre naturel), elle demeure cependant, dans l'ordre actuel de la providence, un bienfait gratuit de Dieu, *une grâce.* Donc, Dieu aurait pu ne pas parler. Si l'on parle de nécessité de la révélation *du côté de Dieu*, il faut entendre cette nécessité dans un sens hypothétique : si Dieu veut pour l'homme une fin surnaturelle, il lui doit, en conséquence, la révélation. Mais cette dette n'est que la suite logique et nécessaire d'une grâce initiale. Et si nous nous maintenons dans l'ordre naturel, — comme semble vouloir le faire Mgr Prunel, établissant les *fondements* de la doctrine catholique, — il n'est pas encore tout à fait exact d'affirmer que Dieu doit à l'homme *déchu* (c'est l'homme que nous sommes, hélas ! tous et chacun) le bienfait de la révélation, pour fixer les vérités à admettre, les préceptes à observer, les actes de culte à remplir. S'il est juste d'affirmer que l'homme ne puisse moralement arriver, par les lumières de la seule raison, à formuler l'ensemble de ses devoirs religieux d'ordre même simplement naturel, on n'est pas en droit de conclure que Dieu ne peut pas ne pas parler, parce qu'il ne saurait se désintéresser du sort de l'humanité. L'argumentation plus spécieuse que solide, ne tient pas compte des autres éléments du problème religieux dans l'ordre présent de la divine providence.

Une deuxième observation est relative à la définition du miracle que (p. 340) on appelle « un fait extraordinaire et divin » et (p. 345) « une dérogation aux lois

[1] M. le chanoine Louis est beaucoup plus sévère sur ce point : « Le divorce, écrit-il, est *absolument condamné* par les lois *divine* et ecclésiastique »... « Il n'est admis en aucun cas » (III, p. 125-126). Il est vrai que M. Louis spécifie plus loin qu'il s'agit du divorce « qui prétend briser le lien conjugal et rendre aux époux pleine et entière liberté de contracter d'autres unions. »

[2] Chez Beauchesne, Paris. — I. *Les fondements de la doctrine catholique*, in-8 de XXXVI-502 pages, 10 f., franco 11 f. — II. *L'Eglise*, VI-348 p., 7 fr. 50, franco 8 fr. 25. — III. *Les Mystères*, VII-310 p., 7 fr. 50, franco 8 fr. 25. — IV. *La Grâce*, VII-284 p., 7 f., franco 7 fr. 70. — V. *Les Sacrements*, VIII-328 p., 7 f., 50, franco 8 fr. 25.

[3] Voir *Ami* 1920, p. 393.

de la nature. » Sur cette dernière formule, nous avons déjà fait d'expresses réserves (*Ami*, 1924, p. 401), et nous avons montré que les lois de la nature *nécessaires* par rapport au monde, sont contingentes *par rapport à Dieu*. En les affirmant simplement contingentes, sans distinction, Mgr Prunel s'expose, du côté des savants, à bien des difficultés. Quant à la première formule, personne ne s'étonnera que nous la trouvions insuffisante, pour ne pas dire plus. Cette formule permet, en effet, à l'auteur de faire une application qu'aucun théologien n'admettra : « La création du monde, dit-il, est un miracle, puisqu'on ne peut l'expliquer sans Dieu. » Tout miracle est un acte divin ; mais tout acte divin, et même proprement et exclusivement divin, n'est pas pour autant un miracle. D'ailleurs, on ne peut expliquer aucune action humaine, et aucune de nos plus secrètes pensées, sans l'intervention divine dont relève, dans son être, toute opération des causes secondes. En maintenant son affirmation, Mgr Prunel s'expose ici à bien des difficultés du côté des théologiens.

Le second volume a pour objet : *l'Eglise*. La 12e édition (à laquelle nous sommes encore obligés de nous reporter) va faire incessamment place à une édition nouvelle, actuellement sous presse. L'auteur y montre tout d'abord qu'il fut « nécessaire, » c'est-à-dire extrêmement convenable en soi et, par rapport aux hommes appelés à suivre la voie tracée par le Christ, pratiquement indispensable de perpétuer l'enseignement de Jésus-Christ par une autorité vivante et infaillible destinée à grouper autour d'elle, jusqu'à la fin du monde, les disciples du Sauveur (c. 1). Cette organisation des fidèles autour d'une hiérarchie dont le sommet est occupé par le représentant de Jésus-Christ sur terre, c'est l'Eglise, que Jésus a prévue, voulue, instituée, dotée de marques qui la font reconnaître au milieu des autres sociétés religieuses (ch. 2-4). A cette Eglise hiérarchique, monarchie pure et société parfaite (ch. 5), il est nécessaire d'appartenir, si l'on veut être sauvé (ch. 6). Pour diriger les hommes vers leur salut, l'Eglise possède un triple pouvoir : le pouvoir de sanctifier *(pouvoir d'ordre)*, le pouvoir d'enseigner *(magistère)*, le pouvoir de gouverner *(autorité législative, judiciaire et coercitive)* (ch. 7-8). Mgr Prunel étudie ensuite le Pape (ch. 9) ; les Congrégations romaines (ch. 10), les évêques et les conciles (ch. 11) et enfin (ch. 12) les relations de l'Eglise et des sociétés civiles. Parmi les appendices, signalons les deux plus importants : II. *Le droit des parents et quelques objections historiques* (il s'agit du droit que parfois l'Eglise a exercé sur les enfants *baptisés* des hérétiques ou des juifs) ; III. *L'Eglise et l'enseignement primaire avant la Révolution*.

Brièvement nous attirerons l'attention de Mgr Prunel sur quelques points où nous sommes en léger désaccord avec lui. — Page 68 : « La note [de catholicité], à elle seule, ne serait peut-être pas suffisante pour faire reconnaître immédiatement l'Eglise du Christ ; mais elle est, au moins, une note « négative. » — Nous estimons, avec le card. Billot dans son traité *De Ecclesia*, que chacune des quatre notes traditionnelles est une note positive, suffisante par elle-même pour faire reconnaître immédiatement l'Eglise du Christ. Nous savons où Mgr Prunel a puisé sa formule ; mais l'autorité du théologien distingué derrière lequel il peut s'abriter ne nous fera pas changer de sentiment.

Page 68. Puisque, dans la 3e leçon, l'auteur avait enseigné que Jésus a doté son Eglise d'une triple unité, de foi, de *communion*, de gouvernement, pourquoi, à la 4e leçon, affirmer simplement que l'Eglise catholique possède l'unité de foi, de *culte* et de gouvernement ?

Page 139. L'auteur expliquant l'axiome : *Hors de l'Eglise, point de salut*, et l'expliquant dans le sens vraiment théologique et sûr qu'a magistralement exposé le P. Bainvel dans sa brochure : *Hors de l'Eglise, pas de salut* (cf. *Ami*, 1923, p. 408 et s.), a introduit dans son texte une incise que nous ne nous expliquons guère : « Il n'y a pas d'autre moyen pour l'homme de bonne foi, éclairé et instruit. Il faut entrer dans la bergerie et devenir un des agneaux du Christ. *C'est une nécessité de précepte.* » Nous aurions compris : une nécessité de précepte en même temps que de moyen. Le baptême, par lequel on entre dans la « bergerie, » est-il pour l'homme de bonne foi, éclairé et instruit, nécessaire simplement de nécessité de précepte ou encore et surtout de nécessité de moyen ?

Enfin, page 193, l'intervention de Pie X à propos de la loi de Séparation est présentée comme un exemple d' « application très nette du pouvoir indirect. » — Est-ce suffisant ? En plusieurs de ses articles cette loi n'est-elle pas une usurpation du pouvoir direct de l'Eglise ? Et d'ailleurs, en condamnant un *acte* mauvais, le Pape use *toujours* de son pouvoir direct. Il est le gardien de la foi et de la morale.

Le tome III, *Les Mystères : Trinité, Incarnation, Rédemption*, avec deux leçons finales (10e et 11e) sur la Vierge Marie, est, à notre humble avis, la meilleure partie du Cours de Mgr Prunel. Sans doute, la doctrine est très résumée ; mais, si résumée soit-elle, elle y apparaît dans son intégralité et, nous ajouterons, dans son intégrité. Félicitons-le, sans réserve, pour cette excellente vulgarisation théologique où les lecteurs puiseront des idées à la fois exactes et fécondes pour la piété.

Dans le tome IV, *La Grâce*, sont abordés les problèmes relatifs à l'état de justice originelle (c. 1), à la chute et à l'état de nature déchue (c. 2), au péché originel (c. 3), à la grâce sanctifiante, ses effets en cette vie et en l'autre (c. 4-5), aux vertus infuses (c. 6-8), à la grâce actuelle et à la liberté humaine (c. 9-10), à la prière et à son efficacité (c. 11). C'est, on le voit, le traité théologique de la vie surnaturelle. En condensant toute cette doctrine sous le nom de « la grâce, » Mgr Prunel a donné l'idée juste de la matière qu'il touche. Ici encore nous retrouvons les mêmes qualités que dans le volume précédent, et si nous avons néanmoins l'occasion de formuler quelques remarques de détail, c'est peut-être parce que l'auteur aura voulu trop complaisamment concilier, dans l'exposé de la doctrine, plusieurs systèmes différents en réalité inconciliables.

Pourquoi, sur la nature du péché originel, n'a-t-il pas adopté purement et simplement l'explication thomiste ? Sans doute, il faut (p. 57) distinguer avec l'Eglise le péché personnel d'Adam *(peccatum originale originans)* et la tache que nous héritons de lui *(peccatum originale originatum)* ; mais cette tache est, elle aussi, selon la déclaration du concile de Trente, un véritable péché ; et donc, elle est volontaire. En elle, dit Mgr Prunel, il n'y a, pour ainsi dire, *rien de personnel ni de volontaire*. Rien de personnel, c'est évident, puisque, comme l'explique l'auteur fort à propos, le péché originel n'est pas un péché de personne, mais un péché de nature. Mais le volontaire existe dans le péché originel, sans quoi, répétons-le, la tache originelle ne pourrait constituer, *en nous*, un péché : toutefois, ce

volontaire n'existe en nous que parce qu'Adam, chef de la nature, l'y a mis par sa propre volonté. Deux pages plus loin (p. 60) Mgr Prunel s'exprime fort exactement sur ce point. Pour expliquer comment la volonté d'Adam rend la nature humaine coupable, on sait que les théologiens ont admis divers systèmes : Adam, chef physique de toute la nature ; Adam, chef moral de l'humanité ; Adam, chef juridique de tous ses descendants. Ces expressions ne sont pas, tant s'en faut, synonymes, puisque ces systèmes, exposés dans leur intégralité, s'excluent mutuellement. Dans ces conditions, on se demande pourquoi Mgr Prunel parle du « chef moral de l'humanité » (p. 58), dans lequel « toutes les générations étaient, pour ainsi dire, contenues virtuellement, non seulement parce qu'il en était la souche *physique,* mais parce qu'il y avait une solidarité *juridique* et *morale* entre lui et ses descendants » (id.) ; ou encore du « chef moral et physique de l'humanité, » avec lequel « nous ne *formions moralement qu'une seule personne.* » Si la notion de personnalité morale unique doit intervenir pour expliquer le péché originel ; s'il faut, d'autre part, recourir à la responsabilité juridique d'Adam, c'en est fait de la notion du péché de nature. Cet amalgame de notions disparates est à réprouver, comme inconsistant. Mgr Prunel, qui s'inspire si souvent et si opportunément des traités du cardinal Billot, se rendra facilement compte que nous sommes ici l'écho de l'éminent théologien.

Et par conséquent, au sujet de l'essence du péché originel, nous avons à formuler quelques réserves analogues à celles qui furent faites à propos du Manuel de M. Boulenger. Si « le péché originel n'est autre chose que la privation de la grâce sanctifiante » (p. 60), comment, quelques lignes plus loin, peut-on affirmer que « la privation de la grâce sanctifiante est le formel du péché originel, et... la concupiscence en est le matériel ? » Puis, derechef, est-il bien certain que la privation de la grâce sanctifiante soit le formel du péché originel ? S. Thomas nulle part ne s'exprime ainsi.

Le tome V est tout entier consacré aux *Sacrements.* Ici encore il faut féliciter Mgr Prunel d'avoir traité un sujet si difficile et si complexe avec tant de sûreté doctrinale et une brièveté qui va de pair avec la clarté. S'il laisse à tous une honnête et sage liberté dans le domaine des questions controversées (par exemple : la causalité des sacrements), il sait à l'occasion rappeler que telle opinion contemporaine ne saurait avoir droit de cité dans l'orthodoxie catholique (par exemple : l'institution *implicite* des sacrements par Notre-Seigneur). Qu'il daigne agréer nos humbles félicitations pour cette fermeté opportune.

La doctrine relative au sacrement de l'Eucharistie est la plus développée : trois leçons lui sont consacrées : le dogme de la présence réelle et la transsubstantiation, la communion, le sacrifice de la messe. On aurait peut-être pu désirer une notion plus approfondie de la transsubstantiation. Il est, par exemple, tout à fait inexact de parler, pour faire comprendre quelque peu le mystère de Jésus-Hostie, des « transsubstantiations naturelles » auxquelles nous assistons chaque jour. A vrai dire, ces changements substantiels ne sont pas des transsubstantiations, puisque la matière y passe par des informations diverses et successives d'où résultent les changements substantiels observés. Le concile de Trente ne dit-il pas que le changement de la substance du pain en la substance du corps de Jésus est unique, SINGULARIS *conversio* ? Et, partant, on n'en saurait trouver une analogie, même lointaine, dans la nature ou dans le corps humain.

A propos de la communion des malades (p. 159), une seule ligne : « Seuls les malades peuvent communier sans être à jeun. » Il eût été bon de distinguer la communion en viatique et la communion des malades, visée par le canon 858 § 2, et d'en indiquer brièvement la législation.

Enfin, nous présenterons un dernier *desideratum,* d'ordre général, relatif à la bibliographie qui clôt la plupart des leçons. Les ouvrages cités par Mgr Prunel sont tous excellents, encore qu'ils soient de valeur très inégale. Certains d'entre eux, trop spéciaux, ne seront que d'une faible utilité aux lecteurs du Cours ; d'autres, inexistants dans le commerce (parce que simplement lithographiés), seront introuvables. Un grand nombre d'ouvrages et surtout d'articles, composés en langue française et traitant *ex professo* des sujets abordés par Mgr Prunel, sont complètement passés sous silence. La part faite au *Dict. de Théologie catholique* est minime : cette encyclopédie cependant pourrait offrir aux lecteurs du *Cours de religion* de nombreux développements et éclaircissements.

4. Aux trois ouvrages dont nous venons de parler, on pourrait demander assez fréquemment plus de précision dans l'indication des « notes théologiques » appropriées aux différents points de la doctrine catholique. Les auteurs se contentent trop souvent de nous présenter cette « doctrine catholique, » sans nous spécifier si elle est de foi, ou simplement certaine.

On ne saurait relever cette imprécision dans le *Précis de Dogmatique* de M. l'abbé Verhelst [1]. Cet ouvrage, en effet, justifie absolument son titre. Résumé de la grande *Dogmatique* [2] du même auteur, il contient, en peu de pages, tout ce qu'il est possible de dire et de bien dire dans un « précis. » Les formules sont nettes et généralement très exactes. Chaque proposition est qualifiée par la note théologique qu'elle mérite. Lorsqu'il s'agit de vérités qui s'imposent à notre foi, l'auteur indique d'un mot, le cas échéant, l'acte du magistère qui a défini cette vérité. Les preuves théologiques sont présentées dans une forme concise, mais suffisante. Bref, le livre de M. Verhelst est un petit chef-d'œuvre de précision et de concision. Il renferme toute la dogmatique, générale et spéciale, et, dans la partie consacrée aux sacrements, les points de morale qui se rattachent au dogme.

Mieux que par la description que nous pourrions en faire, on appréciera par l'extrait suivant le genre et la méthode de M. Verhelst.

LA MÈRE DU RÉDEMPTEUR

169. La Maternité divine. — *Marie est la mère de Dieu.* De foi, Concile d'Ephèse.

En supposant une distinction personnelle entre le Christ et le Verbe — celui-ci étant *un autre* que celui-

[1] F. Verhelst, *Précis de dogmatique,* ouvrage destiné à l'enseignement secondaire ; in-12 de 238 p., 6 f. ; Bruxelles, Dewit, 53, rue Royale.

[2] *Dogmatique,* in-12 de 640 p., 15 f., même librairie.

là, — Nestorius fut amené à nier que Marie fût la mère de Dieu. Pour couper court à sa négation, le Concile définit le dogme de l'union hypostatique : une même personne est Dieu et homme ; or, Marie est la mère de cette personne, l'ayant engendrée selon la nature humaine ; donc Marie est la mère de Dieu.

170. La perpétuelle virginité de Marie. — Dogme primitif qu'attesta notamment le concile de Latran (649). Cf. *Is.*, VII, 14 ; *Mt.*, I, 18... ; *Lc.*, I, 26 ; III, 23 ; *Mc.*, VI, 3 ; *Gal.*, IV, 4. Personne, dans l'Ecriture, n'est nommé fils de Marie, sauf Jésus.

171. La sainteté de Marie. — On distingue la sainteté négative, absence de tout péché, et la sainteté positive, consécration à Dieu par les dons de la grâce.

Le concile de Trente atteste l'absence, en Marie, de tout péché actuel, même véniel, durant toute sa vie. *La sainteté positive de la Sainte Vierge est parfaite et unique dans l'ordre créé, surpassant toute autre.* Proposition certaine, trouvant son appui dans la salutation de l'ange : « Je vous salue, pleine de grâce » *(Lc., I, 28)* et dans les témoignages de la Tradition.

172. L'Immaculée Conception. — Dogme défini par Pie IX en ces termes : « Nous définissons comme doctrine révélée de Dieu et s'imposant donc à la ferme et constante foi de tous les fidèles, que *la bienheureuse Vierge Marie fut, dès le premier instant de sa conception, préservée et exempte de toute souillure de la faute originelle, par une grâce et un privilège unique de Dieu en vue des mérites du Christ Jésus, Sauveur du genre humain.* »

EXPLICATIONS. — 1° Le mot « conception » est pris ici au sens passif (être conçu), non dans le sens actif (concevoir).

2° Le premier instant de la conception est celui où l'âme s'unit au corps.

3° Marie fut *préservée* du péché originel, en ce sens que le reste des hommes nés suivant les lois de la nature le contractent d'abord et en sont purifiés ensuite, tandis que la Sainte Vierge ne l'a jamais contracté. Il s'ensuit qu'elle posséda toujours la grâce sanctifiante.

4° Naissant comme les autres créatures humaines, Marie aurait subi leur sort, si Dieu ne l'en avait préservée par une faveur dont *elle seule* fut l'objet.

5° N'ayant pu mériter cette faveur, Marie la doit aux mérites de son Fils. Elle fut donc rachetée par lui, mais d'une manière bien plus parfaite que les hommes.

Le dogme de l'Immaculée Conception est contenu implicitement dans celui de sa maternité divine, dans la salutation de l'ange et dans les témoignages de la Tradition, qui accordent à Marie tous les privilèges.

173. L'Assomption. — Une tradition constante, dont on peut remonter le cours jusqu'au VI^e^ siècle, rapporte que le corps de la Très Sainte Vierge fut préservé de la corruption du tombeau, bientôt ressuscité et transporté au ciel. Cette croyance est admise sans contestation dans l'Eglise universelle ; elle fait l'objet d'une fête solennelle. Dans ces conditions elle ne peut être rejetée sans témérité grave, quoique le magistère ecclésiastique ne l'ait point proposée comme dogme.

174. La médiation de la Sainte Vierge. — PROPOSITION I. — *Marie intercède pour les hommes auprès de Dieu.* Point de foi compris dans le dogme de l'intercession des saints, que définit le concile de Trente (sess. XIV) ; c'est une *doctrine certaine,* qu'au ciel Marie prie pour chacun des hommes en particulier.

PROPOSITION II. — *Marie eut sur terre une part secondaire dans l'œuvre de la Rédemption.* Doctrine certaine.

Sa coopération fut *physique* du fait qu'elle est la mère du Rédempteur. Il convient de considérer surtout sa coopération *morale,* directe et volontaire, consistant 1) en ce qu'elle mérita, d'un mérite de convenance,... que la rédemption se fît par elle ; 2) en ce qu'elle consentit, pour notre salut, à devenir la mère du Rédempteur ; 3) en ce qu'elle s'associa aux souffrances de son Fils, particulièrement sous la croix ; 4) en ce qu'elle unit sa volonté à celle du Père céleste.

L'idée de la coopération morale se dégage certainement du parallèle classique entre Eve et Marie. Le titre de mère de tous les hommes se fonde sur le fait de sa coopération morale.

PROPOSITION III. — *Toute grâce accordée aux hommes est obtenue par l'intercession de la Vierge Marie.*

Ralliant l'unanimité morale des théologiens, appuyée surtout de l'autorité des Pontifes romains Benoît XIV, Léon XIII, Pie X et Benoît XV, cette croyance ne peut être révoquée en doute sans témérité.

Il ne s'ensuit pas que nous ne pouvons rien obtenir sans que nous ne l'ayons demandé à la Sainte Vierge. L'invocation de la Mère de Dieu n'est pas plus nécessaire que celle des saints.

On le voit, toute la Marialogie est condensée en ce chapitre. Il nous a paru utile de le choisir, de préférence aux autres, parce qu'il forme un tout complet, dans lequel la méthode adoptée se manifeste sous tous ses aspects.

Nos remarques seront peu nombreuses et d'importance moindre :

Page 89, n. 120 : « *L'âme est l'unique principe de toute la vie de l'homme.* Dogme de foi, Concile de Vienne (1311-1312). » — Ce n'est pas tout à fait exact. De la définition du concile : « l'âme intellective est par elle-même la *forme* du corps humain, » ON DÉDUIT qu'elle est aussi le principe vital. Mais l'identité du principe vital et de l'âme intellective est une conclusion certaine, dont la négation est qualifiée, par Pie IX lui-même, non pas d'hérésie, mais d'*erreur*. (Bref à l'évêque de Breslau, 30 avril 1860).

Page 100, n. 137. On ne saurait souscrire à cette proposition : « Les théologiens [1] catholiques s'accordent aujourd'hui sur cette proposition déduite de la doctrine de S. Thomas : *Le péché originel est essentiellement la privation de la grâce sanctifiante, privation qui nous est imputable de quelque manière à cause de notre solidarité mystérieuse avec Adam.* » — En effet : 1° les théologiens ne sont pas du tout d'accord sur cette définition. 2° Cette définition ne saurait être présentée comme la doctrine thomiste. 3° L'imputation *indirecte* que propose M. Verhelst nous semble insuffisante, puisque le concile de Trente parle du péché originel comme d'un péché *propre* à chacun de nous. 4° La solidarité *mystérieuse* est une explication verbale qui ne répond pas à la doctrine catholique plaçant le mode de transmission du péché originel dans la génération : « *ut regeneratione mundetur quod* GENERATIONE *contraxerunt,* » déclare l'axiome traditionnel.

* * *

Encore une fois, toutes ces observations sont pleines de sympathie pour les auteurs et pour leurs œuvres. Mais il est de plus en plus nécessaire que l'élite chrétienne soit très exactement instruite de la doctrine. « Montrez-vous très exigeants, très difficiles sur ce point, écrivait récemment un laïque instruit à un rédacteur de l'*Ami*. Vous accomplissez la besogne la plus utile, à l'heure présente, en matière d'enseignement religieux. » Nos chers auteurs savent d'ailleurs que l'*Ami,* même exigeant, même difficile, reste un ami fidèle et dévoué.

[1] Il est à noter que l'auteur ne parle pas de l'origine du corps et de l'âme de l'homme.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 12 novembris 1924.
EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant F. FROSSARD

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNÉE (5e SÉRIE) — N° 47 — 20 NOVEMBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

SOMMAIRE

I. Sainte Marie-Madeleine en Provence. — II. Origine du SALVE REGINA. — III. Le cardinal François de la Rochefoucauld. — IV. Léon Bloy. — V. Jules Lemaître. — VI. S. Thomas et S. Augustin. — VII. La mère de dom Bosco.

I. — La *Revue des Questions historiques*, dirigée, depuis sa réapparition en 1922, par MM. Jean Guiraud et Roger Lambelin, ouvre son fascicule trimestriel d'avril 1924 par un copieux article de M. Vacandard, *De la venue de Lazare et de Marie-Madeleine en Provence* (p. 257-305). M. Vacandard veut répondre aux défenseurs des traditions provençales, n'apporte d'ailleurs rien de neuf, reprend simplement la thèse qu'il a déjà soutenue dans *Revue du Clergé français* et qui est celle de Mgr Duchesne, dont la *Légende de sainte Marie-Madeleine*, « avant comme après les critiques (de ses contradicteurs), forme un bloc solide et inébranlé. »

Le grand argument (pour M. Vacandard et les critiques de son bord) :

« *Un silence de mille ans.* » Avant le milieu du XIe siècle, il n'y a pas trace de la tradition de la venue en Provence des Saints palestiniens, Marie-Madeleine, Maximin, Lazare, Marthe. — Sulpice Sévère (fin du IVe siècle) n'en a rien soupçonné. — Pas davantage le concile de Turin (début du Ve siècle), lors du conflit surgi entre les évêchés d'Arles, de Narbonne, d'Aix et de Marseille relativement aux prétentions métropolitaines d'Arles : ni l'évêque de Marseille ni celui d'Aix n'ont songé à invoquer un droit provenant de l'apostolicité de leurs sièges, à se donner comme successeurs, le premier, de S. Lazare, le second, de S. Maximin. — Pas davantage les quatre Papes qui, entre 415 et 450, ont eu à se prononcer à leur tour sur ce conflit : S. Zozime, S. Boniface II, S. Célestin, S. Léon. — Pas non plus S. Césaire, évêque d'Arles (502-542), dans le traité de la Trinité où il rappelle les origines du christianisme en Gaule. — Pas non plus S. Grégoire de Tours (fin du VIe siècle). — Une charte de 1040, énumérant les reliques possédées par l'abbaye de St-Victor de Marseille, mentionne celles de Lazare le ressuscité, mais parmi les autres, sans leur faire une place spéciale, sans faire allusion à son titre d'évêque de la cité ou de fondateur de l'Eglise de Marseille. — Vers le commencement du XIIe siècle, Honorius, écolâtre d'Autun, parle de Lazare comme ayant été durant trente ans évêque en Chypre, mais ne laisse pas percer la moindre allusion à un séjour de ce personnage en Gaule. Etc...

On vient de faire allusion à un long épiscopat de S. Lazare en Chypre. Cela, c'est la tradition de l'Eglise grecque. Car l'Eglise grecque, elle aussi, a une tradition, qui n'est pas compatible avec la tradition de Provence. C'est en Orient qu'elle fait vivre et mourir nos Saints de Provence, Lazare à Citium (Larnaca) en Chypre, Marie-Madeleine à Ephèse. Le tombeau de Marie-Madeleine était, dès le VIe siècle, un des lieux saints d'Ephèse : Grégoire de Tours, l'homme le plus renseigné de son temps en matière de pèlerinages, le connaît : *In ea urbe* (Ephèse) *Maria Magdalena quiescit, nullum super se tegumen habens ;* Willibald, moine anglo-saxon, le visite au temps de Charles-Martel. En 899, l'empereur Léon VI fait transporter les deux corps saints, celui de Lazare, venu de Citium, et celui de Madeleine, venu d'Ephèse, à Constantinople, dans une église nouvellement érigée : double translation relatée par un grand nombre d'historiens byzantins du Xe siècle... Les tenants de la tradition provençale disent que la tradition grecque se trompe : soit : mais elle existait, et elle était acceptée partout, même en Occident, où personne ne savait rien de la tradition provençale.

Tradition bourguignonne maintenant. Après la Marie-Madeleine d'Ephèse, en voici une autre à Vézelay, au milieu du XIe siècle. Vézelay (diocèse de Sens) était une abbaye fondée vers 860 par le célèbre comte Gérard de Roussillon et sa femme Berthe, sous le vocable du Sauveur et de Notre-Dame : rien de sainte Madeleine durant plus d'un siècle et demi. Au début du XIe siècle, l'abbaye traverse une crise, d'où la tire l'abbé Geoffroy, installé en 1037. C'est alors qu'on voit apparaître pour la première fois à Vézelay le culte et le pèlerinage de sainte Madeleine, dont l'abbaye désormais porte le nom. Pour justifier ce vocable, une simple relique aurait suffi. On voulut mieux. On crut posséder, dans l'église même de l'abbaye, le corps de la Sainte. Comment y était-il venu ?... Ah ! voilà la grosse difficulté ; et l'on ne savait trop que répondre aux questionneurs importuns. Le plus ancien document que nous ayons (milieu du XIe siècle) est fort instructif là-dessus. A ceux qui demandent comment ce corps saint a pu être

apporté de Judée dans les Gaules, l'auteur répond : 1° que rien n'est impossible à Dieu ; 2° que la Sainte lui est apparue à lui-même, debout auprès de sa châsse, lui disant : « C'est moi, celle que beaucoup de personnes croient être ici ; » 3° enfin, qu'on ne saurait citer, en dehors de Vézelay, aucun lieu où l'on prétende avoir le corps de Madeleine : elle n'est pas ailleurs qu'à Vézelay, donc elle est à Vézelay : *Illud etiam certissime prænotandum est, quod nusquam ab aliquo, ut de plerisque solet, præter Viceliacum* (Vezelay) *dicatur corpus ejusdem haberi.* Il ne soupçonnait rien, ce brave moine, de la tradition grecque, mais rien non plus de la tradition provençale.

Et comme ces explications ne semblaient pas péremptoires, « on inventa, dit M. Vacandard, une autre légende : Marie-Madeleine serait venue en Provence et aurait été enterrée dans la région d'Aix. » C'est de là que son corps aurait été transporté à Vézelay. Comment ?... Deux systèmes d'explications furent proposés coup sur coup. D'après le plus avantageux, c'est le comte Gérard lui-même, le fondateur de Vézelay, qui aurait eu connaissance de la présence du saint corps à Saint-Maximin et l'aurait fait enlever pour en doter son monastère...

Toujours est-il que la légende bourguignonne s'accrédite très vite et qu'au XIIe siècle il n'y a guère en France de pèlerinage plus célèbre que Ste-Madeleine de Vézelay : les papes dans leurs bulles, Lucius III, Urbain III, Clément III, n'hésitent pas à reconnaître que l'abbaye de Vézelay possède le corps de Madeleine.

Mais voici surgir la tradition provençale. A quelle époque exacte, il serait difficile de le dire, les Provençaux s'émeuvent des prétentions de Vézelay. Si Marie-Madeleine a été inhumée à Saint-Maximin, à qui fera-t-on croire que les gens du lieu aient laissé enlever un pareil trésor ? Donc c'est toujours à St-Maximin qu'est le corps saint. Et un pèlerinage s'organise. S. Louis s'y arrête au retour de la croisade, en 1254 (Joinville dit que c'est à Aix qu'est le corps de la Madeleine, mais il désigne évidemment par ce nom de chef-lieu toute la région). Fra Salimbene y est venu aussi en 1248 ; mais il note que, ce bienheureux corps, « les gens de Sinigaglia prétendent l'avoir aussi, et ceux de Vézelay en Bourgogne aussi, et cependant il est clair que le corps de la même femme ne saurait se trouver en trois endroits à la fois » : il aurait même pu dire « en quatre endroits, » s'il avait eu connaissance de la translation d'Ephèse à Constantinople.

Conflit donc entre Bourgogne et Provence. Comment le dirimer ? Les moines de Vézelay ne trouvent rien de mieux que de faire authentiquer leurs reliques. Des fouilles sont pratiquées, en présence de plusieurs évêques, et amènent la découverte de cheveux de femme et d'ossements, notamment d'un bras et d'une mâchoire avec trois dents, le tout, accompagné d'une pièce du « très glorieux roi Charles » (quel Charles ? on ne le dit pas) attestant que dans ce *loculus* est enseveli *sacrum corpus beatissimæ Mariæ Magdalenæ.* Et l'on procède à la translation solennelle des précieux restes en présence du roi S. Louis, du cardinal-légat Simon (le futur Martin IV), et d'autres prélats et princes français.

Ceci se passait en 1264. — Quinze ans après, le 9 décembre 1279, les Provençaux à leur tour pratiquent des fouilles à St-Maximin, en présence et sous la direction de Charles d'Anjou ; et voici que d'un tombeau de marbre, placé à droite d'un tombeau d'albâtre, sort un parfum merveilleux qui révèle la présence d'un corps saint. Charles le fait ouvrir, et l'on aperçoit le corps de Marie-Madeleine au complet, sauf une jambe et peut-être aussi la mâchoire inférieure. La langue de la Sainte se trouvait adhérente aux os du gosier : il en sortait une racine se continuant en branche de fenouil et qui s'étendait au dehors. Comme on admirait ces merveilles, on remarque un morceau d'écorce, que les assistants se passent de main en main : Charles d'Anjou l'ayant palpé, il tombe en morceaux et laisse voir un vieux parchemin qu'il recélait et qui portait que le 6 décembre 710, de nuit, très secrètement, au temps des invasions sarrasines, le corps de sainte Madeleine avait été transporté de son sépulcre d'albâtre dans celui-ci qui est de marbre...

Après cette découverte, le tombeau est refermé et scellé, jusqu'au jour où le prince Charles fait faire une reconnaissance officielle des reliques, en présence des archevêques de Narbonne, d'Arles et d'Aix, d'un grand nombre d'évêques, d'abbés, etc. (5 mai 1280). Or, pendant que les pontifes « palpaient avec crainte et révérence le corps saint, » ils mettent la main sur une boule de cire qui contenait une seconde cédule tombant de vétusté, où l'on pouvait lire : « Ici repose le corps de la B. Marie-Madeleine. »

Deux assurances donc d'authenticité au lieu d'une... La tradition provençale est désormais fondée, et domine sans conteste [1].

Comme bien l'on pense, Mgr Duchesne opine que le parchemin de St-Maximin, comme aussi celui de Vézelay, sont des faux. Et il le démontre. Les arguments ne manquent jamais pour ces sortes de démonstrations. Un argument auquel nous n'avons pas vu de réponse se tire de cette date même de 710, marquée sur le document provençal : — « En 710, les Arabes musulmans étaient encore en Afrique ; rien n'annonçait qu'ils dussent de sitôt, je ne dis pas envahir la Gaule, mais même franchir le détroit de Gibraltar. Les clercs ou moines de St-Maximin eussent été bien précautionneux s'ils avaient eu peur, à ce moment, de recevoir leur visite et s'ils avaient qualifié le temps où ils avaient vécu jusqu'alors de *tempus infesta-*

[1] Toutefois, encore en octobre 1281, près de deux ans après les fouilles de St-Maximin, Martin IV (le même qui, en qualité de légat pontifical, avait assisté à la reconnaissance officielle de la relique de Vézelay en 1264) atteste, par bulle à l'archevêque et au chapitre de Sens, que le glorieux corps de Marie-Madeleine repose à Vézelay, et non en Provence.

tionis Saracenorum. » A quoi le P. Sicard, O. P., répond que les Arabes en effet ne vinrent en Provence qu'une vingtaine d'années après 710, mais que « les esprits prévoyants avaient pressenti bien plutôt l'invasion. » Mais personne ne prévoyait l'invasion alors ; et ces « esprits prévoyants » ne parlent pas du tout au futur ou au conditionnel, mais déclarent expressément qu'ils agissent dans le temps où le pays est « infesté par la race perfide des Sarrasins. » Evidemment un contemporain n'aurait pas commis cette erreur de date, pas plus qu'un Français d'aujourd'hui ne marquerait l'année 1894 comme le temps de la dévastation de la France du Nord par les Allemands.

On a, dans ce qui précède, un bref aperçu de l'argumentation de M. Vacandard ; mais M. Vacandard lui-même reconnaît, en terminant :

> Ces conclusions de la critique n'ont qu'une valeur négative, nous le savons bien ; elles ne peuvent impressionner ceux qui estiment qu'une tradition orale a pu se transmettre pendant mille ans et plus, sans le secours des documents... En tout état de cause, nos conclusions ne sauraient porter atteinte au culte de sainte Marie-Madeleine en Provence [1].

Ce culte est légitime et salutaire en Provence, comme il l'a été à Vézelay, à Ephèse, à Sinigaglia. La Provence possède, tout au moins, une tradition de culte qui dure depuis six cents ans ; et ce n'est pas l'autorité ecclésiastique qui en fera jamais table rase, quand même la thèse de l'inauthenticité de la relique elle-même serait démontrée.

Après tout, dit Mgr Duchesne, les honneurs rendus à la mémoire de sainte Marie-Madeleine en Provence ne sauraient choquer aucun catholique, fût-il le critique le plus sévère. Que le lieu où on les lui rend ait été déterminé d'après une tradition plus ou moins suspecte, que les reliques de ce sanctuaire soient authentiques ou apocryphes, cela n'empêche pas la piété d'être sincère, et c'est ce qui importe à Dieu et aux hommes.

II. — M. Vacandard n'a pas toujours à traiter des sujets aussi épineux que les traditions provençales. Un bon chapitre de la IVe série de ses *Etudes de critique et d'histoire religieuse* (Gabalda, 1923, cf. *Ami* 1923, p. 737) est donné aux origines du *Salve Regina,* sur lesquelles un lecteur nous demandait l'autre jour quelques éclaircissements.

Sur ce point comme sur maint autre, il y a d'abord des opinions fantaisistes à écarter. Il s'est trouvé des gens pour attribuer le *Salve* à S. Athanase (Nicolas de Porto, en 1410), à S. Jean Damascène (S. Antonin de Florence † en 1459, dans sa *Summa theologica),* au B. Grégoire IX (Jean Lasicki, en 1582, Polonais passé au protestantisme, tout scandalisé d'entendre saluer la Vierge *vita et spes nostra,* ce qui ne peut se faire, opine-t-il, que *cum ingente injuria Jesu Christi, vitæ et spei nostræ),* voire aux Apôtres : ainsi Ramirez de Prado, qui écrit dans son *Chronicon* (Paris 1611) : *Hymnus* Salve Regina Mater misericordiæ *græce ab Apostolis compositus translatus est de græco a sanctissimo viro Petro episcopo Compostellano.*

Le *Salve Regina* est une prière, est un chant, est une pièce liturgique : trois points de vue distincts auxquels il y a lieu d'envisager la question de son origine.

Origine littéraire d'abord. On peut penser qu'avant d'être mis en plain-chant, il a circulé sous forme de simple prière : deux mss., l'un du XIIe siècle, l'autre des environs de 1200, nous le reproduisent sans aucune indication musicale. On trouve aussi des allusions au *Salve* dans plusieurs homélies, également du XIIe siècle (entre 1145 et 1159), d'Amédée de Lausanne, ancien abbé cistercien d Hautecombe : *Et illos misericordissimos oculos ad nos convertens,* écrit-il dans la VIIe, et, dans la VIIIe, la triple invocation : *O clemens! O pia! O dulcis Maria!* (notre mot *Virgo,* de cette troisième invocation, est une addition postérieure). Plus anciennement encore, nous lisons dans un codex du XIe siècle (probablement de la première moitié du XIe siècle), provenant de Reichenau : *Salve Regina misericordiæ* (notre mot *mater* est aussi une addition postérieure, et je suis presque tenté de la regretter : cette alliance de mots, *Regina misericordiæ,* exprimait si heureusement le contraste entre l'idée plus solennelle qu'on se fait de la royauté dans le monde, et l'idée de miséricorde qui s'y attache dans la dévotion à Marie)... *In hac lacrimarum valle... Eia ergo :* la rencontre de ces trois formules dans une même pièce ne doit pas être fortuite ; et il est à croire donc que le texte du *Salve* existait déjà au XIe siècle.

Origine musicale. Qui est l'auteur de la mélodie du *Salve ?* Plusieurs noms ont été mis en avant :

1° Hérimann ou Hermann Contract, moine de Reichenau, † 1054, grand musicien et auteur de nombre d'hymnes et de *laudes* en l'honneur de Marie : c'est pour cela sans doute (on ne prête qu'aux riches) que Jean de Trittenheim, abbé de Spanheim († 1516), lui attribue la mélodie du *Salve;* mais c'est un témoignage bien tardif;

2° Pierre (ou S. Pierre) Mezonzo, évêque de Compostelle † 1003 : attribution qui remonte à Durand de Mende, vers 1286 : tardive aussi ;

3° S. Bernard † 1153 : un chroniqueur allemand du XVIe siècle lui a attribué la triple invocation finale, *O clemens! o pia! o dulcis Maria!* C'est la légende de la cathédrale de Spire : S. Bernard, au cours de sa prédication de la croisade sur les bords du Rhin, recevant l'empereur Conrad dans la célèbre cathédrale, aurait entonné, en mettant le pied sur le seuil, le *Salve,* qui finissait alors à *ostende :* dans un élan de piété, il aurait ajouté, par manière d'oraison jaculatoire, la triple invocation, qui dès lors serait restée annexée définitivement à l'antienne. Bien mieux, la Vierge se serait inclinée vers lui et l'aurait remercié. De quoi Ber-

[1] Il y a bien d'autres exemples de silences de mille ans. L'autre jour dom Flicoteaux nous rappelait (*Vie spirituelle,* déc. 1923) que le premier auteur latin qui suggère l'identification de Nathanaël et de S. Barthélemy est Rupert, au XIIe siècle : S Augustin ni S. Thomas ne l'ont admise, ce qui n'empêche que la plupart des exégètes aujourd'hui l'acceptent, et pour « des raisons sérieuses, » dit dom Fl.

nard grandement offusqué se serait écrié : « Les femmes doivent se taire à l'église ! » — Les Bollandistes qualifient tout uniment ce récit de grotesque; et ce qu'il y a de plus fort à lui objecter, c'est que les compagnons de S. Bernard, qui jour par jour rédigeaient les procès-verbaux de ses prédications sur les bords du Rhin et notamment à Spire et qui avaient très fort à cœur de relater tout ce qui dans ses gestes ou dans ses paroles pouvait offrir quelque intérêt religieux, n'ont pas fait allusion à cette histoire du *Salve*.

D'autres lui ont attribué, non plus seulement la triple invocation finale, mais l'antienne tout entière. Il l'aurait entendu chanter par les anges, une nuit, dans l'église du monastère, l'aurait retenue par cœur, transcrite et envoyée au pape Eugène III. C'est du moins ce qu'on raconte, *refertur*, ajoute prudemment le biographe, qui écrivait entre 1180 et 1182, moins de quarante ans après la mort du Saint. — Il est probable qu'il faut voir en ce récit la déformation d'une scène qui semble plus historique et qui nous a été conservée par Aubri, moine cistercien de Troisfontaines (Marne) († 1241), chroniqueur très diligent à recueillir tous les renseignements relatifs aux origines de son Ordre. A l'année 1130, Aubri note que S. Bernard étant à Dijon chez les moines de St-Bénigne (où sa mère avait été ensevelie), entendit la nuit chanter mélodieusement près de l'autel le *Salve*. Il pensa que c'était la communauté, et dit le lendemain à l'abbé : « Vous avez merveilleusement chanté cette nuit l'antienne du Puy près de l'autel de la Vierge. » Or, à l'heure qu'indiqua le Saint, la communauté dormait encore. Il en conclut que c'étaient les anges qu'il avait entendus. — « Cette antienne, ajoute Aubri, lui revint désormais fréquemment à la mémoire...; et plus tard, dans un chapitre général de Cîteaux, il obtint qu'elle serait reçue par tout l'Ordre. »

Ce récit prouve tout au moins qu'au début du XIIIe siècle les Cisterciens bien informés n'attribuaient pas la paternité du *Salve* à S. Bernard. Et S. Bernard lui-même, dans cette histoire, nous dit l'origine du *Salve* qu'il faut chercher au Puy : — « Vous avez très bien chanté l'antienne du Puy, *antiphonam de Podio*, » dit-il aux moines de St-Bénigne. Et Aubri ajoute, en manière d'explication : *Dicebatur autem antiphona de Podio, eo quod Naymerus Podiensis episcopus eam fecerit.* L'auteur de la mélodie du *Salve*, — non pas du texte même, qui semble être antérieur, comme on l'a dit plus haut, — serait donc

4° Aymar ou Adhémar, qui fut nommé évêque du Puy en 1079, prit possession de son siège en 1087 et mourut à la 1re croisade, à Antioche, en août 1098. C'est ce nom qui rallie les meilleurs suffrages aujourd'hui.

ORIGINE LITURGIQUE. Quand le *Salve* fit-il son entrée dans la liturgie? De très bonne heure : Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, décide, aux environs de 1135, qu'on le chantera « à la procession » le jour de l'Assomption, et en général dans les processions qui partent de l'église principale des Apôtres pour se rendre à l'église Notre-Dame. Il est mentionné aussi comme antienne à *Benedictus* et à *Magnificat* de l'Office de la Vierge, ou comme antienne de Tierce à l'Assomption, en deux mss. des environs de 1150. S. Bernard l'a fait adopter dans tout l'Ordre de Cîteaux, dit Aubri. Un autre chroniqueur, Jean l'Hermite, qui écrivait en 1182 au plus tard, dit qu'Eugène III (1145-1153) en a ordonné le chant dans les églises, *per ecclesias, ut adhuc plerique testantur.* On nous dit que le témoignage de ce Jean est sujet à caution : il prouve tout au moins que le chant du *Salve*, prescrit par Eugène III ou par un autre, peu importe, était répandu *per Ecclesias* dès ce dernier quart du XIIe siècle.

Il semble que ce soient les Dominicains qui aient les premiers pris l'habitude de le chanter après les complies. Ils imploraient par là un secours spécial de la Vierge contre les démons, qui à l'origine tourmentaient horriblement les maisons dominicaines, nous dit le B. Jourdain de Saxe (IIe Maître général de l'Ordre) dans sa *Vie de S. Dominique.* C'est à Bologne que prit naissance cette pieuse coutume; de Bologne elle se répandit dans toute la province dominicaine de Lombardie, puis dans tout l'Ordre : le chapitre général tenu à Limoges en 1250 décréta la récitation du *Salve* « in choro flexis genibus post horas. » Et c'est probablement sur l'inspiration de S. Raymond de Pennafort (IIIe général) que le B. Grégoire IX ordonna « qu'il fût chanté dans toutes les églises de Rome le vendredi soir à l'issue de complies. »

Dans l'Ordre de S. François, le *Salve* semble avoir été d'abord *ad libitum;* mais dès 1249, le B. Jean de Parme nous dit nettement que l'Ordre chantait, après complies, selon les temps, l'une des quatre antiennes à la Vierge : *Regina cæli, Alma, Ave Regina, Salve Regina :* la règle même que devait adopter plus tard l'Eglise romaine.

Cette place même assignée au *Salve* à la fin des complies permettait aisément de l'en détacher pour le relier à d'autres chants pieux, extraliturgiques. On le chantait volontiers à part, le soir, « avec musique » et orgues. On appelait cet exercice le *Salve*, le *Salut* à la Vierge. Et comme quelque trois cents ans plus tard la coutume s'introduisit de terminer ces cérémonies par une Exposition du Saint-Sacrement, c'est cette Bénédiction elle-même que l'on a fini par désigner sous ce nom de *Salut.*

III. — *Revue de Paris*, 15 juillet et 1er août : *Un homme d'Eglise et d'Etat du XVIIe siècle*, par Gabriel de la Rochefoucauld. Cet homme d'Eglise et d'Etat, c'est François de la Rochefoucauld, né en 1558, mort en 1645 dans sa quatre-vingt-huitième année, après avoir connu sept rois et quatorze papes.

Il porte un nom illustre dans l'histoire littéraire; et ce qui frappera tout de suite les gens de lettres

dans cette biographie, c'est qu'il fut le parrain de l'auteur des *Maximes*.

Il fut bien autre chose : cardinal, évêque de Clermont et de Senlis, abbé de Ste-Geneviève-du-Mont de Paris, grand aumônier de France, commandeur du Saint-Esprit, chef du Conseil du Roi[1]. Il faillit même être Pape : on assure que, s'il avait assisté en 1621 au Conclave qui s'ouvrit à la mort de Paul V, il eût été élu. Il obtint onze voix. Le cardinal Bellarmin vota à tous les tours pour lui. Et comme le cardinal Aldobrandini reprochait à Bellarmin de perdre son suffrage sur un candidat qui n'avait pas de chance puisqu'il était absent, le consciencieux Jésuite répondit « que son suffrage ne pouvait être perdu puisqu'il était un acquit de l'obligation que les cardinaux ont de toujours choisir le meilleur; que n'en connaissant pas de plus saint que monsieur le cardinal duquel nous parlons, il se sentait obligé de lui donner sa voix, et que faisant autrement il ne voyait pas comment il pourrait satisfaire au serment qui l'obligeait de faire choix du plus homme de bien, et qu'en cela il se fallait régler à la conscience et non à la coutume. »

C'est un des grands hommes d'Eglise que Dieu prodigua avec profusion à notre pays en cette première moitié du XVII^e^ siècle et qui ont si magnifiquement activé chez nous l'œuvre de la Renaissance catholique.

Elève des Jésuites, au collège de Clermont de la rue St-Jacques, il a toujours été homme de Dieu, unissant au zèle de la foi une rigide austérité de mœurs. Apparenté à la famille Borromée, il est allé, dès les années de sa jeunesse cléricale, voir S. Charles à Milan ; et c'est de l'esprit de S. Charles qu'il a toute sa vie entendu vivre.

Il a bataillé pour faire recevoir en France les principes posés par le Concile de Trente soit dans la doctrine, soit dans la discipline, toutes deux entamées par les erreurs que favorisent les princes. Il a posé la question aux Etats de 1614, mais sans réussir à vaincre l'opposition des parlementaires. Le Concile de Trente appliqué, ce serait la ruine du Concordat de 1516 et des droits de nomination et de collation que le Concordat octroie au roi ; et le pouvoir civil ne veut pas s'en dessaisir. Le cardinal ne parvient à faire recevoir les décrets de Trente que par l'Assemblée générale du Clergé, réunie en 1615 et qu'il préside. Il a l'horreur du Gallicanisme, comme de toute hérésie. D'ailleurs le haut clergé, à cette date, au temps de Louis XIII, n'est pas encore gallican. C'est probablement grâce à l'influence du cardinal que le clergé s'oppose à la publication de l'œuvre de Pierre Dupuy, *Les preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, destinée à appuyer le code des *Libertés de l'Eglise gallicane* rédigé par Pithou.

[1] Le Conseil du Roi comprenait, outre les secrétaires d'Etat, tous ceux qui exerçaient une des grandes charges de la Cour : connétable, chancelier, grand écuyer et grand aumônier. C'est à la mort du premier cardinal de Retz (16 août 1622) que Louis XIII demanda au cardinal de la Rochefoucauld de lui succéder en qualité de chef du Conseil. Le cardinal de la Rochefoucauld y sera d'ailleurs remplacé bientôt lui-même par Richelieu.

Le Conseil du Roi lui ayant dépêché Mauroy, intendant des finances, pour lui faire part d'un projet qui consistait à réunir au domaine royal toutes les justices ecclésiastiques et les censives, — opération qui représentait un très gros profit pour le trésor royal, — le cardinal, indigné d'une manœuvre qui est en contradiction absolue avec tous les efforts qu'il a faits jusque-là pour revenir sur le Concordat de 1516, répond à Mauroy :

> Dites, s'il vous plaît, à ceux qui vous ont envoyé que, si eux-mêmes jugent que cette proposition soit juste ou honorable au roi, je suis content de l'écouter, mais parce que je suis très assuré qu'elle n'a ni l'une ni l'autre de ces qualités, je vous prie, afin que vous n'ayez pas la peine de revenir une autre fois pour le même sujet, de leur dire tout de suite que j'aimerais mieux qu'on m'eût coupé la tête en Grève tout présentement que d'y avoir donné consentement, et que les exemples que vous m'avez allégués de ceux qui y ont déjà consenti ne m'obligent point à un tel sacrilège, contre lequel je me parerai de trois qualités : de celle de prêtre, de la dignité d'évêque et de celle de cardinal qui m'obligent de perdre plutôt la vie que de faire une si grande lâcheté, et que j'en ai encore une quatrième qui m'oblige aussi étroitement que les autres à la décharge de la conscience de Sa Majesté, qui est la qualité de son grand aumônier, et que c'est pour celle-là que la religion et la piété du Roi mieux informé délivreront l'Eglise d'une si impie proposition.

Il nous apparaît comme indifférent en matière purement politique. Il n'a jamais rien brigué à la Cour. Il est dévoué au roi, mais sans ambition personnelle. Il ne voit qu'une chose : l'intérêt supérieur de la morale, auquel il voudra tout sacrifier. Il a été partisan fervent de la Ligue, mais il a blâmé fortement les intrigues de ceux qui ne se faisaient de la cause catholique qu'un marchepied pour leurs visées ambitieuses. Il s'est rallié à Henri IV converti, loyalement, rien de plus. Henri IV trouve que c'est peu ; il a été frappé par cette unité de caractère, cette suite dans les idées, vertus assez rares en cette époque troublée, et il a résolu de s'attacher l'ancien Ligueur : il demande pour lui (1606) le cardinalat, et le courrier envoyé pour lui porter la nouvelle a toutes les peines du monde de le rejoindre à travers sa tournée pastorale en son diocèse de Clermont. Un jour, au cours d'une promenade dans le parc de Fontainebleau, le roi saisit l'occasion de lui reprocher, en riant, l'aversion qu'il craint de lui inspirer et qui est peut-être un résidu des guerres civiles. Le cardinal répond posément qu'il n'a jamais eu d'aversion contre Sa Majesté, qu'il n'a jamais oublié ce qu'il lui doit, et qu'il a toujours prié pour sa conversion, mais qu'il a toute sa vie haï l'hérésie. Le roi aimait la franchise, et, à la fin de l'entretien, il fit au cardinal « plusieurs caresses, » dit le chroniqueur, qui mirent de loin « les courtisans en peine. »

Il avait, de haïr l'hérésie, des raisons spéciales encore qui lui tenaient de bien près au cœur : il en avait vu les ravages dans sa propre famille. Son oncle, François III de la Rochefoucauld, passé au protestantisme et devenu chef protestant, avait trouvé la mort dans le massacre de la Saint-Barthélemy.

Henri IV, en 1609, le met à la tête d'une ambassade extraordinaire à Rome. Il y reste quatre ans. Il y fait vite la conquête de tout ce qu'il y a de cœurs dévoués à l'Eglise. Il s'y lie tout spécialement avec Bellarmin, qui eut beaucoup d'influence sur lui, et avec le cardinal espagnol Zapata ; et l'on remarque que le pape, Paul V, « pratique envers lui en plusieurs rencontres les mêmes familiarités qu'avait fait en France Henri le Grand. »

Son séjour à Rome n'a fait qu'ancrer plus profondément en lui son zèle de réforme. Il commence par son diocèse de Senlis, que le roi lui a fait donner entre temps. Il trouve, à Senlis, l'abbaye génovéfaine de St-Vincent dans le désarroi : « C'était un lieu où les marques de la religion et de la sainteté ne paraissaient quasi plus, et où les jeux, les festins, les danses, les chansons dissolues, étaient les divertissements les plus ordinaires des religieux de ce temps-là. » Les magistrats de Senlis, le Parlement de Paris, avaient tenté d'intervenir. Le P. Rançon, maître des novices, essayait d'entamer par eux l'œuvre de réforme : vains efforts : ceux qui font mine de s'amender sont en butte aux persécutions des autres religieux, du prieur même. Le cardinal alors en distingue trois qui lui semblent mieux doués. Ceux-ci, soutenus par lui, vont persévérer ; et c'est l'un d'eux, Baudoin, qu'il réussit enfin à faire élire prieur triennal, succès d'autant plus remarquable qu'il lui a fallu aller à l'encontre de l'état de choses sanctionné par le Concordat de 1516. La cause de la réforme est gagnée.

Peu après, en 1619, il est nommé abbé de Ste-Geneviève-du-Mont à Paris, la maison généralice des Génovéfains. C'est le roi personnellement qui le veut là, parce que l'abbaye a besoin de réforme et que nul n'est mieux qualifié que le cardinal pour y rétablir la régularité. Le cardinal refuse, allègue toutes sortes de bonnes raisons. Le roi insiste, finit par arracher un oui. Mais ce oui n'est pas le dernier mot du cardinal. Le secrétaire des commandements lui apporte le brevet de nomination ; le cardinal, après lecture, le prie simplement de le remporter. Etonnement du secrétaire, qui demande des explications. Le cardinal déclare avoir été choqué par certains mots du brevet ; il les considère comme appartenant « au vieux style ordinaire » (celui du Concordat de 1516) ; cette rédaction n'a jamais été approuvée par lui ; il charge le secrétaire de dire à Sa Majesté que les mots « *Le Roi lui faisait don et gratification de ladite abbaye en considération de ses services* » ne peuvent être employés, car les bénéfices ne doivent pas être une récompense. Le roi cède, et finit par libeller une rédaction acceptable.

La réforme de la vie religieuse est maintenant la grande affaire du cardinal. La réforme de Ste-Geneviève d'abord, qu'il poursuit avec l'aide de douze chanoines réguliers mandés de St-Vincent de Senlis. Il obtient, avec l'appui de Michel de Marillac, que le roi se démette de son droit de collation à l'abbaye, et que la dignité d'abbé soit élective de trois ans en trois ans [1], nouvelle dérogation au Concordat de 1516 ; il prend pour coadjuteur le P. Faure, un de ses trois premiers aides dans la réforme de St-Vincent, et lui transmet une partie de ses droits à l'abbaye ; enfin il fait prononcer, par ordonnance royale du 23 décembre 1624, pour les diverses maisons des diocèses avoisinant Paris, l'érection de la Congrégation générale des Chanoines réguliers de l'Ordre de St-Augustin ou Congrégation de France.

Entre temps, par Bref du 8 avril 1622, Grégoire XV lui a conféré, pour six ans, puissance entière et absolue, avec droit de coercition ecclésiastique, à l'effet de réformer en France les Ordres de St-Augustin, St-Benoît, Cluny et Cîteaux. Le roi, le 15 juillet suivant, a signé à Carcassonne les lettres patentes qui donnent à l'acte pontifical force de loi civile. Et le cardinal entreprend l'exécution du Bref de réforme, s'entourant tout d'abord d'un Conseil formé de tous les Supérieurs des monastères les mieux réglés de Paris, faisant des ordonnances applicables à tous les Ordres à réformer, nommant des visiteurs, les PP. Faure et Baudoin, pris de St-Vincent de Senlis, etc.

Ce fut parfois assez dur. Mais Dieu bénit des efforts qui tendaient si purement à sa gloire. En 1644, un an avant la mort du cardinal, la seule Congrégation de France groupait déjà plus de quarante monastères réformés, répartis à travers tout le royaume, jusqu'à Uzès et Narbonne.

Une des réformes les plus laborieuses, ce fut celle de Cîteaux. Le cardinal, pour l'obtenir, mande à Paris, en 1633, l'abbé de Cîteaux et les abbés des « quatre grandes filles » de Cîteaux (Clairvaux, Morimond, La Ferté, Pontigny). Mais ils opposent un très mauvais vouloir. Il faut faire intervenir le roi. L'abbé de Cîteaux, cuidant se ménager une échappatoire, propose à Richelieu de prendre le titre de protecteur et conservateur de l'Ordre de Cîteaux. L'abbé a mal calculé : Richelieu refuse. L'abbé alors offre l'échange de son abbaye contre celle de Luçon : Richelieu accepte, mais à condition que l'œuvre de réforme se poursuivra. D'ailleurs il n'est presque plus possible d'y faire obstacle : l'élan imprimé par le cardinal de la Rochefoucauld est tel, que l'œuvre s'accomplit même en dehors de lui.

En 1630, âgé de soixante-douze ans, il s'est démis de la charge de grand aumônier et s'est retiré de la Cour. Mais il ne change rien à sa règle de vie : lever à 4 heures ; matinée donnée à la prière et à l'étude ; de 2 à 4 heures, il s'occupe de ses affaires tant spirituelles que temporelles, et donne des audiences ; de 4 à 6, de nouveau prières et exercices de piété ; puis une heure de récréation, passée en entretiens familiers ; de 8 à 9, lectures spirituelles ; de 9 à 10, examen sur l'emploi de la journée ;

[1] Nous avons rencontré déjà l'an dernier le fonctionnement de ce régime, en retraçant la carrière de Beurrier, celui qui assista Pascal à son lit de mort et qui avait été élu à trois reprises abbé de Ste-Geneviève et Général de tout l'Ordre (*Ami* 1923, p. 472).

coucher à 11 heures. Pendant les repas, il s'entretient des pauvres et des malades, qui ont toujours été un des objets préférés de son zèle ; c'est lui qui a commencé la dotation de l'hôpital des Incurables à Paris, « aux faubourgs St-Germain ; » et, un jour qu'il est allé y prier à la chapelle, remarquant ses armes que les administrateurs de l'Hôtel-Dieu ont dans leur reconnaissance fait mettre sur les vitraux, il demande qu'on les ôte. Et comme on ne se presse pas de lui obéir, il fait intimer l'ordre par le premier président, chef du grand bureau de l'Hôtel-Dieu. On les supprime, en conséquence, là où il pourrait les voir, mais on les laisse subsister sur le vitrail derrière l'autel.

Jusqu'à la fin de sa vie, cet amour des pauvres ne cessera de l'embraser toujours davantage dans sa retraite. Il vend pour eux presque toute sa vaisselle d'argent. Sa seule préoccupation est de finir ses jours « sans intérêt quelconque que celui de l'amour de Dieu. » Il est tout aux pauvres, et tout à la divine contemplation, qui l'a toujours attiré. Deux Jésuites, les PP. Rouyer et Bauny, viennent tous les jours le voir ; ils assurent sa direction spirituelle. Puis, un jour de 1645, il se sent mal, la fièvre le prend, il reçoit les derniers sacrements de l'abbé de Ste-Geneviève, et meurt le lendemain, à quatre-vingt-sept ans.

Son corps demeure exposé trois jours. Et c'est devant lui un défilé de toutes les Grandeurs : le cardinal Mazarin, suivi de vingt-cinq ou trente carrosses ; le nonce pontifical ; la reine Henriette de France, fille d'Henri IV, qu'il a tenue sur les fonts baptismaux et mariée au roi Charles Ier d'Angleterre ; la princesse de Condé, et tous les seigneurs et dames de la Cour. Ses religieux lui coupent la barbe et les cheveux pour les conserver comme reliques ; ceux qui ne peuvent rien avoir autre chose de lui font toucher son corps à du linge qu'ils gardent précieusement. — « Evidemment, dit M. Gabriel de la R., ils ne doutaient pas qu'il fût un jour béatifié. » On se pressait trop peu, en ce temps-là, d'introduire les causes de béatification. C'est seulement de nos jours qu'on a parlé de la cause d'Alain de Solminihac, évêque de Cahors, l'un des plus chers amis de S. Vincent de Paul. Peut-être un jour parlera-t-on aussi de celle du cardinal François de la Rochefoucauld.

IV. — L'été dernier, au cours des promenades « aux pays de l'incohérence » où M. Paul Bernard passait en revue toute une partie de la littérature contemporaine (*Etudes*, 5 mai, 5 juin), le nom de Léon Bloy (né 1846. † 1917) s'est présenté sous sa plume [1]. Evidemment : quand on fait le procès de l'incohérence, il faut bien que Léon Bloy passe sur la sellette. Mais ceci nous a rappelé que nous avons là, depuis plus d'un an, sur notre table, une étude de M. Adolphe Retté qui attend qu'on dise un mot d'elle : **Léon Bloy, Essai de critique équitable**, in-16 de 143 p., 5 f., Paris, Bloud [1].

M. Retté a beaucoup connu Bloy ; il l'a beaucoup aimé. Mais un amour raisonné n'obnubile pas la lucidité du jugement Bien mieux, on n'atteint jamais à la justice, envers personne, sans un peu de sympathie :

Un homme tout en contradiction, dit Retté de Bloy. Un orgueil formidable, une humilité touchante. Parfois aux confins du désespoir, parfois rayonnant d'espérance céleste. Bon par intervalles, avec un sourire d'enfant. Haineux à certaines heures, et crachant du fiel sur quiconque lui avait déplu. Le plus tendre des amis ; le plus inique des ennemis. Vivant presque toujours dans le paroxysme et l'hyperbole.

Sa sensibilité fut telle que le contact de son siècle lui produisait le même effet que du poivre de Cayenne répandu à profusion sur la chair sanguinolente d'un écorché vif. Et, à travers tant de disparates, il demeurait passionnément épris de Jésus-Christ, parce que Notre-Seigneur fut, sur la terre, le Pauvre absolu.

Lui-même, Bloy, se voulait, se disait, prétendait qu'on le définît un homme d'Absolu. C'est un peu comme s'il avait déclaré : « Je suis le Fils de Dieu ! » Mais ses contemporains se chargèrent de lui apprendre qu'il ne l'était pas...

D'où des colères effroyables, une existence passée à rugir. Lui-même s'intitule « entrepreneur de destructions..., promulgateur d'absolu..., très humble et très ingénu vociférateur..., cannibale céleste. » Et comme personne n'entend l'Absolu à sa manière, il anathématise tout :

Le christianisme, *quand il en reste*, écrit-il, n'est qu'une surenchère de bêtise ou de lâcheté. On ne vend même plus Jésus-Christ, on le bazarde... Les catholiques déshonorent leur Dieu comme jamais les Juifs et les plus fanatiques antichrétiens ne furent capables de le déshonorer... La foi est tellement morte qu'on en est à se demander si elle a jamais vécu, et ce qui porte aujourd'hui son nom est si bête et si puant que le sépulcre semble préférable.

« Il est vrai qu'elle a ses écrivains, poursuit-il, l'Eglise gallicane tombée en enfance ! » Et quels écrivains ! Le « schismatique Dupanloup » et autres « améthystes inférieures » ou « subalternes crosses, » et ces « soutaniers sans nombre, » et ce Monsabré, « piètre thomiste, écolâtre exaspérant..., trombone libérâtre de Lacordaire..., et le Didon, qui ne se satisfait pas d'être une bouche du néant ! »

Il ne respecte personne... L'un de ses derniers articles, écrit pendant la guerre (il est mort en 1917), était intitulé : *Pilate XV*. Quand on imprime cela, il est clair qu'on n'est pas catholique à la façon de tout le monde et que quiconque veut rester catho-

[1] Le P. Bernard, après quelques citations, conclut :
« Il semble bien que le défi à la raison ne puisse aller plus loin sur les chemins de l'incohérence : Léon Bloy sera rejoint, toutefois, et largement dépassé. »

[1] Un chapitre encore sur Léon Bloy dans le nouveau volume que vient de donner M. Retté, **La Basse-Cour d'Apollon, mœurs littéraires** (in-12 de 255 p., 7 f., Paris, Albert Messein). Le titre même de ce volume indique assez que le ton n'en a rien de douceâtre, ni même de doux. M. Retté vit, depuis des années, dans la retraite, à l'écart des coteries et des entreprises « d'encensement mutuel. » Il se sent d'une absolue indépendance, et il en use Il y a des outrances dans ce nouveau recueil ; mais que de vérités aussi ! Lire son chapitre sur Barrès et le peu de consistance de son sentiment religieux ; — *Pour les enfants bien sages*, satire mordante dirigée contre la multiplication grotesque des prix littéraires ; — *Olympio-Toto*, démolition de la légende de V. Hugo ; — *Tout en or !* satire de l'idolâtrie financière qui sévit à notre époque ; — croquis alertes restituant la physionomie de Moréas, de Huysmans, de Heredia, poignées de souvenirs sur l'histoire de la littérature dramatique à la fin du XIXe siècle ; étude sur Benson, etc.

lique a droit de vous tenir à distance... Il s'indignait que la majorité du clergé parût ignorer ses livres : « Les curés, s'écriait-il, ont fait le vœu solennel de ne rien lire jusqu'au jugement dernier ! »

Il oracule fièrement :

Je suis précisément *hors de tous les points de vue humains,* et c'est là toute ma force, mon unique force.

Il ne se pique pas de logique, encore moins de science acquise :

J'ai la raison fort pesante ; et la faculté d'analyse, telle que les philosophes l'entendent, me manque d'une manière absolue... Mais je sais fort bien que *la faculté d'aimer est développée chez moi d'une manière inouie ; cela me suffit ;* la philosophie m'ennuie et la théologie m'assomme ; les paroles sans amour me sont inintelligibles...

Et sa confiance aux lumières de son cœur est telle, que tout avertissement le met en colère, comme s'il y voyait un parti pris de malveillance à son égard. Et il écrit :

Je suis trop établi dans la vie surnaturelle pour que le démon de l'Illusion puisse avoir sur mon âme un pouvoir quelconque.

A l'origine d'une aussi colossale infatuation, il y avait sans doute un tempérament qui ne connut jamais de discipline. Mais il y eut aussi l'influence d'une courtisane convertie que Bloy appelle Véronique et dont il a fait l'héroïne du *Désespéré,* roman dont il ne faut pas oublier que Bloy répète avec insistance que, sauf quelques épisodes romanesques, il constitue une autobiographie. Voici :

Je suis entré dans la vie littéraire à trente-huit-ans, écrit Bloy (lettre à Mirbeau), après une jeunesse effrayante et à la suite d'une *catastrophe indicible* qui m'avait précipité d'une *existence exclusivement contemplative.* J'y suis entré comme en un enfer de boue et de ténèbres, flagellé par le Chérubin d'une nécessité implacable...

Quelle est cette vie de contemplation ? Il en parle à plusieurs reprises en ses livres et nous apprend qu'elle dura environ trois ans auprès de cette Véronique, qui eut sur lui une influence énorme. Influence bonne peut-être, dans une certaine mesure, par l'exemple de contrition qu'elle lui donnait. Mais fort dangereuse aussi, parce que la pauvre créature, en proie à une exaltation morbide, ne pouvait que surexciter par ses propos l'imagination déjà débridée de celui qui l'avait si généreusement mais si imprudemment recueillie. Au cours d'un séjour à la Chartreuse, le religieux à qui il s'adressa lui fit entendre qu'il fallait se séparer de Véronique. Il ne l'écouta pas : d'où la « catastrophe indicible » : Véronique devint folle et mourut enfermée.

Mais auparavant il semble bien que ce soit elle qui a inculqué à Bloy la conviction qu'il avait une mission à remplir, celle d'Imprécateur à l'encontre de notre siècle tiède, indifférent ou hostile à Dieu et à son Eglise. Et cela au nom du Saint-Esprit.

La folie subséquente de Véronique aurait dû éveiller en lui quelque sens critique. Pas l'ombre. Sept ans après *(Lettres à ma fiancée* [1]), il est encore sous l'impression toute brûlante des divines communications de Véronique :

J'ai connu une très pauvre fille (Véronique) dénuée de science autant qu'on peut l'être, mais dont le cœur flambait comme toutes les étoiles des constellations... Elle fut élevée à la contemplation de la gloire de Dieu et reçut des lumières si grandes que je ne puis y penser sans mourir d'admiration et d'effroi !...

Il n'y a pas d'homme vivant à qui de plus merveilleuses promesses aient été faites d'une façon plus claire, accompagnée de signes plus sensibles et plus certains... Oh ! non, je ne me suis pas trompé et je renoncerais plus facilement à ma vie qu'à cette certitude...

Lorsque je reçus le dépôt de cet être prodigieux que j'ai nommé Véronique,... j'avais des révélations, des joies célestes que les anges eussent enviées...

Un autre jour (lettre du 24 sept. 1889), il se défend d'être orgueilleux, encore qu'il se rende compte qu'une telle défense n'est pas exempte de ridicule. Mais, poursuit-il, « il y a deux choses dont je suis bien sûr : la première, c'est que j'ai reçu le don de « *l'intelligence* » (c'est lui qui guillemette ce mot) des réalités profondes, et la deuxième... » : ah ! la deuxième ! Voici de nouveau Véronique qui apparaît :

La deuxième, c'est qu'il me fut imposé, par surcroît, d'être le dépositaire et le *confident* (c'est lui qui souligne) d'un secret inouï que je ne puis communiquer à personne, — fardeau écrasant, épouvantable, qui m'a souvent jeté par terre ivre de douleur et suant la mort. Jeanne bien-aimée, comment voudrais-tu qu'un homme aussi anormal trouvât sa place parmi les autres

[1] Publiées, par Mme Bloy elle-même, dans *Revue hebdomadaire,* 24 juin et 1er juillet 1922. Elles vont du 29 août au 24 octobre 1889. Mme Bloy est Danoise. C'est Bloy qui l'a ramenée à l'Eglise catholique après leur mariage. Ils se sont rencontrés chez les Coppée, en août 1889. Bloy avait quarante-trois ans. Il était à tremper un morceau de pain dans le vin que lui avait offert Augustine Coppée : — « Mademoiselle, vous me voyez dîner, » dit-il à la jeune Danoise.

« Je n'avais jamais été, raconte celle-ci, en contact immédiat avec le pauvre, je le dis à ma honte, et l'idée qu'on pouvait ne pas avoir de quoi dîner m'était étrangère. Je pris place dans un fauteuil près de lui, et c'est alors que commença cette conversation inoubliable qui était presque un monologue, où cet homme, extraordinairement naïf, livra les secrets de sa vie à une pauvre fille qui ne savait que l'écouter, mais dont le cœur bondit vers lui d'un élan irrésistible, quoique fort timide dans son expression. Avant de nous quitter, j'osai lui faire cette remarque : — *Comment se fait-il, monsieur, que vous, un homme supérieur, vous soyez catholique ? — C'est peut-être à cause de cela que je le suis,* me répondit-il. Je me tus, me rendant compte de mon ignorance. Il me baisa la main, et nous nous séparâmes. »

Le lendemain, elle recevait la première lettre de Bloy, « invinciblement poussé » à lui écrire. Tout de suite il en vient à « chère amie ; » il lui expose son idée d'harmonies préétablies :

« Il est certain qu'il y a des êtres qui correspondent exactement les uns aux autres dans la trame sans défaut du grand plan divin, et ces êtres séparés par les continents et les mers, par les mœurs et par le langage, par tous les obstacles qui peuvent séparer des existences humaines, se rencontrent néanmoins au moment précis où le très infaillible Seigneur a décidé, du fond de ses cieux et de son éternité, que leur rencontre était nécessaire. »

Il ne parle encore que d'amitié, mais combien brûlante ! Huit jours après (8 sept.), il se demande « avec une véritable angoisse » si leurs relations si pures ne sont pas menacées de devenir périlleuses :

« Eh bien ! non, ma chère Jeanne, en conscience et devant Dieu qui nous a si visiblement poussés l'un vers l'autre, je ne puis croire à aucun danger. Ce que Dieu fait sans la participation de l'homme est toujours bien fait. Le bon Maître ne se trompe jamais, il n'a pas fait ses créatures pour les torturer, et si nous le prions avec foi et avec amour, il n'induira pas nos pauvres âmes dans la tentation mortelle. Assurément non. D'ailleurs, ne savez-vous pas qu'il a été dit que nous ne serions jamais éprouvés au-dessus de nos forces ?... »

Voilà bien des raisonnements à la Bloy. Le danger n'a pas éclaté, parce que les fiançailles ont suivi très vite.

hommes et ne leur parût pas un monstre d'orgueil, — quoi qu'il pût faire et quoi qu'il pût dire ? En 1882, après avoir été frappé de ce coup de tonnerre (la folie de Véronique) qui fut l'immense malheur de ma vie, me voyant tout à coup plongé dans les ténèbres, après avoir nagé dans la lumière, affolé de désespoir, je devins positivement semblable à un fauve. Mes anciens amis se souviennent de l'horrible désolation que je promenais partout et de l'excessive amertume qui sortait de moi toutes les fois que je ne parlais pas à un pauvre. Et lorsque dans l'espoir de gagner ma vie, j'abordai le journalisme, lorsque je me vis forcé de regarder en face l'abomination de ce monde, après avoir été saturé des splendeurs de Dieu, mes écrits pouvaient-ils être autre chose — ma nature aidant — que ce qu'ils furent en réalité : un vomissement et un anathème ? Aujourd'hui, je me suis calmé, mon cœur s'est amolli, attendri, je ne suis plus le même. Cependant il m'est impossible de me repentir de ces violences qui me furent *imposées* (relis la page 18 du *Désespéré*).

Il y a de l'illuminisme chez Bloy, et il a fait école. Il a fait des illuminés qui ne supportent pas plus la contradiction quand il est question de lui que lui-même ne la supportait quand il était question de Véronique (du reste, il ne la supportait sur aucun point). D'autre part, son œuvre ruisselle de beautés qui justifient tous les enthousiasmes. Si cet homme s'était discipliné, s'il avait été capable de recevoir une direction, nous ne dirons pas, comme ses fanatiques, qu'il fût devenu le premier de nos grands penseurs chrétiens, au-dessus même d'un Joseph de Maistre, mais il se fût élevé facilement au niveau d'un Hello. Il y aurait une superbe anthologie à faire de ses œuvres ; et il faudra qu'elle soit faite, pour le sauver de l'oubli et conserver à la postérité tant de grandes pages, aujourd'hui noyées dans tous ce fatras d'outrances.

Il a été l'apôtre de la Douleur : « Toute chose terrestre est ordonnée pour la Douleur, » l'apôtre surtout de cette forme spéciale de douleur qui s'appelle la pauvreté. Mais *Le Sang du Pauvre* est un de ses livres les plus outranciers. Le thème qu'il y développe est celui-ci : « Tout homme qui s'enrichit vend le Christ. On ne peut être riche qu'en vendant le Corps et le Sang de N.-S. Jésus-Christ. » Dire qu'il y a des gens qui distinguent entre bons riches et mauvais riches ! *Bons* riches ! Cet adjectif l'aurait mis hors de lui. Il n'admet pas qu'un riche, quel qu'il soit, puisse être sauvé. Quiconque est propriétaire, ne fût-ce que d'une chétive bâtisse, est condamné sans rémission. Mais des pages magnifiques aussi, si on veut bien ne les entendre que du *mauvais* riche : par exemple, sur les irrémédiables ténèbres où la richesse ensevelit l'âme : — « On peut se représenter l'âme du riche sous des étages de ténèbres, dans un gouffre comparable au fond des mers les plus profondes. C'est la nuit absolue, le silence inimaginable, infini, l'habitacle des monstres du silence. Tous les tonnerres peuvent éclater ou gronder à la surface. L'âme accroupie dans cet abîme n'en sait rien... » Et cette glose d'une ravissante ironie, à propos des boursouflures de vanité que suscitent les « riches » mariages :

Quand l'Apôtre dit que le mariage est un grand sacrement, il faut l'entendre des riches mariages. Autrement cette parole n'aurait pas de sens. Il n'y a de grand que ce qui rapporte... Le mariage de la Sainte Vierge et de saint Joseph a dû être un tout petit mariage...

Il a été l'apôtre de la Providence. Le hasard est pour lui un « intolérable blasphème. » Son intention, au début de sa carrière littéraire, était de rénover l'art de l'histoire. Il avait esquissé en quelques pages du *Désespéré* une Histoire universelle se fixant sur la Rédemption ; mais il voulait pénétrer plus profondément sa matière et rêvait « d'être le Champollion des événements historiques envisagés comme les hiéroglyphes divins d'une révélation par les symboles, corroboration de l'autre Révélation » :

> L'Histoire universelle lui apparaissait (au héros du *Désespéré*, — à lui-même) comme un texte homogène, extrêmement lié, vertébré, ossaturé, dialectiqué, mais parfaitement enveloppé, et qu'il s'agissait de transcrire en une grammaire d'un possible accès... Il était évident pour lui qu'on ne pouvait pas être catholique, ni même se flatter d'une infinitésimale pincée de sentiment religieux, si on ne donnait pas absolument tout à la Providence, et, dès lors, l'idée d'un plan infaillible sautait à l'esprit... Puisque c'est toujours Dieu qui opère, *ad nutum*, sur toute la terre, il fallait, de toute nécessité, préjuger un acte unique, indéfiniment réfracté dans ses créatures..., simple vue *d'un seul geste infini*, produit par un Etre absolu, et répercuté dans l'innumérable diversité apparente des symboles.

D'où des conclusions comme celle-ci, dans son livre *L'Ame de Napoléon* :

> Envisager Napoléon comme un instrument divin met fort à l'aise pour parler de ses fautes enregistrées avec tant de soin et sur tant de papier par tous ses juges. Si l'on entend raisonnablement par le nom de fautes une série de transgressions, volontaires, vénielles ou capitales, *la stricte justice ne permet pas qu'on les* IMPUTE *à un instrument*. En ce sens, Napoléon peut n'avoir pas commis une seule faute, ayant toujours été *obligé* d'accomplir, en qualité d'instrument, ce qui lui était prescrit de vouloir et d'accomplir... Aucun autre que lui-même n'a pu savoir ni conjecturer sans témérité ce qu'il mit de sa volonté propre dans les actions magnifiques ou effrayantes exigées par une volonté supérieure à laquelle il ne fallait pas désobéir. Confusément, il le sentait bien quand il parlait de son « étoile. » Sans pouvoir comprendre, il sentait une Main dans ses cheveux, une main sur son cœur, une main autour de sa pensée formidable. En frémissant, ce Maître du monde se voyait circonscrit, dans une liberté d'ordre inférieur, et — sous un masque impérial — *cadet*, en cette matière, de tous ceux, fussent ils les plus misérables, qui n'avaient pas comme lui une consigne, un mandement d'éternité, un canevas divin à remplir et qui paraissaient avoir, plus que lui, le choix de leurs œuvres bonnes ou mauvaises.

Toutes les saignées de l'Empire (Bloy écrivait ceci avant la guerre de 1914) ne sont que ruisselets au regard du déluge de sang que répandra ce cavalier de l'Apocalypse dont Napoléon est le préfigurant :

> Napoléon, c'est la Face de Dieu dans les ténèbres. Il est notoire que les prophéties ou préfigurations bibliques ne peuvent être comprises qu'après leur entier accomplissement, c'est-à-dire lorsque tout ce qui est caché aura été révélé, ainsi que Jésus l'annonce dans son Evangile. Cela porte nécessairement la pensée au-

delà des temps. Napoléon est *inexplicable* et sans doute le plus inexplicable des hommes parce qu'il est, avant tout et surtout, le préfigurant de CELUI qui doit venir et qui n'est peut-être plus bien loin, un préfigurant et un précurseur tout près de nous, signifié lui-même par tous les hommes extraordinaires qui l'ont précédé dans tous les temps.

Dans les desseins de la Providence, c'est la France qui occupe la meilleure place; et, comme Bloy est exclusif, il s'ensuit que toutes les nations étrangères sont abominables devant le Seigneur et que tous les peuples, n'étant rien à côté de la France, « doivent s'estimer honorablement partagés lorsqu'ils sont admis à manger le pain de ses chiens. » (Préface de *Sueur de Sang*). Un jour, on le traita de patriote... Patriote, lui ! Il sursaute. Il foudroierait l'imbécile qui a dit cela. Mais les patriotes, eux aussi, ont le droit de sursauter, car est-il pire injure à la patrie que de supposer que son amour puisse inspirer des insanités de ce calibre...? Lui, en tous cas, il n'est d'aucune patrie; il n'est, en tout et pour tout, autre chose que catholique. La France est prédestinée à une action spéciale de la Providence : voilà tout; voilà l'idée divine qu'il ne souffre pas qu'on souille au contact de rien d'humain, pas même au contact de je ne sais quels rêves de retour à la royauté chrétienne :

Comment pourrais-je supporter le contact des catholiques eux-mêmes, des catholiques modernes, qui croient possible de conjoindre le cadavre du passé avec la charogne du temps présent et qui rêvent je ne sais quelle restauration de la vieille bâtisse royale où une niche à chien de garde serait offerte à Notre-Seigneur Jésus-Christ ? (*Méditations d'un Solitaire*, publiées en 1916).

Il a été l'apôtre de la Communion des Saints, de la réversibilité des mérites (et des démérites), de la répercussion indéfinie du moindre de nos actes libres. Ce dogme, tenu dans l'ombre au XVIIIe siècle par l'esprit individualiste du jansénisme, a été puissamment remis en relief par Joseph de Maistre; et depuis, il n'a cessé de remuer nos grands penseurs du XIXe siècle, jusqu'à Brunetière, que sa splendeur a illuminé et a contribué à orienter impérieusement « sur les chemins de la croyance. » Mais, d'entre toutes les formules qui en ont été données, celles de Bloy ne sont pas les moins impressionnantes : celle-ci par exemple (du *Désespéré*) :

Notre liberté est solidaire de l'équilibre du monde, et c'est là ce qu'il faut comprendre pour ne pas s'étonner du profond mystère de la Réversibilité qui est le nom philosophique du grand dogme de la Communion des Saints. Tout homme qui produit un acte libre projette sa personnalité dans l'infini. *S'il donne de mauvais cœur un sou à un pauvre, ce sou perce la main du pauvre,* tombe, perce la terre, troue les soleils, traverse le firmament et *compromet l'univers*. S'il produit un acte impur, il obscurcit peut-être des milliers de cœurs qu'il ne connaît pas, qui correspondent mystérieusement à lui, et qui ont besoin que cet homme soit pur, comme un voyageur mourant de soif a besoin du verre d'eau de l'Evangile. Un acte charitable, un mouvement de vraie pitié chante pour lui les louanges divines, depuis Adam jusqu'à la fin des siècles; il guérit les malades, console les désespérés, apaise les tempêtes, rachète les captifs, convertit les infidèles et protège le genre humain.

Deux volumes encore de M. Retté :

1° **La Maison en ordre**, in-12 de 318 p., 7 f.; Paris, Nouv. Libr. Nationale. Cette maison, c'est la France; et l'ordre, c'est la monarchie. Il écrit en sous-titre : *Comment un révolutionnaire devint royaliste*. Une conversion, a-t-il dit ailleurs, c'est une rentrée dans l'ordre. Dans son premier livre de converti, *Du diable à Dieu*, il nous a raconté sa conversion à l'Eglise. Ici c'est sa conversion politique qu'annonce le titre. La première nous intéresse beaucoup plus que la seconde. Hâtons-nous de dire que le livre tient beaucoup plus que promet le titre. Du monde royaliste il n'est question qu'aux deux chapitres finaux. Le reste du volume, ce sont en somme les Mémoires de Retté. Et les lecteurs de *Du Diable à Dieu* ou d'*Un séjour à Lourdes*, ou de *Sous l'Etoile du Matin*, ou de *Dans la Lumière d'Ars*, savent s'il excelle à conter. Il se prend ici petit enfant, à six ans, en 1869, élevé par un grand-père qui interdit absolument qu'on lui dise un mot de Dieu et de religion. C'est seulement au cours de ses années de collège que le vieillard consentira à le laisser conduire au prêche protestant. Notez que la famille est catholique; Retté a été baptisé catholique, mais, fait le grand-père, « le protestantisme est un moindre mal. » Il nous dit donc ses années d'enfance, passion de la lecture, culte délirant de Napoléon, son exode en Belgique pendant la guerre de 1870, ses années de collège, années déjà de révolte, mais de solide formation classique. Puis années de temps perdu, années de régiment, dont il garde bon souvenir parce que tout de même il y a appris à obéir. Puis, à Paris, années d'expériences multicolores : il fréquente les cénacles littéraires; il donne un instant dans le symbolisme, en découvre vite les insuffisances et les tares, verse dans l'anarchie, collabore avec Clemenceau (de 1899 à 1903), revient à Dieu, essaie du *Sillon*, rencontre les libéraux, ces gens dont, à son entrée dans l'Eglise, Coppée, Drumont, Huysmans, spontanément et en termes à peu près identiques, lui ont dit : « Vous allez voir ce que sont les libéraux ! » L'étape ultime enfin : Maurras et le royalisme. — Pages qui fourmillent d'anecdotes, émouvantes ou amusantes, toujours instructives, document fort précieux sur l'état des esprits en France, dans les milieux politiques, depuis trente et quarante ans;

2° **Les Rubis du Calice**, in-12 de 200 p., 5 f., Paris, Alb. Messein : un livre d'un tout autre genre. Retté, qui aime la solitude, qui a essayé de la vie religieuse, qui depuis des années partage son temps entre le village, la forêt et le monastère, va passer souvent des semaines de retraite à la Trappe de Notre-Dame d'Acey, vieille abbaye fondée en 1138, dispersée par la Révolution, réintégrée par les Trappistes en 1872. Et ce qu'il nous dit dans ce nouveau livre, ce sont ses méditations à la messe et ses actions de grâces. Elles ont toujours pour point de départ quelque trait de la liturgie de la Messe : le prêtre au pied de l'autel, le *Confiteor*, S. Paul, l'étoile du *Credo*, la solidarité sainte que l'Eglise établit, à l'Offertoire et au Canon, entre le célébrant et les fidèles vivants ou défunts, le *Pater*, le royaume de la paix... Pages très élevées qui éveilleront des échos dans tous les cœurs fervents.

V. — Sur Jules Lemaître, série d'articles du P. Janvier dans *Nouvelles Religieuses*, 15 août, 1er et 15 sept., 1er octobre. Si le P. Janvier nous tient en réserve beaucoup d'études de cet intérêt, ce sera pour ses auditeurs de Notre-Dame de Paris une consolation non pas suffisante sans doute, mais très appréciable pourtant. On sait que c'est sous sa direction que paraissent les *Nouvelles Religieuses*, avec la collaboration (à titre de ré-

dacteur en chef) du P. Leseur, l'heureux converti de celle dont il fut l'époux, Elisabeth Leseur.

Déjà, au printemps de cette année, nous avions eu le Jules Lemaître de l'abbé Henri Morice (in-12 de XII-282 p., 7 f., Paris, Perrin). M. Morice, qui nous a donné jadis de délicieuses retraites d'enfants et de jeunes gens, a présenté ensuite, il y a trois ou quatre ans, pour le doctorat ès lettres, une thèse sur Sully Prudhomme qui, en même temps qu'elle lui valait tous les lauriers officiels, le classait aux premiers rangs de nos psychologues chrétiens. Sur Lemaître « représentant du génie français, » sur le poète, le conteur, le dramaturge, le critique, le patriote, l'homme d'action politique et sociale, il nous livre des pages achevées. Sur la religion de Lemaître, sur ce qu'il appelle « la piété sans la foi, » il ne dit pas le dernier mot.

Il bénit, comme nous tous, la miséricordieuse Providence qui a ménagé à Lemaître une mort vraiment édifiante : Lemaître a reçu en pleine connaissance, le 3 août 1914, des mains de son curé, les sacrements, l'absolution, l'Eucharistie, l'Extrême-Onction. Il est mort le surlendemain 5 août [1].

Maintenant, comment s'est opéré ce grand miracle de la grâce ? par quelle voie Lemaître est-il revenu à Dieu ?

L'amour de la France y a été certainement pour quelque chose. Aimer la France, l'aimer purement pour elle-même, sans visées humaines, sans ambition, sans haine, la guerre nous a si souvent fait la preuve que c'est être déjà sur le chemin d'aimer Dieu ! Dans l'amour de la France, tel que la Providence a voulu qu'il fût pratiqué par nombre d'intellectuels, par nombre de convertis de notre génération (Lemaître, Gebhart, Faguet, Henri Ghéon, etc.), il semble qu'il entre déjà quelque chose comme je ne dis pas l'amour de Dieu, mais comme un appel de Dieu, le signe d'une vocation chrétienne toute proche de l'éclosion. Vertu naturelle sans doute, et qui peut demeurer simplement naturelle, que le démon même peut fausser et faire dévier (comme il réussit malheureusement à fausser nos amours même les plus purs, même l'amour maternel), mais qui aussi se laisse teinter parfois si clairement de nuances surnaturelles chez les âmes de bonne volonté, au point qu'elle est devenue, pour plus d'un, comme l'amorce d'un motif de crédibilité.

Et, par une touchante attention de la Providence, il se trouva que cet amour de la France en vint à orienter Lemaître (comme aussi son ami Gebhart) vers l'Eglise, et, sinon vers l'amour de l'Eglise, tout au moins vers une sympathie ardente pour l'Eglise, pour les libertés de l'Eglise, pour les Congrégations religieuses. C'est au cours des dernières années du siècle écoulé, au fort de cette Affaire Dreyfus qui était l'annonce de la persécution religieuse, que Lemaître se détermina à entrer dans l'action politique, dans une action si absolument désintéressée et vierge de toute ambition et de toute arrière-pensée personnelle : il fondait en 1898, en compagnie de Gebhart, la Ligue de la *Patrie française*, et, deux ou trois ans après, le journal *La Voix nationale*. Et, de plus en plus, il se rapprochait de la pratique religieuse; il n'en était pas encore aux sacrements, mais bien à la prière, à l'assistance à la messe, à une piété incontestable.

Piété vide de toute foi...? Oui, dit M. Morice :

> Retour au catholicisme en passant par la piété sans la foi, puis par la pratique sans la foi, telle est la courbe de l'évolution religieuse de Jules Lemaître.

Voilà qui nous semble bien trop tranchant. M. Morice n'a pas de peine à retrouver, sous la plume ou sur les lèvres de Lemaître, dans des interviews, des formules qui ne sont rien moins que des actes de foi, qui sont fâcheuses, mais qui sont loin surtout de révéler le fond de l'âme. Lemaître, né Français, était né léger, badin, plaisant ; il n'aimait pas à appuyer; il avait la pudeur de ses sentiments profonds, la pudeur surtout de ce qu'il pouvait sentir encore de foi en son âme, la pudeur ou la crainte de s'avouer trop clairement à lui-même une foi dont l'éclat l'eût gêné... Il y a là un état d'âme très commun, et non pas seulement chez les intellectuels du type Lemaître, et non pas seulement vis-à-vis de la foi. Louis Bertrand voyageait en Orient, pèlerin patriote, en quête des merveilles de l'expansion française ; il interviewait nos religieux, puisque c'est eux que l'on trouve partout là-bas quand on cherche la France : — « Mais pourquoi donc, M. Bertrand, lui dit l'un d'eux, pourquoi donc dites-vous que vous n'avez pas la foi ? » Et ce fut, cette simple question, un éclair qui révéla Bertrand à lui-même et le jeta sans plus aux pieds du confesseur... Charles de Foucauld se présente à l'abbé Huvelin pour lui demander quelques éclaircissements : — « Confessez-vous. — Mais je n'ai pas la foi ! — Confessez-vous, vous dis-je. » Et ce fut la confession immédiate, suivie, un quart d'heure après, de la communion... Même trait dans la vie du B. Curé d'Ars, et de combien d'autres !

L'autre jour, — ceci est une diversion, mais qui nous ramènera à Lemaître, — l'autre jour donc (*Temps* du 19 septembre). Abel Hermant racontait avoir ouï dire à « un abbé très saint et très Parisien que nous aimons tous » : — « L'enfer existe. Il faut le croire. C'est un dogme ! Mais Dieu est si bon qu'il n'y met personne. » Il est fort possible qu'Abel Hermant ait ouï ce propos. Je sais un prédicateur, fort à la mode jadis, à Paris même (et qui a cessé de l'être, et pour cause), qui, quand il prêchait sur l'enfer, distribuait sa matière sur deux points : 1° il y a un enfer : tableau effroyable des tourments qu'on y endure ; mais 2° il n'y a personne. Deux points aussi dans ses sermons sur le péché mortel : 1° peinture affreuse du mal qu'est le péché mortel, mais 2° personne n'en commet

[1] Sur cette mort, et sur la carrière et l'évolution morale et religieuse de Lemaître, voir *Ami* 1920, p. 689-694.

jamais, personne n'a jamais l'advertance et la perversité voulues pour oser pareil mal (écho de la théorie de Schell, condamnée en 1898)... Ce n'est sans doute pas du haut de la chaire qu'Abel Hermant a entendu tomber la phrase malencontreuse ; car, parfait rationaliste, il ne doit pas être grand coureur de sermons. Mais, ce qui malheureusement n'est pas d'une excessive rareté, c'est que l'on s'oublie, *inter pocula* ou dans les salons, à lâcher des paroles de ce genre, sur la « bonté » de Dieu et sur bien d'autres sujets auxquels on ne devrait toucher qu'avec une conscience pénétrée de la grandeur de notre mission sacerdotale. On pense peut-être faire le bon apôtre, attirer les âmes que rebuteraient les formules « rébarbatives » du dogme ; et loin d'attirer, on scandalise. Ou bien, l'on ne pense rien du tout, on se croit en milieux amis où l'on peut tout se permettre, et l'on prend, pour parler des choses les plus graves, ce ton plaisantin qui fut trop souvent celui de Lemaître, qui ne valait rien sous la plume de Lemaître, qui vaut infiniment moins encore sur nos lèvres. Les gens du monde, même nos « amis, » nous jugent très sévèrement. Ils jugent que de tels propos ne sont pas d'un homme qui a la foi. C'est un jugement téméraire, mais qui s'explique.

De même s'explique la sévérité de M. Morice pour Lemaître : à cette sévérité Lemaître n'a que trop souvent et trop longtemps prêté flanc. Nombre de ses pages sonnent mal, et sont dangereuses pour la foi du lecteur : voilà pour leur interprétation objective. Mais cela n'empêche qu'on peut en donner une glose et les lire en y mettant un accent qui n'exclut pas toute foi dans l'âme de celui qui les écrivait. De ce point de vue, l'indulgence du P. Janvier nous semble beaucoup plus près de la vérité :

> ...On a le droit, si je ne me trompe, dit-il, de soutenir que Jules Lemaître *ne perdit jamais complètement la foi*, qu'elle se rallumait en lui après avoir subi des éclipses plus ou moins prolongées [1].
>
> Jules Lemaître priait. Plusieurs années avant sa mort, au moins pendant quelque temps, il allait à Notre-Dame des Victoires. Un de ses amis, menacé d'un grand malheur, récitait son chapelet, J. Lemaître le récitait avec lui.

Le P. Janvier rappelle ce trait, dont il ne dit pas la date, mais qui en tous cas n'est pas de la dernière maladie de Lemaître. Celui-ci avait été atteint d'un érysipèle, qui mit ses jours en danger. Le cardinal Amette, averti, députa auprès d'un religieux M. Clément (aujourd'hui évêque de Monaco) :

> — « Son Eminence, dit M. Clément au religieux, vous demande de visiter M. Jules Lemaître, de faire de votre mieux. Ajoutez que Son Eminence serait très heureuse de bénir le malade. »

[1] Que de fois, dit le P. Janvier, n'avons-nous pas surpris cet aveu dans la bouche de gens qui revenaient à Dieu : « J'ai affecté de ne pas croire jusqu'à me proclamer athée, et cependant, en moi, le flambeau de la foi ne s'était pas éteint. » J. Lemaître n'est même pas allé jusque-là : il n'y a point eu chez lui « affectation de ne pas croire, » mais surtout légèreté, et ce sentiment de malsaine pudeur que j'ai dit plus haut et qui est une forme trop fréquente du respect humain dans ce monde-là (et dans tous les mondes).

Le religieux partit sur-le-champ, et se présenta rue des Ecuries-d'Artois, au domicile de J. Lemaître. J. Lemaître était encore en proie à une fièvre intense. Cependant le religieux fut reçu. Il dit au malade :

— « Mon cher maître, le cardinal Amette, sachant que vous étiez souffrant, m'envoie prendre de vos nouvelles. Son Eminence serait toute disposée à venir elle-même vous voir et vous réconforter, si cela vous était agréable. — Je vous remercie de votre démarche, mon Père, répondit J. Lemaître, je remercie le Cardinal, mais je suis mieux. — Mon cher maître, reprit le religieux, nous prions tous pour votre prompt rétablissement, unissez vos prières aux nôtres, et, si vous souffrez davantage, offrez vos souffrances au Bon Dieu. — Je vous le promets, mon Père. — Vous me le promettez ? — Je vous le promets. »

Il guérit. Quelques semaines après, il assistait à un baptême, en qualité de parrain. Le moment venu de réciter avec le prêtre le *Credo* et le *Pater*, il prononça distinctement, lentement, fermement les paroles du Symbole et de l'Oraison dominicale. Puis, soudain, ses yeux se remplirent de larmes...

A son village de Tavers, où il avait coutume de passer une partie de l'été, il entretenait d'affectueuses relations avec « son » curé. Il assistait régulièrement, le dimanche, à la grand'messe. Ce n'était pas, comme le diront quelques esprits grincheux, pour plaire à sa mère : car, celle-ci morte (en 1911), il est resté fidèle à sa pratique. Un jour, prévoyant qu'il ne serait pas libre à l'heure de la grand'messe, il vint à la messe de 7 h. 1/2. Détail charmant : il avait été, en 1900, parrain à Tavers ; et tant que l'enfant fut une toute petite fille, incapable de se conduire même dans le plus simple livre de messe, Lemaître la plaçait sur le banc, à côté de lui, lui tournait les pages, lui indiquait du doigt où l'on en était de l'office divin.

Il faisait dire la messe pour ses défunts. Jeune professeur à la Faculté des Lettres de Grenoble, à vingt-huit ans, il perdit sa femme, avec l'enfant qu'elle venait de mettre au monde (4 mars 1884). Mme Jules Lemaître avait été assistée, sur son lit de mort, par le P. Joyard, Supérieur des Jésuites de Grenoble ; et celui-ci aimait à raconter que Lemaître plus d'une fois lui envoya de Paris des honoraires de messes à l'intention de la défunte. Le P. Joyard eut toujours confiance que Lemaître reviendrait à Dieu, et il priait souvent pour lui [1]. A Tavers, tous les dimanches, à l'issue de la messe, il allait sur la tombe des siens faire une prière encadrée de deux grands signes de croix.

Tout cela n'est pas d'un homme qui a dit adieu à la foi. Quelqu'un qui l'a soigné durant des années, qui a été le témoin de sa vie quotidienne, a certifié au P. Janvier que tout cela, chez Lemaître, procédait vraiment de l'esprit chrétien, et que ce n'était point simple affaire de traditionalisme, ou de sens des convenances, ou de protestation contre les violences de l'impiété. Lemaître était la droiture même ; et nul ne récusera le témoignage qui

[1] Voir, sur ceci, **Une physionomie originale d'apôtre : le R. P. Henry Joyard, S. J.**, par le P. André Durand, p. 209, une des monographies religieuses les plus savoureuses et les plus riches de traits apostoliques que vous puissiez désirer (in-8 de 350 p., Paris, Beauchesne ; cf. *Ami* 1910, p. 522).

se dégage de cet ensemble de pratiques religieuses.

Il s'égayait gentiment des bévues de ses confrères en matières religieuses ; et ce n'est pas lui qui aurait confondu le calice avec le ciboire, ou parlé du coq de S. Paul, ou identifié (comme on le fait si souvent dans ce monde-là) Immaculée Conception et parthénogénèse. Il avait gardé de toutes ces choses, liturgiques ou catéchistiques, une mémoire que n'entretiennent point avec cette exactitude ceux qui ont renoncé à la foi : nous en avons des preuves quotidiennes dans nos journaux. Un de ses confrères à l'Académie, Paul Deschanel, s'étant étonné que l'évêque martyr que Lamartine met en scène dans *Jocelyn* tienne tant à recevoir les derniers sacrements et semble ainsi redouter de comparaître devant Dieu au moment où il va mourir pour sa cause : — Mais, répond Lemaître, ce que le vieil évêque désire, c'est moins l'absolution que la communion. Dieu pour qui il s'immole lui pardonnera ses fautes, mais il veut s'unir une dernière fois à Lui avant de monter à l'échafaud, et, comme il ne peut célébrer lui-même la messe, il conjure Jocelyn d'accepter, en dépit de ses scrupules, l'ordination sacerdotale et de le communier encore : — remarque ingénieuse, qui suppose un sentiment délicat des exigences de la piété chrétienne. (Morice, p. 257).

Sur ses derniers instants, voir notre article, mentionné plus haut, de 1920. Un détail complémentaire, que nous donne le P. Janvier : le 1er août 1914, jour du décret de mobilisation générale, on lui a d'abord caché la sinistre nouvelle. Il n'est pas vrai, comme cela a été dit, qu'on ait affiché le décret sur sa porte. Il a entendu le tambour battre et les cloches sonner le tocsin ; mais il a cru d'abord à un incendie, non à la guerre. Ce n'est qu'ensuite que quelqu'un l'a détrompé. Il a pâli alors affreusement ; et c'est à ce moment sans doute qu' « après un long recueillement, levant ses yeux bleus vers la cime des peupliers frémissants, » il aura dit ces mots que nous rapportait l'autre jour le *Temps* (5 août 1924) : — « Ah ! si seulement Dieu voulait accepter ce qui me reste de vie pour la victoire de la France !... Il est vrai que ce n'est pas une belle offrande : je n'ai plus de souffle ! » Dieu agréa son sacrifice ; et la nouvelle de la guerre détermina la crise cardiaque à laquelle il allait succomber. Il avait dit, à plusieurs reprises, pendant sa vie, qu'il voulait « mourir avec les Sacrements de l'Eglise » : Dieu lui fit cette grâce.

VI. — La revue italienne *Scuola cattolica* vient de publier, pour les fêtes du VIe centenaire de la canonisation de S. Thomas, un fascicule à part (juillet-septembre 1924) intitulé : **Scritti vari** *nel VI centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino,* gr. in-8 de 296 p., illustré de nombreuses phototypies hors texte, prises des grands maîtres, Angelico, Orcagna, Filippo Lippi, Traini, Benozzo Gozzoli, Zurbaran, etc. (Milan, via S. Andrea, 10). Des professeurs d'Universités ou de Séminaires (Université Grégorienne de Rome, Université catholique du Sacré-Cœur de Milan, Université royale de Bologne, Université catholique de Fribourg de Suisse, Séminaire de Gênes, etc.) y étudient quelques-uns des aspects de la pensée du Saint : la théologie de S. Thomas, la pensée de S. Thomas, foi et miracles dans la pensée de S. Thomas, les triomphes de S. Thomas, son exégèse, son ascétique, S. Thomas et la répression de l'erreur, le traité *De Regimine Principum* et les doctrines politiques de S. Thomas, S. Thomas et Kant, S. Thomas et S. Augustin, une source probable du *Lauda Sion :* un ms. ayant appartenu à un cardinal Orsini, dominicain et grand ami de S. Thomas, et où nous trouvons deux proses dont le *Lauda Sion* a suivi le rythme : l'une en l'honneur de S. Thomas de Cantorbéry, en 20 strophes, dont la première est :

Gratulantes celebremus
Festum Thomæ et cantemus
Martyris præconia ;

l'autre, pour l'Invention de la Sainte Croix, en 25 strophes (comme le *Lauda Sion) :*

Laudes Crucis attollamus
Nos qui Crucis exsultamus
Spiritali gloria.

Rythme très fréquent à cette époque : un autre exemple nous en est fourni par la Prose de l'Immaculée-Conception *Dies ista celebretur,* composée à l'abbaye St-Nicaise de Reims, entre 1257 et 1259, et insérée dans le riche *Prosarium* des églises de Reims et de Paris [1].

La dissertation sur *S. Thomas et S. Augustin* (p. 22-34) est l'œuvre du P. Charles Boyer, S. J. (de l'Université Grégorienne), auteur jadis de deux monumentales thèses sur S. Augustin, soutenues en Sorbonne : *L'Idée de Vérité dans S. Augustin,* et *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin (Ami* 1921, p. 411-4 ; 1923, p. 275 7). Dès l'apparition de S. Thomas, les augustiniens de ce temps, qu'il dérangeait dans leur possession de l'enseignement, se sont évertués à le représenter comme un pourfendeur de S. Augustin. Et ce procédé a été repris de nos jours, en divers milieux, pour des motifs qui ne sont pas de pur amour de la vérité. Un Allemand, le Dr Hessen, imputait même l'an dernier à S. Augustin la doctrine d'une connaissance de Dieu immédiate, intuitive, et prétendait que c'est là « désormais un résultat assuré de la recherche scientifique » : il est vrai que son travail à peine paru était contredit et réfuté vigoureusement par d'autres Allemands [2].

[1] Le recueil se termine par une très riche bibliographie de *La recente letteratura tomistica* (p. 195-281), suivie d'une *Chronaca della commemorazione tomistica,* p. 282-296.

[2] Le prochain livre de M. Gilson sera : *S. Thomas Interprète de S Augustin.* M. Gilson est un des meilleurs artisans de la renaissance de l'étude des philosophies médiévales : professeur d'histoire de ces philosophies à la Sorbonne, Directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Etudes religieuses, collaborateur de la *Revue Philosophique,* de la *Revue de Métaphysique et de Morale,* de la *Revue d'Histoire franciscaine,* fondateur et directeur de la collection *Etudes de philosophie méatévale,* il nous donnait, il y a deux ans, en 2 petits volu-

S. Thomas certes a été en désaccord avec les augustiniens de son temps, qui d'ailleurs eux-mêmes ne s'entendaient pas entre eux. Mais il a toujours professé la plus profonde estime et vénération pour S. Augustin. Il a vu toujours en lui le plus grand des Pères ; il le cite sans cesse, jusqu'à onze fois dans le corps d'un même article (*S. Th.*, III, q. 1, a. 2). S. Augustin suit Platon, mais il le corrige [1] ; S. Thomas suit Aristote, mais il le corrige à son tour, le « baptise ; » et de ce double baptême naît un même courant doctrinal.

Où S. Thomas contredit S. Augustin, c'est dans des matières qui sont sans rapport avec la foi. Là, S. Augustin suit Platon sans le discuter, sans le faire sien : il se contente de répéter, plus qu'il n'affirme [2]. En ce cas, ce sont les Platoniciens que l'on contredit, bien plutôt que S. Augustin lui-même : par exemple, quand S. Augustin dit (ou semble dire) que la lumière est une substance : il n'est en ceci qu'un écho, et S. Thomas le sait [3], — ou encore quand il nie, avec Platon (mais à l'encontre d'Aristote), que la matière des corps célestes soit d'une autre essence que celle de notre terre (*S. Th.*, I, q. 66, a. 2, ad 1m, cf. 2 d. 14, a. 2), — ou encore quand il semble attribuer à l'âme seule la production de l'espèce sensible et celle du phantasme, le corps ne jouant guère que le rôle d'avertisseur, en quoi il suit Platon, sans penser à la solution d'Aristote, qui, faisant de la sensation et de l'image des produits du composé, évite la difficulté qui préoccupait S. Augustin, et ne met pas dans l'agent moins de perfection que dans le patient (*S. Th.*, I, q. 84, a. 6, c. et ad 2m), — ou encore quand il émet, sous forme dubitative, l'idée que l'âme du premier homme aurait été créée avant son corps, trop platonicien encore en ceci et ne liant pas l'âme au corps par des liens aussi essentiels qu'a fait Aristote.

D'où cette première règle d'interprétation : ne pas prendre comme opinions fermes de S. Augustin, comme appuyées de son autorité, des assertions secondaires, sans rapport avec la foi, qui d'ailleurs ont souvent une part de vérité, mais qu'il a acceptées sans les examiner bien personnellement, précisément parce qu'aucune exigence de la foi ne l'y contraignait.

Et cette autre règle : bien se garder de confondre S. Augustin avec Platon quand il s'agit de doctrines fondamentales et qui intéressent la foi.

Par exemple, la théorie de la connaissance. Platon a le grand mérite d'exalter l'intelligence ; mais les Idées dont il parle, *hors des choses de ce monde comme hors de Dieu*, n'apportent que des difficultés nouvelles et ne résolvent rien. — S. Augustin ici christianise Platon : il met dans l'intelligence divine les raisons des choses, celles des espèces et celles des individus ; et ces idées ainsi identifiées avec la Réalité suprême sont les principes derniers, l'explication ultime de l'être des choses comme de la vérité de notre connaissance ; mais il ne supprime pas les intermédiaires, l'activité humaine. Et S. Thomas, de son côté, tout en analysant les arguments qu'Aristote accumule contre la théorie de Platon, réserve les droits de l'exemplarisme augustinien : « Sciendum autem quod illa ratio, etsi destruat *exemplaria separata a Platone posita*, non tamen removet divinam scientiam esse rerum omnium exemplarem [1]. » — S. Augustin est si loin d'admettre dès ici-bas une vision immédiate des raisons éternelles en elles-mêmes, telles qu'elles sont en Dieu, qu'au contraire il assure que seules des âmes préparées à cette félicité, les âmes des Bienheureux le peuvent faire. Il est si loin d'enseigner que l'on voit en Dieu les idées des choses matérielles, qu'au contraire il le rejette explicitement comme une absurdité et rappelle que c'est par l'expérience et les recherches faites à travers le temps et l'espace que s'édifie la science.

Aussi S. Thomas n'accepte pas que l'on allègue S. Augustin contre sa théorie de la connaissance intellectuelle. S. Augustin n'a jamais pensé que notre intelligence fût passive, qu'elle reçût de Dieu, toutes faites, sans collaboration véritable de l'expérience sensible, les idées qui sont sa lumière ; et dès lors qu'il dit que les savants ne voient pas dans les raisons éternelles ce qu'ils découvrent des choses de ce monde, c'est donc, conclut S. Thomas, que selon lui les savants acquièrent leur science par l'activité de leur intelligence au contact de la réalité sensible. Activité qui ne peut être que celle de l'intellect agent et ne peut s'exercer sans ce qu'Aristote appelle l'abstraction. S. Augustin dit encore que l'esprit voit son objet dans une lumière qui est de même nature que lui : c'est donc une lumière créée, donc l'intellect agent.

Si S. Augustin se contente souvent de présenter le résultat de notre activité intellectuelle comme imprimé en nous par l'influence des idées divines, c'est que cette manière de voir, en elle-même très exacte, satisfait plus directement à ses préoccupations et aux problèmes qu'il se pose, comme il se les pose. Le détail ou le mode selon lequel est réalisée cette impression l'intéresse rarement. Mais quelques textes explicites, d'autres à tout le moins favorables, et le mouvement naturel de la doctrine au point où il l'abandonne, témoignent qu'il ne concevait pas notre intelligence comme une simple réceptivité, mais comme une lumière mise en nous par le Créateur, et qui, se projetant activement sur le monde sensible et réfléchissant sur sa propre activité, cause toute notre science, celle du

mes de la Collection Payot, un excellent résumé de l'histoire de la *Philosophie au moyen âge*. Autres ouvrages : *Le Thomisme, Introduction au système de S. Thomas d'Aquin ; La Philosophie de S. Bonaventure ; Etudes de Philosophie médiévale ;* etc.

[1] *S. Th.*, I, q. 84, a. 5 : Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit ; quæ vero invenit fidei nostræ adversa in melius commutavit.

[2] *S. Th.*, I, q. 77, a. 5 ad 3m : In multis autem, quæ ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando.

[3] 2 d. 13, a. 3, ad 1m : Augustinus non intendit hoc asserere quasi fidei conveniens, sed sicut utens his quæ philosophiam addiscens audierat. Et ideo illæ auctoritates *parum cogunt*.

[1] Sertillanges, O. P., dans *Mélanges thomistes*, Kain 1923 : « ... Chaque idée humaine tient ainsi aux Idées de Dieu, et se perd dans cet inconnaissable éclairant d'où vient toute lumière. S'il n'y avait pas en Dieu les *raisons* de toutes choses, il s'ensuivrait une double destruction, celle de l'objet ou ces raisons s'incarnent et celle du sujet qui en reçoit communication. Rétablies, les Idées créatrices fondent les choses, et par elles la pensée, et par elles, à la suite, l'action dont la pensée est la règle. »

monde, celle de l'âme, celle de Dieu. Aussi S. Thomas se croyait-il en droit de penser que dans ses propres formules et dans ses précisions péripatéticiennes entrait naturellement le large et magnifique courant des intuitions d'Augustin.

On pourrait suivre encore sur d'autres terrains l'interprétation que propose S. Thomas de la philosophie augustinienne... Comme il semble peu, en particulier, se douter des oppositions que l'on a voulu voir entre son intellectualisme et le volontarisme d'Augustin ! C'est sa propre conception de la béatitude qu'il reconnaît dans la définition célèbre : *gaudium de veritate*... S'il juge la philosophie augustinienne, sur quelques points, opposée à l'aristotélisme, il en accepte la substance, et il la défend contre des exégètes trop attachés à la lettre... Il n'est pas indifferent, à l'heure où la voix des Papes recommande la doctrine de S. Thomas, de savoir si la philosophie de S. Augustin est en lutte contre cette doctrine, ou si elle s'accorde profondément avec elle. Si c'est l'accord qui existe comme nous le croyons, notre tradition philosophique chrétienne conserve la gloire de son antiquité, et notre confiance en celui que S. Thomas appelait le plus grand des Pères de l'Eglise n'est pas amoindrie.

VII. — Mgr de la Porte, ancien évêque du Mans, a recueilli en plaquette (in-12 de 30 p., 1 f., Tequi) un article sur la mère de dom Bosco : **Une mère de prêtre : Marguerite Bosco.** C'est le tableau, non pas seulement de la première éducation de dom Bosco et de son frère par leur mère, restée veuve après quelques années de mariage (quelques pages seulement y sont données), mais surtout de l'action exercée par Marguerite Bosco aux côtés de son fils, dans l'apostolat de l'enfance ouvrière. Dom Bosco, quand il s'engagea, tout jeune prêtre, dans cet apostolat, avait besoin de quelqu'un auprès de lui : il demanda sa mère. Celle-ci, avec un dévouement héroïque, accepta, liquida tout son avoir, ses terres, ses bijoux mêmes, pour tout consacrer à l'œuvre naissante, pour s'en aller, en somme, vers un formidable inconnu. Elle eut confiance en Dieu et en son fils. Dieu bénit son sacrifice. Elle eut, chez son fils, non seulement la charge du temporel, mais Dieu lui donna d'exercer une influence incomparable sur toute cette marmaille, sur ces *ragazzi* turbulents, naturellement ingrats, et à qui Mme Bosco inspira tout de suite un respect, une vénération extraordinaire. Dom Bosco était le père ; Marguerite Bosco fut la mère. Il y a là un tableau infiniment touchant de ce que peut une femme chrétienne. Elle passa, dans ce ministère, les douze dernières années de sa vie (1844 1856). Quand elle mourut, dom Bosco célébra le Saint-Sacrifice dans la crypte de la *Consolata*, à Turin, et pria longuement :

« O miséricordieuse Vierge, nous sommes maintenant, moi et mes fils, sans mère ici-bas ; soyez désormais, d'une manière spéciale, ma mère et leur mère ! »

LITURGIE

Q. — Est-il permis d'exposer le Saint-Sacrement pendant une messe basse (v. g. le premier vendredi du mois) ou de donner un salut, alors qu'au milieu de l'église, tendue de noir, se trouve la représentation funèbre (catafalque recouvert du drap mortuaire et environné de cierges), en vue d'un enterrement qui doit se faire dans la matinée ?

Il y a lieu de noter qu'entre la bénédiction du Saint-Sacrement et l'enterrement il y a toujours le temps suffisant pour dresser le catafalque et les accessoires ; mais le sacristain agit ainsi pour s'avancer.

R. — Ce serait méconnaître l'esprit sinon le texte des règles liturgiques, que de laisser le sacristain agir de la sorte.

L'exposition publique du Saint-Sacrement, quelle qu'en soit la durée, a toujours été considérée comme incompatible avec des rites ou même simplement un apparat funèbres. Ainsi, pendant qu'elle a lieu dans une église, les messes de *Requiem* y sont normalement interdites à tous les autels [1], et, s'il y a une exception pour le seul cas où le deuxième jour de l'exposition solennelle des Quarante-Heures coïncide quelque part avec la Commémoraison de tous les fidèles défunts, c'est à la condition expresse que les messes de *Requiem* y seront alors célébrées en ornements violets et à un autel autre que celui où le Saint-Sacrement est exposé [2].

Il ne faut donc pas s'étonner qu'ayant un jour à régler les modalités d'une fondation pieuse comportant à la fois une courte exposition du Saint-Sacrement et l'absoute, la S. C. des Rites ait décrété qu'on ne pouvait procéder à l'exposition qu'après avoir terminé l'office funèbre et avoir, s'il était possible, enlevé le catafalque. (S. R. C., 13 juillet 1883, n. 3582, ad 4).

Q. — Je suis aumônier d'un Carmel, et, bien entendu, pour la célébration de la sainte messe, je me conforme à l'*Ordo* de l'Ordre. Toutefois, le 9 août dernier, comme cet *Ordo* portait : *Vigilia S. Laurentii, simpl.*, et que notre *Ordo* diocésain mentionnait la fête du B. Jean-Marie Vianney, j'ai cru que, pour satisfaire ma dévotion particulière envers ce Bienheureux, patron spécial du clergé français, je pouvais dire sa messe en union avec tous mes confrères de France.

Ai-je eu tort ? On me dit que j'étais *obligé* de célébrer la messe de la vigile, et que je ne pouvais pas prendre celle du B. Curé d'Ars.

R. — Vos contradicteurs ont raison.

Si, comme il est vraisemblable, c'est vous qui célébrez chaque jour dans la chapelle des Carmélites la messe conventuelle proprement dite, il ne vous est pas loisible, quel que soit pour vous et pour elles le rite de l'office occurrent, de prendre à cet effet telle messe qu'il vous plaira ; bien que prêtre séculier, vous devez toujours célébrer comme messe conventuelle celle qui répond à leur office choral du jour, en tenant compte toutefois des dérogations prévues par les Nouvelles rubriques du Missel (tit. I, n. 4) pour le cas de la messe conventuelle unique. (Cf. *Codex*, can. 610, § 2 ; S. R. C., 17 juin 1896, n. 3927, ad 1 ; 11 févr. 1910, n. 4248, ad 1 ; Commiss. d'interprét. du *Codex*, 20 mai 1923, § III).

[1] Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 12 ; S. R. C., 10 févr. 1685, n. 1744, ad 2 ; 19 déc. 1829, n. 2671 ; 19 juin 1875, n. 3357 ; 13 juin 1900, n. 4058, ad 2 ; 31 mars 1909, n. 4235, ad 7 ; *Instr. Clem.*, § XVII.

[2] Benoît XV, constit. *Incruentum*, 10 août 1915 ; Nouv. rubr. du Missel, tit. X, n. 1 ; S. R. C., 27 juin 1868, n. 3177 ; 14 juin 1873, n. 3302, ad 2 ; 9 juillet 1895, n. 3864, ad 4. — Cf. Gardellini, *in Instr. Clem.*, § XVII, n. 9 et 10.

Mais alors même que la messe célébrée par vous le 9 août dans la chapelle principale des Carmélites n'eût pas été la messe conventuelle, il ne vous eût pas été davantage permis d'y lire celle du B. Jean-Marie Vianney, dont, conformément à votre *Ordo* diocésain, vous aviez récité l'office. C'est seulement aux jours où les messes votives ou de *Requiem* privées ne sont empêchées ni par le rite ni par la nature de l'office occurrent de l'église ou de la chapelle publique ou semi-publique dans laquelle on célèbre, que l'on peut à son gré dire *privatim* soit l'une de ces messes, soit la messe conforme à l'office de ladite église ou chapelle ou encore à celui que l'on a récité soi-même. (Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 6 ; S. R. C., 9 juillet 1895, n. 3862 ; 14 mars 1896, n. 3892, ad 5 ; 22 mai 1896, n. 3910). Or, le 9 août, l'occurrence de la vigile de S. Laurent était partout, — et donc, comme l'indiquent d'ailleurs les avis généraux de l'*Ordo* des Carmélites, dans la chapelle de celles-ci, — un obstacle à la célébration des messes votives ou de *Requiem*. (Nouv. rubr. du Missel, tit. II, n. 1 ; tit. III, n. 9). Par conséquent, en y célébrant la messe ce jour-là, vous n'aviez pas le droit de la faire concorder avec votre office particulier.

Q. — L'aumônier d'un couvent cède, après bien des hésitations, aux prières d'une religieuse malade qui, ayant reçu l'Extrême-Onction quelques mois auparavant, demande à la recevoir de nouveau. Pour que les voisines ne s'en aperçoivent pas, il la lui administre en secret, seul, sans cierge allumé, sans surplis ni étole.

Je vous serai extrêmement reconnaissant de vouloir bien me dire ce que vous pensez : 1° de l'aumônier administrant ainsi une seconde fois ce sacrement ; 2° de la manière dont il l'a administré.

R. — Ad I. La loi est formelle et très nette : il est défendu de réitérer l'administration de l'Extrême-Onction à un malade tant que dure pour lui le même danger de mort : « In eadem infirmitate hoc sacramentum iterari non potest, nisi infirmus post susceptam unctionem convaluerit et in aliud vitæ discrimen inciderit. » (*Codex*, can. 940, § 2. Cf. Conc. Trident., sess. XIV, *Doctr. de sacram. Extr. Unct.*, cap. III ; Rituel, tit. V, c. 1, n. 14).

Si donc, dans le cas dont il s'agit, la religieuse malade, après avoir une première fois reçu en péril de mort le sacrement de l'Extrême-Onction, s'est trouvée ensuite convalescente pendant un temps assez long pour qu'on ait été fondé à la considérer alors comme hors de danger [1], et qu'au bout de ce temps elle ait subi une recrudescence de la même maladie avec, de nouveau, des symptômes alarmants, l'aumônier pouvait et devait procéder à une nouvelle administration de ce sacrement. (Cf. S. Thomas, *Summa theol.*, Suppl., qu. XXXIII, art. II ; *Ami*, 1914, p. 137 ; 1920, p. 38). Il en eût été de même *a fortiori* si les deux dangers de mort s'étaient manifestés dans deux maladies successives différentes.

Dans toute autre hypothèse, l'aumônier ne pouvait en conscience se prêter au désir de la malade et lui réitérer l'Extrême-Onction.

Ad II. Pour l'Extrême-Onction, il faut qu'il y ait un cierge de cire dans la chambre du malade ; le prêtre doit être accompagné d'au moins un clerc ou servant, et il lui est absolument prescrit de se revêtir du surplis et de l'étole violette pour administrer le sacrement. (Rituel, tit. V, c. 2, n. 1, 2 et 4). En ce qui concerne cette dernière prescription, la S. C. des Rites (16 déc. 1826, n. 2650, 2ª *facti spec.*, ad 2) réprouve toute coutume contraire, et d'après S. Alphonse de Liguori (*Theol. mor.*, l. VI, n. 726) un prêtre qui, hors le cas d'urgente nécessité, administrerait l'Extrême-Onction sans surplis ni étole, se rendrait coupable d'une faute grave.

Aucune nécessité de ce genre n'existant dans le cas ci-dessus exposé, l'aumônier n'était pas dispensé d'observer à la lettre les rubriques du Rituel. Par ailleurs, de quel motif pouvait-il s'autoriser pour administrer le sacrement en cachette ?

Q. — Les religieux qui ont un calendrier propre sont-ils tenus non seulement de célébrer la fête du Patron principal du lieu (diocèse, ville, etc.), mais encore de la célébrer *selon le Propre du diocèse ;* ou bien suffit-il qu'ils la célèbrent en prenant au Commun l'office et la messe ?

R. — Pour célébrer la fête du Patron principal ou les fêtes des Patrons principaux du lieu auxquelles ils sont astreints [1], les réguliers doivent en principe prendre l'office et la messe propres concédés par le Saint-Siège au clergé séculier de ce lieu, à moins toutefois qu'à un titre quelconque ils n'aient chez eux la même fête avec un office et une messe plus propres encore : « Quoad festa localia, quæ a regularibus ut supra servanda sunt [2], ipsi uti debent officio et missa clero sæculari concessis, nisi eadem festa ab ipsis regularibus jam habeantur cum officio et missa magis propriis. » (S. R. C., 28 févr. 1914, *Decretum de festis localibus quæ a religiosis recoli debeant*, § V. Cf. 20 mars 1683, n. 1708, ad 1 ; 31 août 1867, n. 3157, ad 1, qu. 3).

---

[1] Une amélioration de quelques jours seulement, suivie de rechute, serait plus apparente que réelle ; elle n'empêcherait pas le premier danger de subsister à l'état latent. — Dans le doute si l'on se trouve en présence d'un nouveau péril de mort vraiment distinct du premier, il vaut mieux administrer derechef le malade. (Benoît XIV, *De synodo diœc.*, l. VIII, c. VIII, n. 4).

[1] Si, dans le calendrier propre au clergé séculier, le Patron principal ou les Patrons principaux du lieu ont plusieurs fêtes au cours de l'année, les réguliers n'ont à célébrer, pour chacun de ces Patrons, que la plus solennelle des fêtes. (S. R. C., 9 juillet 1895, n. 3863, § I ; 28 févr. 1914, *Decr. de fest. localibus, etc.*, § IV).

[2] Dans le paragraphe précédent du même décret, il est stipulé qu'outre la fête du Patron principal ou les fêtes des Patrons principaux du lieu, les réguliers doivent encore célébrer celles du Titulaire et de l'anniversaire de la Dédicace de l'église cathédrale du diocèse dans lequel ils demeurent. (Cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. IX, n. 2).

IMPRIMATUR
Lingonis, die 19 novembris 1924.
Eug. Lindecker, *vic. gen.*

Le Gérant P. FROSSARD

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNÉE (5e SÉRIE) 27 NOVEMBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai lu avec intérêt et attention votre article du 4 septembre sur le droit de propriété : la question est à l'ordre du jour ; elle est discutée constamment par des prêtres et des laïques, qui peut-être manquent de doctrine, mais qui présentent souvent des observations embarrassantes.

Permettez-moi de revenir sur la question, d'y insister même.

L'auteur de la réponse, en bon philosophe, distingue très bien les notions d'*universel* et d'*individuel*. Le droit de propriété sur toutes les parties de notre individualité physique est solidement établi et inattaquable.

Mais il passe un peu rapidement de la propriété subjective à la propriété objective. Il dit : « Les conditions présentes de la personne humaine sur la terre sont telles que la vie, sa conservation, ses évolutions normales, sa défense, etc., sont nécessairement subordonnées à l'ambiance des créatures qui l'entourent. C'est dans le monde du dehors, minéral, végétal, animal, que l'homme doit chercher les éléments de sa personnelle subsistance. C'est son droit, puisqu'il a le droit de vivre et qu'il ne peut vivre qu'ainsi. Quand il les a trouvés, il les incorpore à sa personnalité... » Cela peut conclure à la légitimité de l'appropriation de ce qui est nécessaire pour vivre, je ne dirai pas seulement *hic et nunc*, j'ajouterai même : dans une mesure assez large pour l'importance et la durée.

Mais conclure de là que je puis dire : « *Ce champ* est à moi, comme *mon bras est à moi !* » c'est poser une conséquence qui dépasse de beaucoup les prémisses.

Vous avez raison de dire que la question est aussi délicate que difficile ; c'est très vrai. C'est un motif de plus pour bien poser les principes, surtout quand il est clair que les droits excessifs accordés aux uns contrarient forcément les droits légitimes, au moins éventuels, des autres.

Un supplément d'explications sur tout cela me rendrait service.

R. — Nous n'avons pas commis la faute de logique, le paralogisme, que vous nous reprochez : jugez-en vous-même. Ce n'est pas l'*origine naturelle* du droit de propriété qui était en jeu dans notre article, nous l'avons assez nettement précisé, mais son *intangibilité*, c'est-à-dire le caractère en vertu duquel la propriété, une fois existante, est de droit naturel inviolable.

Qu'on nous permette une tautologie, peu élégante peut-être, mais ici nécessaire. En philosophie l'on distingue, avec raison, de l'essence d'une chose, sa ou ses propriétés. Ce n'est pas de l'essence de la propriété que nous avons disserté, mais de sa « propriété, » de cette note ou conséquence de la propriété qu'est son inviolabilité ou, si l'on veut, son intangibilité au sens, d'ailleurs assez relatif, que nous avons pris soin de définir.

Cette « propriété » de la propriété suppose évidemment réalisé le fait de l'appropriation. Ce fait-là est chose contingente. Il admet toutes les interventions humaines, en vue de drainer de façon légitime la répartition des biens de la terre. C'est là le terrain réservé aux législations civiles et canoniques. Mais dès l'instant où le fait de l'appropriation est posé, l'objet approprié cesse d'être commun (*commun* et *propre* sont termes contradictoires), et il n'y a point d'explication possible, de ce passage du commun au propre, sinon celle que nous avons donnée, à savoir que l'objet approprié fait moralement corps avec la *personne* même du propriétaire et par là-même participe à l'intangibilité de la personne.

Pour mettre plus clairement encore toutes choses au point, voici une distinction, qui n'est pas nouvelle, certes, mais dont les termes paraîtront peut-être plus suggestifs à ceux qui nous auraient lu trop rapidement ou mal compris. Autre chose dans le sujet qui nous occupe est l'*appropriation*, et autre chose la *conservation* de l'objet approprié, d'où deux droits différents à considérer séparément : le *droit d'appropriation* et le *droit de conservation*. Ils découlent tous deux de la nature, mais de sources différentes. Le premier plonge ses racines dans les « exigences » de la vie ; le second, dans l'inviolabilité de la personne humaine. Relisez-nous, cher confrère, et vous verrez que nous n'avons pas déduit le second du premier, ce qui eût été, en effet, tirer des prémisses une conclusion qui les dépasse ; nous avons même pris soin de montrer comment le premier ne suffisait pas à rendre compte du second, le principe des « exigences de la vie » (*nécessité* de l'appropriation) n'entraînant point *jure naturæ* le droit de conserver une somme de biens qui manifestement leur est disproportionnée. En somme, notre argumentation revenait au syllogisme que voici : Ce qui appartient à la personne humaine est, de droit naturel, intangible ; or la chose « appropriée » appartient à la personne humaine ; donc, elle, de droit naturel, est intangible.

Cette conclusion, l'Assemblée législative l'avait déjà promulguée en 1790 dans sa *Déclaration des droits de l'homme* (art. 17) : « La propriété étant inviolable et sacrée nul ne peut en être privé... » Nous avons voulu en donner la justification ration-

nelle, à l'adresse surtout de ceux qui, tout en respectant encore, apparemment du moins, le droit de propriété, le menacent, sans peut-être sans douter, par le mouvement tournant qui consiste à admettre qu'on lui impose des limites, qu'on l'amputе au besoin, autant dire, à nier son inviolabilité.

Pareilles idées et pareil langage se comprennent de la part des professionnels du socialisme qui, eux, suppriment carrément le droit naturel de propriété lui-même et par là se débarrassent logiquement de tout scrupule quant à son inviolabilité. Mais, parmi nos bien pensants ou réputés tels, combien se laissent glisser, sans trop le savoir, sur la pente du socialisme, quand ils préconisent, avec l'intervention des pouvoirs publics, un nouvel ordre de choses qui mettra fin aux « abus » de la propriété, restreindra les trop grosses fortunes et distribuera plus équitablement les richesses... à tout le monde !

Nous ne nions pas du tout la possibilité d'un régime général économique légitime, où l'acquisition de la propriété privée (l'appropriation) serait mieux réglée ; — nous sommes les premiers à souhaiter ardemment qu'il en soit ainsi et à penser qu'il en serait ainsi, assurément, si la justice et la charité étaient toujours invitées à dire leur mot en cette affaire. Mais, en attendant, ce que nous nions énergiquement avec le bon sens populaire, la théologie, le Décalogue et la Constitution de 1790, c'est qu'aucun pouvoir humain ait le droit de violer les propriétés existantes, sous prétexte qu'elles dépassent les limites du nécessaire ou de l'utile, de les restreindre, tranchons le mot, de les confisquer, pour en faire profiter l'Etat ou les classes moins fortunées.

Notons en passant que notre thèse, au fond, n'est pas nouvelle, et que nous n'avons pas inventé, pour les besoins de la cause, le recours à l'argument de l'inviolabilité de la personne afin d'expliquer celle de la propriété. Nous n'avons fait qu'appliquer au cas particulier de l'appropriation temporelle un principe général de plus en plus oublié et compromis dans l'évolution moderne de nos mœurs vers l'*étatisme*, nous voulons dire le principe, *de jure naturali et divino*, du caractère sacrosaint de la personne humaine.

L'histoire de nos « mauvaises lois, » depuis cent ans, est-elle autre chose qu'une succession d'attentats aux droits naturels et divins de la personnalité physique et morale, individuelle et collective (v. g. la famille), de la part de législateurs dépourvus de religion, de philosophie et de bon sens ? Pour ne citer qu'un exemple entre mille, à quoi se réduit, en fin de compte, la question des droits de l'Etat et des parents sur l'éducation de l'enfant ? A une question de « propriété, » inviolable parce que personnelle. Il s'est trouvé, et se trouvera encore dans notre Chambre actuelle, des énergumènes pour prétendre que l'enfant *appartient* à l'Etat, et non aux parents, qui ne sont que mandataires chargés par la Nation (?!) de pourvoir aux premiers besoins de sa vie matérielle. (Remarquez s. v. p. le mot « appartient »).

Que répondre à cela, sinon que l'enfant est, par droit de nature, propriété de ses parents, tant qu'il n'est pas *sui juris*, propriétaire de lui-même, et que cette propriété-là, comme toute autre, est inviolable, de l'inviolabilité même de la personne à laquelle elle se rapporte ? *Propriété, propriétaires ?* Parfaitement ! Les mots sont ici à leur place, sous réserve bien entendu du sens moral où il faut les entendre. Les enfants *appartiennent* aux parents, sont la chose, le produit, l'œuvre des parents, et restent sous leur domination (dans leur domaine) pendant toute la période de leur minorité. Parce qu'ils en ont *besoin*, penserez-vous ? Nenni ! Au début de leur vie, oui, sans doute ; mais après, quand ils ont 8, 10, 15 ans, etc. ? L'argument, là encore, serait trop court, comme dans le cas de la propriété temporelle, pour expliquer l'inviolabilité de l'autorité paternelle jusqu'à 21 ans.

Tout s'éclaire et se comprend, si l'on considère que l'enfant, tant qu'il n'a pas de personnalité propre, qu'il n'est pas *sui juris*, fait partie de la personnalité morale de ses générateurs, dans la mesure, bien entendu, que comportent les évolutions progressives de sa vie intellectuelle et morale qui, de droit naturel ou divin, imposent aux parents des devoirs correspondants.

La même thèse (sous réserve, toujours, de restrictions possibles en cas majeurs extraordinaires) serait à développer à propos non seulement de la famille et de la société domestique, mais de tout groupement, de droit naturel ou canonique, dont la personnalité morale s'impose absolument, parce que à priori inviolable, au respect de l'Etat. Voilà précisément ce que nie, au moins dans la pratique des faits, la fausse philosophie civique du jour, quand elle attribue à l'Etat le plein droit d'atteindre l'individu humain directement, sans avoir à se préoccuper des droits supérieurs, encore une fois naturels ou divins, de la personnalité qui les protège. C'est cette erreur que nous avons voulu dénoncer et combattre en ce qui concerne spécialement la question du droit de propriété et de ses « limites. »

Q. — Nous faisons partie de la Confrérie *a transitu S. Josephi*. Nous désirerions l'avis de l'*Ami* sur l'interprétation du passage suivant du Bref *Romani Pontifícis*, du 29 juin 1923, dont l'*Ami* a donné tout le texte, 1923, p. 679-681 : « Facultate denique eosdem socios presbyteros instructos volumus... : Item benedicendi juxta formulam Ritualis Romani, etiam in locis ubi reperiuntur cœnobia respectivorum Religiosorum, coronas a S. Rosario, iisdemque adnectendi, formula brevi, indulgentias Patrum Ordinis Prædicatorum, scapularia SSmæ Trinitatis, Passionis, Immaculatæ, Virginis Perdolentis, et a Carmelo, addita venia ipsa Christifidelibus imponendi, etiam adhibita pro omnibus sive pro singulis formula brevi et collectiva, jugiter tamen servata conditione mittendi ad respectivas societates sive Instituta religiosa inscriptorum nomina ad scapularium Trinitatis, Perdolentis Virginis, et Virginis a Carmelo ; tandem benedicendi Cingulum sancti Josephi B. M. V. Sponsi. »

Il n'est fait aucune mention, dans cette concession, des lieux où se trouvent érigées les Confréries du Rosaire ou des différents scapulaires cités. Cependant ces lieux sont ordinairement exceptés, dans les concessions que font les Recteurs généraux de ces Confréries.

Dans la ville que nous habitons, ces Confréries se trouvent canoniquement érigées. Pouvons-nous, malgré cela, user des pouvoirs concédés par le Bref Pontifical ?

R. — Les Supérieurs religieux qui accordent les pouvoirs dont il s'agit, ne les concèdent généralement qu'à la condition que leur exercice ne pourra avoir lieu dans les endroits où résident, en des maisons régulières, des membres de leur Ordre. Ils veulent réserver dans les endroits de leur résidence l'usage exclusif de ces pouvoirs à leurs religieux. Ainsi les prêtres qui obtiennent du Maître général des Dominicains la faculté de recevoir les fidèles dans la Confrérie du Rosaire, ont dans la formule imprimée qui leur est délivrée, la restriction : *in locis ubi non sunt Conventus seu Domus Ordinis Prædicatorum.* On comprend cette réserve. Les Ordres religieux ne doivent pas être taxés d'exclusivisme égoïste en voulant que les fidèles s'adressent à eux seuls, là où ils sont établis. Il est bon que les fidèles apprennent ainsi les prérogatives spéciales que certains Ordres possèdent de par la volonté de l'Eglise. Ces prérogatives ne sont pas de pures faveurs, elles s'expliquent par les services rendus par des familles religieuses dans la propagation du culte ou des pratiques dont elles concèdent les indulgences. La démarche que les fidèles font auprès d'elles est une marque d'honneur bien méritée qu'ils rendent ainsi à l'Ordre dont il s'agit, et à ses traditions.

Il est évident, par ailleurs, que celui qui concède un droit sous forme gracieuse peut restreindre sa concession par toutes les limitations qu'il veut : il pourrait ne rien accorder.

Donc, les prêtres qui reçoivent ces pouvoirs doivent se soumettre aux restrictions qui leur sont indiquées. L'exercice de ces facultés dans les endroits où existent des maisons de l'Ordre serait de nul effet.

Il faut cependant remarquer que ces restrictions sont fort différentes et plus ou moins étroites. Vous les généralisez trop dans votre question.

Nous avons sous les yeux deux formules de pouvoirs. — L'une, imprimée à Rome en 1907, sur l'ordre du Maître général des Dominicains, le Rme P. Cormier, accorde la faculté d'agréger les fidèles à la Confrérie du Rosaire, *in locis ubi non sunt Conventus seu Domus Ordinis Prædicatorum.* Mais, « la faculté de bénir les chapelets, les roses et les cierges de la Confrérie du Rosaire » y est concédée sans restrictions : on peut donc en user même là où se trouvent des maisons de Dominicains. — L'autre formule émane du Prieur général des Servites. Elle concède la faculté de bénir les chapelets et le scapulaire de N.-D. des Sept-Douleurs, et d'agréger, par l'imposition de ce scapulaire, les fidèles à la Confrérie de N.-D. des Sept-Douleurs. Mais ici les restrictions sont plus nombreuses : « Præsentibus valituris extra Urbem, quovis loco ubi non adsunt Fratres Ordinis nostri, *vel erecta non est eadem Confraternitas VII Dolorum B. M. V.* »

Lorsque la concession vient directement du Pape, comme dans le cas que vous citez, l'on comprend que le Pape, qui peut tout dans l'Eglise, ne soit pas obligé de faire ces restrictions. La marque d'honneur donnée aux Ordres religieux sera suffisamment sauvegardée par les restrictions que feront les Supérieurs : on peut se fier à eux sur ce point. Le Pape ne peut pas être lié par les faveurs qu'il a accordées, au point de ne pas pouvoir lui-même concéder des facultés qu'un Ordre religieux a le droit exclusif de donner. Accordant une faculté, il est libre de l'accorder sans réserves, aussi bien qu'avec les restrictions qu'il jugera à propos. C'est pour cette raison que le droit déclare qu'un privilège Apostolique doit être interprété rigoureusement suivant sa teneur (c. 67). On ne saurait mettre en doute ces principes. On ne saurait non plus admettre que l'on doive interpréter les concessions Pontificales en y introduisant les réserves que font habituellement les Supérieurs des Ordres religieux accordant les mêmes concessions. Ce serait limiter la puissance Pontificale, puissance ordinaire et source des autres, par une puissance inférieure et déléguée : ce serait inadmissible, et même absurde. Il convient, au contraire, que si le Pape fait des concessions que d'autres peuvent faire aussi, ses concessions donnent quelque chose de plus que celles qui émanent de ses inférieurs.

* * *

Ceci dit, examinons les termes de la concession. Ils accordent des pouvoirs de bénir, d'indulgencier, d'agréger à des Confréries. Ces pouvoirs sont donnés avec la possibilité de les exercer *etiam in locis ubi reperiuntur cœnobia respectivorum Religiosorum.*

Voilà qui est très clair. Vous pouvez bénir, indulgencier, agréger, même dans les endroits où se trouvent les maisons des Ordres qui ont la faculté exclusive de faire ces bénédictions, concéder ces indulgences, etc., ou d'accorder aux autres ces mêmes pouvoirs.

Quant aux lieux où sont érigées déjà des Confraternités auxquelles vous recevez le pouvoir d'agréger, comme vous le remarquez, il n'en est fait aucune mention. La restriction ne se trouvant pas apposée, il n'est au pouvoir de personne de l'introduire (c. 67). Il faudrait qu'une disposition particulière du droit oblige de la considérer comme toujours apposée (par exemple comme pour la clause, dans les permissions de lecture des livres à l'Index : *exceptis de obscenis ex professo tractantibus).* Aucune règle spéciale ne dit qu'une confrérie érigée en un endroit ait le privilège *exclusif* d'agréger des membres, *annihilant ainsi les pouvoirs concédés à des particuliers.* Au contraire, dans les confréries qu'ils ont érigées, les Ordinaires peuvent stipuler qu'il y aura, dans les mêmes localités, outre le Directeur de la

Confrérie, des zélateurs qui auront le pouvoir de réception.

On peut même dire que dans le Bref Pontifical, cette restriction est implicitement exclue. Mentionner en effet les *locis ubi reperiuntur cœnobia respectivorum Religiosorum,* c'est implicitement mentionner les confréries, qui indubitablement s'y trouvent érigées. Y a-t-il des maisons de Dominicains où ne se trouve pas érigée la Confrérie du Rosaire? des monastères de Carmélites où ne se trouve pas érigée la Confrérie du scapulaire de N.-D. du Mont-Carmel? Affirmer que vous ne pouvez pas agréger à ces confréries dans les endroits où ces confréries sont érigées, ne serait-ce pas détruire la concession expresse *in locis ubi reperiuntur, etc.?* Or, ce serait là une interprétation fautive, ce serait plus que la restriction défendue par le can. 67, ce serait la suppression de l'étendue de la concession, étendue que le Bref a manifestement en vue.

Vous êtes donc autorisés à bénir, indulgencier, agréger, sans tenir compte de l'existence des confréries dans les lieux de vos résidences.

Ce qui contribue encore à le prouver, c'est qu'il y a dans la concession une autre restriction : ce qui démontre bien que si le Pape avait voulu mentionner un autre point, il l'aurait fait. Cette restriction consiste dans l'obligation où vous êtes de faire inscrire les fidèles que vous recevez dans les confraternités des trois scapulaires de la T. S. Trinité, de N.-D. des Sept-Douleurs, et de N.-D. du Mont-Carmel, au registre d'une confrérie déjà érigée, ou aux registres tenus par les religieux respectifs.

Permettez-nous une remarque. Vous supposez que vous avez l'autorisation de recevoir les fidèles dans la Confrérie du Rosaire. Le Bref ne le dit pas. Vous élargissez de façon indue les termes de la concession. Vous pouvez bénir et indulgencier les chapelets : c'est tout. Imposer aux chapelets les indulgences du Rosaire, et recevoir des fidèles dans la Confrérie du Rosaire, ce sont deux choses différentes. Ce que nous avons dit plus haut de la formule des concessions faites à ce sujet par les Dominicains doit vous montrer qu'ils distinguent soigneusement, comme il convient, les deux facultés. Voyez aussi que le Bref distingue la bénédiction des scapulaires, et leur imposition, par laquelle se fait l'agrégation dans les confréries correspondantes : *addita venia ipsi Christifidelibus imponendi.* Pour la réception dans la Confrérie du Rosaire, le Bref n'en dit rien, et par conséquent ne la concède pas.

Q. — Vous me rendriez service, si vous vouliez bien me renseigner sur le « doute positif et *probable* » du can. 209.

Un prêtre a reçu juridiction pour une circonstance déterminée. Mais, parce que les termes de la concession étaient véritablement très imprécis, il croit y voir des pouvoirs illimités quant au temps et quant aux personnes. Et il raisonne ainsi son cas :

« Mon doute porte sur un fait, concession générale, ou concession restreinte. C'est un doute positif et probable, car, étudiant les termes de la concession, j'y vois de bonnes raisons pour l'entendre au sens large, bien que j'aie crainte de me tromper. Par conséquent, au point de vue validité des absolutions que je donne, je suis parfaitement tranquille, sachant que, si besoin, l'Eglise suppléera. »

Tous ses confrères lui disent que son doute n'est pas *probable,* les circonstances faisant voir trop clairement qu'on ne lui avait donné de pouvoirs que dans la mesure où lui-même les avait demandés. Le doute n'est donc pas probable pour les « gens compétents, » mais il l'est dans l'esprit de ce prêtre de bonne foi.

Or, l'Eglise ayant voulu, par le can. 209, restreindre le nombre des absolutions invalides, serait-il permis de croire qu'elle entend suppléer, non seulement dans le cas de doute probable *objective,* mais même dans le cas de doute probable pour le seul confesseur?

R. — Question pratiquement intéressante, qu'on peut regretter de ne pas voir touchée et résolue dans la plupart des manuels de théologie morale. Peut-être nos auteurs ont-ils estimé, comme c'est un peu leur habitude, qu'il n'y avait pas lieu de s'arrêter à une difficulté où il semble qu'il suffit de faire simplement appel au bon sens. Bon sens, soit! Mais chacun sait que le vague de ses résolutions intuitives, nous allions dire instinctives, a souvent besoin d'être éclairé, précisé, mis au point. Et c'est le cas dans la question présente.

On peut considérer le doute sous deux aspects très différents : 1° au point de vue *objectif,* réel, en soi, en dehors de l'acte de notre connaissance, 2° au point de vue *subjectif,* c'est-à-dire dans la réalité intérieure de notre personnelle manière de voir, de raisonner et de conclure.

Nous retrouvons là la perpétuelle discordance possible des deux ordres, laquelle, faute d'adéquation exacte entre la *pensée* et l'*objet,* nous fait émettre, en pleine bonne foi, des jugements faux, dépourvus de la « vérité » si bien définie en philosophie scolastique *adæquatio rei et intellectus.*

Le doute, il est vrai, est un *état d'esprit,* hésitant entre le pour et le contre, l'affirmation et la négation, et donc, sous ce rapport, une affection psychologique purement interne. Mais, pour être raisonnable et raisonné comme il convient, cet état d'esprit dépend des raisons objectives qui, de part et d'autre, peuvent incliner plus ou moins ou maintenir en équilibre les plateaux de notre balance intellectuelle.

Dans le doute positif *probable,* la « probabilité » n'est donc pas affaire de fantaisie ni d'invention personnelle, mais chose objective, imposée du dehors à notre raison, comme un poids lourd ou léger qui pèse sur elle et incline ou plutôt sollicite l'adhésion de son jugement, non cependant *sine formidine errandi,* puisque la certitude fait défaut. Quand donc l'Eglise déclare suppléer la juridiction pénitentielle en cas de doute positif *probable* (de droit ou de fait), il va de soi qu'elle n'entend pas laisser l'usage de cette faveur à l'*arbitraire* du confesseur, mais que celui-ci ne peut s'en prévaloir que dans le cas où, après enquête et discussion, il peut conclure avec une probabilité objective sérieuse qu'il a *hic et nunc* le pouvoir d'absoudre.

Mais voici le point délicat. *Quid,* si un prêtre, de parfaite bonne foi, après enquête consciencieuse, se persuade faussement d'une probabilité, qui en réalité n'a pas de fondement, qui est objectivement inexistante ou à peu près ? Sans aucune faute théologique de sa part, il a mal lu, ou mal compris, ou mal interprété les termes du « pouvoir » qui lui a été donné par écrit. On l'appelle au confessionnal. Aucune possibilité de recourir au document. D'ailleurs il a présents à la mémoire certains termes du libellé qui lui paraissent, avec une sérieuse probabilité, favorables à l'existence ou la continuation de sa juridiction. Il absout en vertu du can. 209. Après coup, revenu chez lui, il relit sa feuille de pouvoirs et constate qu'il s'est trompé, que son jugement, pas dénué tout de même d'une certaine vraisemblance, n'était cependant point probable d'une vraie probabilité objective. L'absolution était-elle valide ?

Ou encore : Le susdit confesseur embarrassé consulte un, deux confrères, qu'il estime personnages graves et compétents. Ceux-ci concluent à la sérieuse probabilité *in casu*. Fort de leur autorité, jointe à son enquête et conclusion personnelle dans le même sens, il absout. Mais, après coup, d'autres confrères, des théologiens professionnels, lui démontrent — ce qu'il constate avec eux — qu'on l'a induit en erreur, et que son cas ne comportait point du tout la probabilité suffisante que réclame le can. 209. L'absolution était-elle valide ? Tel est bien le problème posé dans la question de notre correspondant : probabilité estimée de bonne foi telle, et cependant en fait insuffisante. *Quid ?*

Nous répondons : absolution valide, et voici nos raisons. Assurément, c'est bien la probabilité réelle, objective, que vise le canon 209, et que visaient aussi avant l'apparition du *Codex* les théologiens qui admettaient l'absolution valide avec une juridiction seulement probable. Mais l'Eglise, on doit le supposer, parle *humano modo,* nous voulons dire *possibili modo,* là surtout où, comme dans le cas présent, elle veut le plus possible pourvoir aux intérêts spirituels des fidèles. Or, que deviendrait la concession bienveillante du can. 209, si les confesseurs devaient avant d'en user faire *in dubio* une étude objective professionnelle de la probabilité ?

Nous disons bien « professionnelle, » car c'est là, en matière au moins de probabilité de droit, besogne de théologiens, de gens compétents dans l'art de peser les *autorités* et les *argumentations* pour et contre. Peser des autorités, n'est pas déjà chose toujours facile, de tout repos, et encore moins peser des argumentations, souvent compliquées, subtiles. Encore faut-il, en tout cas, avant de peser autorités et raisons, les connaître, ce qui réclame un effort actuel d'étude ou une persévérance de mémoire qu'on ne peut vraiment pas exiger du premier venu.

Et ce qui renforce encore cette observation, c'est que les compétences professionnelles elles-mêmes sont loin de s'accorder toujours pour conclure à la probabilité, c'est-à-dire au doute probable, sur un point donné, les uns tenant pour probable une conclusion que les autres estiment dénuée de suffisante probabilité.

Ce serait donc enlever toute portée pratique au can. 209 que d'entendre le doute probable dont il parle, dans le sens de cette probabilité objectivement certaine, qui n'est accessible qu'à une élite particulièrement versée dans l'étude de la théologie morale.

Le jugement qui aboutit au doute probable doit être objectif, c'est entendu. Mais il y a probabilité objective *scientifique* et probabilité objective *courante,* simplement prudente. La seconde seule est nécessaire et suffisante : nécessaire, parce que l'Eglise, malgré son désir de favoriser les fidèles, ne veut cependant pas réduire outre mesure le concours du ministre dans l'œuvre sacramentelle ; suffisante, parce qu'elle pourvoit en même temps, dans une convenable mesure, à la validité des absolutions et à l'administration « raisonnable » de la Pénitence, en maintenant dans de sages limites, à l'abri des abus, la concession du supplément de juridiction. A quoi il faut ajouter, d'ailleurs, qu'elle est seule pratiquement possible. Ceci, toutefois, n'exclut pas l'usage plus parfait qu'on peut faire du can. 209 en cherchant à se procurer, quand on le peut, la probabilité objective « scientifique, » ainsi que le souhaite assurément le Législateur, lequel, tout en orientant parfois sa loi vers un idéal, a toujours cependant grand soin de sauvegarder avant tout le caractère pratique, possible, humain dirions-nous, de son observation.

Mais *quid,* encore, si un confesseur s'appuyant coupablement sur un doute positif qu'il juge dépourvu de probabilité, donne quand même l'absolution, et constate après coup qu'il s'est trompé, que son doute était parfaitement probable ? — Absolution valide, parce que, si le texte du can. 209 se vérifie dans le cas d'une probabilité prudemment « estimée » sérieuse, il se vérifie à fortiori quand elle est telle dans la réalité des motifs objectifs du jugement.

Quid, enfin, dans cette même hypothèse, du confesseur léger ou de mauvaise foi, si la probabilité de son doute est de tout point inexistante, dans son appréciation et dans la réalité des choses ? Absolution nulle, puisque la condition posée au can. 209, *dubium* PROBABILE, fait totalement défaut, et donc aussi le supplément de juridiction *in casu.*

Ceci nous amène tout naturellement à dire un mot maintenant du *doute négatif.* On entend par là en théologie morale le doute qui n'a absolument aucun fondement : aucun poids sur les plateaux de la balance, absence totale de raisons pour ou contre.

Jusqu'à présent nous n'avons envisagé que l'hypothèse d'un état d'esprit qui hésite parce que tiraillé, si l'on peut dire, en sens contraires par des motifs ou arguments qui s'opposent et plus ou moins se font équilibre : c'est le doute *positif.*

Si le plateau penche fortement d'un côté, avec faible résistance antagoniste d'un petit poids, c'est du doute positif encore, mais un doute insuffisamment probable, un doute dont on dit couramment dans la langue théologique qu'il n'est pas « probable. »

Le doute négatif, au contraire, à dire vrai, n'est même pas un doute, puisqu'aucune raison ne se présente alors à l'esprit pour contrebalancer, fût-ce un tant soit peu, une conclusion affirmative ou négative.

Un confesseur qui sait n'avoir que des pouvoirs temporaires se demande s'ils sont expirés. Aucune raison ne se présente à son esprit, où il puisse rattacher une probabilité quelconque sur ce point-là. Peut-être oui, peut-être non, mais rien qui permette de s'accrocher à l'une des deux branches de l'alternative. En somme, et au fond, c'est tout simplement l'état d'ignorance.

L'Eglise alors ne supplée pas la juridiction qui serait absente, puisqu'elle déclare formellement ne remédier à l'indigence juridictionnelle du ministre que dans les cas de doute *positif* probable, de droit ou de fait.

Remarquons toutefois que, en pratique, un confesseur, pour quelque raison urgente, peut licitement « risquer » tout de même une absolution malgré le doute négatif où il se trouve, puisque enfin il est possible que sa juridiction soit réellement existante. Mais alors il doit 1° absoudre sous condition, et 2° avertir le pénitent d'avoir à refaire, validement cette fois, sa confession si la matière accusée l'exige ; avertissement d'ailleurs qui deviendrait sans effet si le confesseur acquérait *sine mora* la certitude de l'absolution validement donnée et pouvait en prévenir l'intéressé.

Au contraire, point besoin d'employer la formule sous condition, ni de rien dire au pénitent, quand il y a doute probable, puisque alors, en fait, grâce au supplément, la juridiction est certaine.

Il serait permis encore, pensons-nous, en cas d'urgence, d'absoudre, comme ci-dessus, sous condition et en avertissant le pénitent, avec une juridiction dont la probabilité, quoique non négligeable, paraîtrait cependant au confesseur douteusement suffisante, mais non pas dans l'hypothèse d'une probabilité si légère qu'elle laisserait subsister dans la pensée du prêtre la certitude morale de la juridiction régulière absente.

Tout ceci met en bon relief la pensée de l'Eglise. Elle consent, pour sauvegarder le plus possible le bien spirituel des âmes, à remédier largement aux défectuosités sacramentelles *ex parte ministri ;* mais elle n'entend pas que celui-ci minimise, au point de l'annihiler, le rôle surnaturel humain et propre qui lui est départi dans l'œuvre sacramentelle, et, en particulier, qu'il ose exercer des pouvoirs quand il a la certitude d'en être dépourvu.

Le can. 209 est dans cet ordre d'idées tout à fait remarquable et suggestif. Il met fin à des controverses théologiques désormais sans fondement ; il favorise le bien des âmes ; il soulage aussi la conscience des confesseurs *in dubio*, mais non sans les avertir d'avoir à rester des ministres prudents, de jugement toujours sérieusement probable dans l'administration du sacrement de pénitence.

Concluons, maintenant, en ce qui concerne le cas proposé par notre correspondant. L'exposé de l'affaire ne nous permet guère de le résoudre en formule catégorique. D'un côté, en effet, on dit que le prêtre en question « étudiant les termes de la concession y a vu de bonnes raisons pour l'entendre au sens large, » ce qui paraît bien suffire pour un doute « probable » : et, d'autre part, on allègue des « circonstances faisant voir trop clairement qu'on ne lui avait donné des pouvoirs que dans la mesure où il les avait demandés. » Qui croire ? Dans l'ignorance où nous sommes des circonstances de fait auxquelles on fait appel de part et d'autre, nous ne pouvons conclure que par voie d'hypothèses.

Si le confesseur a demandé des pouvoirs restreints, v. g. pour six mois, il a été bien « léger, » sinon coupable, de ne pas voir là une *certitude* de la cessation de sa juridiction après les six mois écoulés ; son jugement en sens contraire n'a pu être, même au point de vue personnel, prudemment probable à aucun degré : absolution nulle.

Mais si aucun intervalle de temps n'a été déterminé ni par lui dans sa demande ni par l'Evêché dans sa réponse « véritablement imprécise, » il peut fort bien se faire qu'il ait interprété avec suffisante probabilité les circonstances de la concession qui ont semblé à ses confrères appeler une toute autre appréciation : dans ce cas-là, absolution valide en vertu du can. 209.

Q. — Le can. 824 § 2 s'exprime ainsi : « *Sacerdos... pro alia missa eleemosynam suscipere nequit, excepta aliqua retributione ex titulo extrinseco.* » Comment faut-il entendre ces mots : *ex titulo extrinseco ?*

R. — Quand on parle, pour une messe, de rétribution *ex titulo extrinseco,* cela s'entend de toute rétribution qui n'est pas donnée proprement et strictement comme honoraire même de la messe.

Cela peut être une augmentation de l'honoraire donnée en même temps que l'honoraire, cela peut être remis à part, cela peut être donné dans des cas où il n'y a pas d'honoraire.

Ainsi, une personne vous présente pour une messe un honoraire double de celui qui est fixé par les tarifs diocésains. Vous savez, à un signe quelconque, mais *certain,* que ce surplus vous est donné, soit parce que l'on vous demande une messe tardive, soit parce que l'on vous demande la messe pour tel jour, soit parce que l'on vous prie de dire telle messe, votive par exemple, soit parce que vous êtes le curé de la paroisse, le professeur des enfants, etc., etc. Il est à remarquer que la rétribution *intuitu personæ* rentre dans la compréhension du terme plus général *ex titulo extrinseco.*

Ainsi, une fondation donne généralement des honoraires de messes supérieurs au tarif. On admet que cette majoration d'honoraires est donnée *ex titulo extrinseco* pour le curé ou le clergé de

l'établissement qui a reçu la fondation. C'est ainsi que le can. 840 § 2 décide que quand on transmet ces messes (qui deviennent alors des messes *ad instar manualium* du can. 826 § 2), on n'a pas à donner ce surplus d'honoraires qui constitue des revenus au bénéfice, ou une donation pour un établissement ou pour des œuvres.

De même, la rétribution peut être donnée pour le fait de dire une deuxième messe : ce n'est pas un honoraire qui reconnaît l'application de la messe. Cela peut être aussi une rétribution pour la messe chantée. Cela peut être une rétribution pour une messe tardive. Cela peut être un supplément ou une reconnaissance spéciale pour un fait étranger à la célébration de la messe : dérangement causé, dépenses de voyages, déplacement, fatigue imposée. Tout cela est donné *ex titulo extrinseco*.

Tout ce qui peut être dit *ex titulo extrinseco* appartient en propre à celui qui vérifie la cause de la donation. Un exemple. Un prêtre qui bine, reçoit pour la messe de binage la somme de 10 fr. Si l'application de la messe était imposée, l'honoraire fixé par le tarif diocésain n'appartient pas au prêtre qui aurait déjà reçu un honoraire pour une première messe dite le même jour, ou au curé qui a dit ou qui est dans l'obligation de dire la messe *pro populo ;* l'excédent du tarif appartient au prêtre bineur, pour le fait d'avoir assuré la messe de binage. Si l'application de la messe était libre, le prêtre pourra garder les 10 fr., qui sont pour son travail, sa contribution au service paroissial, etc. : ils lui appartiennent en propre.

C'est précisément ce cas du prêtre bineur que vise le can. 824 § 2. Le seul jour de Noël, tout prêtre peut recevoir trois honoraires de messe. Un curé ou un bénéficier à charge d'âmes, devant dire la messe *pro populo,* peut ce jour-là recevoir deux honoraires.

Tout autre jour que celui de Noël, un prêtre qui bine ne peut recevoir qu'un honoraire, et le curé, en raison des fruits de son bénéfice curial, qui ont déjà constitué les honoraires de la messe *pro populo* qu'il est tenu de dire, ne peut recevoir aucun honoraire. Mais l'un et l'autre, prêtre ou curé qui bine, pourra recevoir une rétribution à titre étranger à l'honoraire.

Ainsi donc, il doit être bien entendu que l'honoraire vise l'application même de la messe ; tout ce qui, par contre, reconnaît une autre circonstance que cette application, est donné *ex titulo extrinseco,* et ne suit pas les conditions de l'honoraire.

A propos du *titulus extrinsecus,* on peut se poser une question : — Y a-t-il des cas où l'on peut *exiger* la rétribution *ex titulo extrinseco?*

Les canonistes répondent très fermement par l'affirmative. Et il ne peut en être autrement. La rétribution *ex titulo extrinseco* reconnaissant tout ce qui est extérieur à l'application de la messe, chaque fois que cet extérieur sera imposé, qu'il ne sera pas strictement dû en vertu d'un office ou d'un accord convenu, et qu'il sera de nature à constituer une somme de travail appréciable, soit matériellement, comme travail ou peine purement et simplement, soit moralement, comme service rendu ou dérangement nécessité, il *devra* être rétribué.

Ainsi, un curé demande à son vicaire de dire chaque dimanche ou jour de fête d'obligation la messe *pro populo,* parce que, d'après les Statuts du diocèse par exemple, cette messe doit être chantée, et à une heure tardive. Le curé ne pourra pas se contenter de donner à son vicaire l'honoraire de la messe chantée, simplement. Cet honoraire reconnaîtra bien l'aplication de la messe, et le chant de la messe ; mais l'heure tardive donne droit aussi à la rétribution *ex titulo extrinseco,* et la charge habituelle de cette messe, et le service rendu au curé, qui se dispense ainsi d'une fatigue qui lui incombe, méritent bien aussi d'être tenus en compte. — Il est cependant à remarquer que nous avons parlé de circonstances extérieures à la célébration, *non dues à quelque titre.* Cette remarque est importante pour les cas des vicaires, car ils peuvent tenir de leur office des obligations qui ne leur permettent pas, comme le pourrait faire un prêtre libre de toute attache à une paroisse, d'exiger la rétribution *ex titulo extrinseco,* le *titulus extrinsecus* n'existant pas pour eux. Les obligations précises des vicaires sont en effet ce qu'il y a de plus indéterminé, car quatre facteurs différents contribuent à les constituer : les Statuts, la volonté de l'Ordinaire qui nomme, la commission du curé, et enfin le droit, à défaut des trois premiers (c. 476, § 6).

Le fait d'assurer une messe à heure régulière dans une paroisse, pour le prêtre qui n'est aucunement attaché à la paroisse, permet d'exiger une rétribution *ex titulo extrinseco,* même (comme nous l'avons dit plus haut) si ce service est assuré par binage.

Il en est de même du seul fait de biner, quand ce n'est pas un devoir imposé par le bénéfice ou l'office : il y a là un service ecclésiastique non obligatoire, et qui par conséquent est sujet à rétribution.

Non seulement les canonistes déclarent que le droit existe d'exiger la rétribution *ex titulo extrinseco,* mais encore que ce droit est *évident.* Qu'il nous suffise de citer l'affirmation très nette du card. Gasparri, *De SSma Euchar.*, t. I, 557. Après avoir établi que le prêtre ne peut rien exiger en plus de la taxe fixée par l'Ordinaire, l'éminent canoniste ajoute : « Mais il est *évident* que le prêtre peut *exiger* quelque chose de plus, soit pour les dépenses extérieures, par exemple s'il a besoin d'une voiture ou d'un cheval pour se rendre à l'église éloignée où il doit célébrer la messe ; soit pour le travail extérieur, par exemple si l'église où il doit célébrer est éloignée, ou si la messe doit être célébrée vers midi. »

C'est en application de ces principes que, dans beaucoup de diocèses, l'Ordinaire a fixé un tarif varié des honoraires de messes, suivant les heures de la célébration. Ceci est fort bien. Mais, comme

nous venons de le dire, même dans les diocèses où n'existe pas cette fixation graduée par l'Ordinaire, la rémunération du travail, fatigue, dérangement, à plus forte raison des dépenses extérieures, peut être *exigée* par le prêtre. La fin du can. 831 § 1, disant que le prêtre ne peut exiger un honoraire supérieur à celui qu'a fixé l'Ordinaire, doit être entendue, — non pas avec cette limitation à proprement parler, puisque la rétribution *ex titulo extrinseco* n'a rien de commun avec l'honoraire, — mais avec cette possibilité d'exiger la rétribution, dans les cas qui entrent dans la règle prévue par les canonistes : *pro expensis extrinsecis, pro labore extrinseco.*

Le 15 octobre 1915, la S. C. du Concile avait déclaré qu'en aucun cas le prêtre qui, suivant la concession de Benoît XV, dirait trois messes le 2 novembre, ne pouvait recevoir, pour les deux messes qui ne devaient pas donner lieu à un honoraire, une rétribution quelconque *ex titulo extrinseco.* « *Puta*, disait la question posée, *si ad aliorum commodum illas celebrare debeat hora vel loco satis incommodo, puta in aurora vel circa meridiem, in ecclesia vel oratorio rurali, aut cœmeterii.* » Cette exception à la règle généralement admise par les auteurs, ne s'expliquait pas, comme l'auraient voulu quelques-uns, par le fait que ces messes étant facultatives, et sans honoraires, on ne pouvait guère concevoir le maintien d'un accessoire lorsque l'honoraire principal n'existait pas. Le *titulus extrinsecus* n'a rien à voir avec l'honoraire, et il n'y a entre les deux aucune relation d'accessoire à principal ; ce sont deux choses absolument distinctes, qui se juxtaposent sans que l'une appelle nécessairement l'autre, et sans par conséquent que l'absence de l'une entraîne l'absence de l'autre. Le vrai motif devait être que cette pratique des trois messes du 2 novembre n'étant pas encore complètement entrée dans les mœurs ecclésiastiques, la S. Cong. avait voulu prévoir un abus possible, et éviter que sous prétexte de rémunération du travail, on reçût un honoraire déguisé. C'était pour cette dernière raison que Benoît XIV avait interdit aux prêtres d'Espagne et de Portugal, qui disaient trois messes ce même jour, de recevoir pour une de ces messes un honoraire plus élevé que celui de la taxe fixée, à quelque titre que ce soit, même s'il leur était spontanément offert.

On s'est demandé si ce décret de la S. C. du Concile subsistait encore après le can. 824 § 2. Le 13 déc. 1923, le card. Gasparri, en qualité de président de la Commission d'interprétation, a répondu que la décision de la S. C. devait être considérée comme abrogée. L'utilité de cette exceptionnelle défense ne se faisait plus sentir, et elle ne devait avoir qu'une autorité passagère.

Il n'y a donc actuellement aucune messe pour laquelle on ne puisse recevoir la rétribution *ex titulo extrinseco*, lorsqu'elle est légitimée par les circonstances.

Q. — Que répondre à un protestant qui tire argument de la prière *Sacrosanctæ*, que nous récitons après l'office divin, pour prouver que l'Eglise catholique « adore » les Saints, en leur rendant un culte de latrie ? Cette prière, dit-il, établit deux groupes de personnages bien distincts : 1° les trois Personnes de la Trinité, l'humanité de N.-S. J.-C. crucifié, la très bienheureuse et très glorieuse toujours Vierge Marie, l'universalité de tous les Saints ; 2° toutes les créatures, comme si la Vierge Marie et les Saints n'appartenaient pas à ce second groupe. Au premier groupe, le second est invité à rendre « une perpétuelle louange et honneur » en proclamant « sa puissance et sa gloire, » et il va même jusqu'à en attendre « la rémission des péchés. »

C'est là incontestablement, affirme notre contradicteur, la formule doxologique exclusivement propre au culte de latrie, réservé aux trois Personnes de la Sainte Trinité, et rien n'autorise à l'appliquer à la Sainte Vierge et aux Saints, que votre prière met sur un pied d'égalité avec ces trois augustes Personnes. Ou bien la prière a été rédigée et conseillée à la légère : *laudabiliter dicitur ;* ou bien elle justifie la détestable erreur que les protestants mettent au compte de la pratique sinon de l'enseignement de l'Eglise.

N'y aurait-il pas un moyen terme qui explique la vraie interprétation de la prière à laquelle le pape Léon X attacha une précieuse indulgence ?

R. — « Donnez-moi une seule ligne d'écriture d'un honnête homme, et je me charge de le faire pendre. » Ce propos, attribué à un juge, nous revient en mémoire en lisant la difficulté qui nous est soumise. Qui de nos confrères a jamais soupçonné tant de venin dans les quelques lignes de la prière *Sacrosanctæ*, au point d'en faire le réceptacle des plus monstrueuses hérésies ? Aucun, sans doute ; et de fait il fallait, pour faire cette découverte, un esprit imbu de la mentalité protestante, et interprétant tout, même le plus petit détail, suivant cette mentalité.

Je connais un confrère, un excellent ami, ancien professeur d'humanités, aujourd'hui curé, qui a conservé de ses années d'enseignement la manie de ne vouloir attribuer aux mots du langage théologique d'autre sens que le sens étymologique. A son avis, tous nos dogmes sont exprimés en termes impropres ; conciles et théologiens n'y entendaient rien et ne sont point intelligibles : tout le vocabulaire des sciences sacrées est à réformer. Il n'a jamais pu arriver à comprendre pratiquement que le sens étymologique n'est qu'un point de départ, que des modifications ont pu légitimement être apportées à ce sens par l'usage, souverain maître du langage, ou par le contexte, puisque chaque écrivain a le droit de définir les mots qu'il emploie.

Votre protestant souffre d'une infirmité analogue. Voyant la Sainte Vierge et les Saints unis à la Ste Trinité comme terme d'hommage religieux dans la prière *Sacrosanctæ*, il interprète immédiatement cet hommage comme étant l'adoration de latrie proprement dite. Et il triomphe de voir ainsi justifié à ses yeux le reproche si constamment adressé à l'Eglise par ses coreligionnaires : « Les catholiques adorent les Saints. »

Et où a-t-il pris que l'hommage exprimé dans la prière *Sacrosanctæ* est l'adoration proprement dite ? Dans les mots employés : *laus, honor, vir-*

tus, et gloria. C'est aller un peu vite en besogne, et pour l'arrêter court dans son raisonnement, il suffira sans doute de lui montrer 1° que ces mots, pris *en eux-mêmes,* n'impliquent pas nécessairement le culte de latrie ; et 2° que, pris *dans leur contexte* éloigné et prochain, ils excluent le culte de latrie de l'hommage rendu aux Saints.

Chacune de ces deux assertions peut être facilement et brièvement démontrée.

I. — Dans la Sainte Ecriture, comme dans le langage ecclésiastique et dans l'usage courant, le mot *laus,* louange, s'emploie tout aussi couramment en parlant des hommes que de Dieu. On adresse des louanges à Jésus-Christ, mais aussi aux belles actions des hommes, et même à la bonne conduite d'un écolier. Le mot *honneur* s'emploie de manière semblable. Le mot *virtus* doit se traduire ici par « puissance agissante et bienfaisante. » Il n'a pas du tout le même sens que *omnipotentia,* lequel désigne un attribut divin. La puissance bienfaisante peut appartenir aux amis de Dieu comme à Dieu, quoique dans une mesure et à des titres différents. La *gloire* non plus n'est pas un attribut proprement divin : elle est l'éclat qui environne le nom d'un vivant ou d'un mort.

Quant à ce qui est dit de la rémission des péchés, si votre Protestant insistait là-dessus en voulant que le texte l'attribue aux Saints, il se montrerait non plus seulement mauvais interprète, mais un peu de mauvaise foi, car le texte dit bien qui doit bénéficier du pardon divin ; il n'indique nullement qui doit l'accorder : *nobisque* [*sit*] *remissio omnium peccatorum.*

Pris dans leur sens naturel, établi par l'Ecriture et l'usage et consigné dans les dictionnaires, les mots de notre prière n'indiquent pas un hommage réservé exclusivement à Dieu et constituant le culte de latrie.

II. — Voyons donc quel sens ces mots reçoivent du contexte où ils sont insérés.

Le contexte prochain les réfère à Dieu, à la Sainte Vierge et aux Saints. Cela suppose qu'il y a, dans ces trois sujets d'attribution, une qualité commune suffisamment identique pour être le terme de cette louange.

Or cette qualité commune à Dieu et aux Saints, le Protestant l'ignore ou la nie, précisément parce qu'il est protestant ; et c'est pourquoi il ne comprend rien à cette prière, et ce qu'il croit en comprendre est monstrueux.

La doctrine catholique enseigne en effet que la grâce de la justification ou grâce sanctifiante est une qualité réelle qui met en notre âme un élément divin, surélève dès ici-bas nos facultés, nos vertus et nos actes, et s'épanouit au ciel en une union qui nous divinise en un sens réel et vrai : *divinæ consortes naturæ,* en nous rendant participants de la gloire et de la béatitude même de Dieu, grâce à la vision béatifique.

Cette doctrine est familière aux catholiques, et ce n'est pas ici le lieu d'en développer les différents aspects. Il suffit de remarquer qu'elle justifie pleinement les formules de la prière *Sacrosanctæ.* Si la Sainte Vierge et l'ensemble des Saints y sont joints à la Trinité trois fois sainte, c'est précisément à cause de cette communication réelle de vie divine par la grâce et la gloire dont nous venons de parler. Ils apparaissent dans le sein du Père, associés comme fils adoptifs au bonheur du Fils unique, embrasés totalement par l'Amour substantiel qui est le Saint-Esprit, rayonnants de la gloire même de Dieu, indissolublement unis à Lui et pénétrés par Lui pour l'éternité toute entière. Ils sont le corps mystique du Christ, prolongement de son Humanité déifiée. Comme tels et à ces différents titres, ils sont entrés définitivement et pour toujours dans l'ordre surnaturel et divin ; par ce don réel de la gloire du ciel, ils sont plus que des créatures ordinaires, ils sont des créatures divinisées. C'est pourquoi l'Eglise catholique a toujours offert le saint sacrifice en leur honneur ; c'est pourquoi elle les associe étroitement à la louange permanente qu'est l'Office divin ou Bréviaire ; c'est pourquoi la prière *Sacrosanctæ* qui résume l'esprit et les intentions du Bréviaire invite toute créature à chanter en leur honneur en même temps qu'en l'honneur de Dieu le cantique des trois jeunes gens de Babylone dans la fournaise. Et elle le fait sans blasphème, parce qu'elle a parfaitement conscience que cette formule unique d'hommage religieux ne convient pas de la même manière à Dieu et aux saints et que ceux-ci n'y ont aucun droit par nature, mais seulement par grâce, ni par leur essence absolue, mais par leur participation à la vie divine.

Mais ce qu'un catholique entend si aisément est inintelligible pour un protestant. Pour celui-ci, en effet, la justification n'est point une réalité, mais une fiction : car le pécheur justifié garde, selon la doctrine luthérienne, son péché personnel : Dieu ne le purifie pas : il se contente de *voiler* le péché et de traiter le pécheur *comme si* son péché était supprimé, bien qu'il ne le soit pas. Et c'est dans cette conduite de Dieu que se trouve réalisé le concept protestant de la grâce ; celle-ci ne confère au juste aucune qualité réelle, affectant et divinisant son âme ; elle est *toute entière* dans l'attitude que Dieu prend à l'égard du juste. La divinisation de l'âme ici-bas et au ciel n'est donc point autre chose qu'une manière de parler. Il n'y a pas proprement d'âmes saintes, il y a d'un côté Dieu, de l'autre des pécheurs qui, même justifiés à la mode protestante, restent souillés de leurs péchés. Entre Dieu et la créature, l'abîme s'ouvre infranchissable. Associer qui que ce soit, à quelque titre que ce soit, à la gloire divine, résonne aux oreilles protestantes comme une idolâtrie. Idolâtrie le culte de la Sainte Vierge, des Saints, des reliques, des images, etc. Idolâtriques aussi sont pour lui les prières ou les louanges que la piété catholique adresse aux amis de Dieu. La prière *Sacrosanctæ* rentre dans cette catégorie : rien d'étonnant qu'elle soulève aux regards protestants d'insolubles difficultés.

Mais une prière, comme n'importe quel autre écrit, doit être interprétée en tenant compte de la pensée bien connue de celui qui l'a composée et de celui qui la récite. Dite par un protestant qui l'entend suivant ses idées propres, cette prière offre un sens détestable. Mais elle a été composée et recommandée par l'Eglise ; elle est récitée par des catholiques ; elle *doit* donc, en bonne exégèse scientifique et honnête, être comprise et expliquée suivant le *sens catholique*. Entendue de cette manière, elle n'offre aucune difficulté, nous l'avons montré plus haut ; elle est même très belle en ce qu'elle nous rappelle les dogmes si consolants de notre vocation surnaturelle, de notre destinée céleste, de notre divinisation par la grâce, de la communion des Saints. Et si ces dogmes ne font pas l'affaire du Protestant et provoquent ses réserves, nous devrons constater qu'à propos de quelques phrases, c'est toute la controverse religieuse entre le protestantisme et le catholicisme qu'il s'agirait de réveiller, — et ce n'est sans doute point dans une étude aussi vaste que désirait nous entraîner votre question.

Q. — Un prêtre a été ordonné à titre patrimonial, dans les circonstances suivantes. Pendant les cinq années de séminaire, ce prêtre payait comme pension 300 fr. au lieu de 5 ou 600, le prix fixé. Puis, par suite d'une petite infirmité, l'Evêque du lieu se décida à l'ordonner à titre patrimonial, après avoir exigé et obtenu de ce prêtre *un papier* par lequel ce prêtre s'engageait à ne rien demander à l'évêché, dans le cas où par suite d'une aggravation de l'infirmité, il ne pourrait plus exercer aucun ministère dans le diocèse. Ce papier fut signé par le notaire du prêtre. Je voudrais savoir quels sont les droits de ce prêtre relativement aux deux points suivants :

1° Ce prêtre a passé déjà près de 20 ans dans l'enseignement. L'infirmité ne s'étant pas aggravée, il peut encore exercer ce ministère. Cependant, dans le cas où ce prêtre voudrait se retirer, l'Evêque peut-il s'y refuser ?

2° De même, si ce prêtre désirait aller dans un autre diocèse pour avoir dans un collège un traitement plus élevé, l'Evêque peut-il s'y refuser ?

R. — Aucune ordination à l'un des ordres majeurs ne peut se faire sans un titre canonique (c. 974, § 1, 7°), c'est-à-dire une base reconnue par le droit comme légitime, d'où découlent, pour le clerc, des revenus suffisants pour l'honnête sustentation requise par la dignité de vie ecclésiastique (c. 979, § 2). Ces revenus doivent être stables, et c'est pourquoi l'Eglise a soigneusement réglementé la matière. Pour le clerc séculier (c. 979, § 1), le titre canonique est constitué ou bien par un bénéfice, ce qui est le titre qui devrait être général suivant l'esprit de l'Eglise et ses plus anciennes traditions ; ou bien par une fortune personnelle *(titulus patrimonii)* ; ou enfin par une pension, c'est-à-dire une rente régulièrement constituée et qui sera régulièrement servie.

Ce titre doit rester au clerc. Si jamais il venait à lui faire défaut, le clerc est dans l'obligation de se pourvoir légitimement d'un titre remplaçant le premier perdu, dans ses effets pécuniaires (c. 980, § 1). Le même canon 980 prévoit que l'Evêque pourra estimer que ce remplacement n'est pas nécessaire, si l'honnête sustentation, au jugement de l'Ordinaire, est sans cela nettement assurée. Par exemple, la dotation du bénéfice-titre est perdue dans le krach d'une banque, etc. ; des biens-fonds dont les revenus constituaient le titre du clerc, par suite d'un cataclysme, ne produiront rien durant plusieurs années, etc. : il y a perte *efficace* du titre : le clerc devra veiller à s'assurer d'autres moyens *canoniques* de subsistance. S'il a des biens patrimoniaux qui lui permettent de vivre ; s'il est muni d'un office ou fonction qui lui permet de vivre honnêtement, par exemple s'il est professeur, etc., l'Ordinaire pourra juger que ces diverses situations suffisent à la vie du clerc.

Si aucun des titres canoniques ne peut exister dans un pays, comme par exemple en France, où en dehors des cures il n'y a guère de bénéfices, — et encore est-ce là des bénéfices qui ne peuvent être attribués à des sous-diacres ou à des diacres (c. 453, § 1), — on peut suppléer à cette absence de titres par l'ordination *titulo servitii diœcesis* (c. 981, § 1). Le clerc sera alors obligé d'accepter, pour assurer la dignité de sa vie, le « service diocésain » compatible avec l'ordre reçu et les convenances *nécessaires* personnelles, que l'Ordinaire lui confiera.

Telle est en résumé la doctrine sur les titres d'ordination.

Dans le cas que vous posez, le prêtre a été ordonné *ad titulum patrimonii*. Il y a même un acte passé par devant notaire (on se croirait au XVIe ou XVIIe siècle), qui prouve bien que l'Evêque n'aurait pas ordonné le prêtre à d'autres conditions, et que le *servitium diœcesis* lui a été *refusé* formellement, sans quoi l'on n'aurait pas pu exclure le droit à la subsistance. Si en effet il était survenu « une aggravation de l'infirmité, » elle eût été *à bon droit* estimée comme causée, au moins en partie, par le ministère ecclésiastique.

Tout ce que peut l'Ordinaire envers ce prêtre, c'est donc se tenir envers lui aux termes stricts du can. 128. L'Ordinaire ne sera en droit de lui *imposer* une charge diocésaine que si la *nécessité de son Eglise* le rend urgent, et il ne pourra le maintenir dans cette charge *que tant que durera rigoureusement* cette nécessité. Les décrets de la S. C. du Concile qui sont la source de ce droit *(Tolosana,* 9 mai 1884 ; *in Parmen.*, 17 janvier 1886 ; *in Calven.*, 28 mars 1890 ; *Forojulien.*, 31 janvier 1891 ; *S. Joannis de Mauriana,* 7 août 1910) exigent la nécessité et marquent l'*ad tempus* pour les prêtres ordonnés *ad titulum patrimonii* nommément.

Remarquez que le terme *munus* du can. 128, et non plus l'expression *cura animarum* de la loi antérieure et des décrets, signifie que l'Ordinaire peut obliger un tel prêtre à accepter une fonction d'enseignement, pourvu qu'elle soit nécessitée par le bien spirituel de l'Eglise : il ne suffirait pas que ce soit nécessaire au bien *temporel* d'une *maison,* car ces pouvoirs de l'Ordinaire ne se fondent que

sur l'axiome : *Bonum animarum suprema lex esto.*

Remarquons enfin, avant de répondre directement à vos questions, que le fait que vous alléguez, de la somme de 300 fr. versée par le prêtre au Séminaire au lieu des 5 ou 600 fixés, ne nous paraît pas devoir entrer en ligne de compte. L'Evêque, en effet, en ordonnant *ad titulum patrimonii,* savait ou devait savoir cette situation, qui n'était pas une de celles que l'on pouvait cacher à l'autorité. C'est alors que l'évêque pouvait demander soit une compensation en argent, soit un engagement de service temporaire pour reconnaître ce que l'on pourrait peut-être regarder comme une quasi-dette. En ordonnant *ad titulum patrimonii,* l'Evêque créait une situation canonique bien définie, dont il ne pouvait pas se réserver d'empêcher les effets. La signature du *papier* et l'intervention du notaire étaient une bonne occasion d'exiger ce qui aurait semblé nécessaire. Enfin, et en toutes hypothèses, il faut observer que ce prêtre a servi le diocèse pendant près de vingt ans, avec la certitude que si son infirmité s'aggravait, même des suites de son ministère, il ne pourrait rien réclamer au diocèse. S'il y avait des dettes, on peut donc à très juste titre les regarder comme bien payées, matériellement et moralement.

Dans le cas précis :

Ad I. *Au sujet du maintien en fonctions.* Le prêtre a été ordonné *ad titulum patrimonii,* non pas à sa demande, mais de *force,* par *obligation imposée* par l'Evêque ordonnant. Cependant il est resté près de vingt ans dans l'enseignement, rendant ainsi service, *un long service* au diocèse à qui, *d'ordre épiscopal,* il avait dû s'engager solennellement (« ce papier fut signé par le notaire du prêtre ») à ne rien réclamer postérieurement. Il faudrait une bien extrême nécessité, et une bien grande pénurie de sujets, pour que l'Ordinaire puisse *obliger* ce prêtre à rester en fonctions *temporairement.* Dans les circonstances ordinaires, l'Ordinaire outrepasserait ses pouvoirs en prétendant le maintenir contre sa volonté, et il y aurait là, étant donné les circonstances antérieures, quelque chose assurément d'*odieux.* Un recours, bien légitime dans ce cas, à la S. C. du Concile, rétablirait la vraie situation sans difficulté.

Ad II. *Au sujet de l'autorisation d'aller dans un autre diocèse.* Il y a là une question différente, celle de la résidence dans le diocèse, à laquelle tout clerc, même non pourvu d'un bénéfice ou office résidentiel, est obligé par le can. 143. Même si le prêtre dont il s'agit, ordonné *ad titulum patrimonii,* n'a de fait aucune fonction dans le diocèse, il doit résider dans les limites de son diocèse d'ordination. Il ne peut s'en absenter sans l'autorisation de l'Ordinaire, si l'absence doit durer un temps notable, c'est-à-dire assurément deux ou trois mois pour quelqu'un qui n'a aucune fonction, étant donné que personne ne fait aucune difficulté aux professeurs ou séminaristes de les laisser s'absenter le temps de leurs vacances.

La permission dépend de l'Ordinaire. Il peut donc la refuser, surtout que l'absence, ici, sera totale, puisqu'il s'agit d'accepter des fonctions dans un autre diocèse. Mais il faudrait que le refus soit raisonnable, et basé sur des causes justes et adéquates, car il serait nécessaire qu'on pût justifier ce refus auprès du Supérieur qui, saisi de l'affaire, demanderait à connaître les motifs.

Dans le cas, étant donné les circonstances antérieures (papier, et signé par le notaire), il faudrait que le motif soit très grave pour que le refus ne soit pas purement odieux.

Etant donné aussi ces circonstances antérieures, ce serait bien le cas où l'on pourrait légitimement *présumer* cette autorisation *(licentia saltem præsumpta,* dit le can. 143). Si l'Ordinaire n'a pas déclaré nettement refuser cette autorisation, le prêtre ordonné *ad titulum patrimonii* à titre obligatoire, qui a signé *le papier,* et avec son notaire, qui malgré ce *papier* et cette signature imposée a rendu pendant près de vingt ans service au diocèse, et qui ne peut rien réclamer au diocèse, peut raisonnablement présumer qu'en dehors de la nécessité du can. 128 (qui, elle, ne se présume pas), son Ordinaire ne lui refuse pas l'autorisation de ne pas résider dans le diocèse où ne l'attache, non seulement aucun lien de bénéfice ou office résidentiel, mais encore... *aucun espoir.*

Concluons ces explications, en rappelant que le can. 5 du 3e concile de Latran, XIe œcuménique, 1179, décide que l'évêque qui a ordonné un clerc *sans titre* est *tenu de le faire vivre;* que le can. 8 du concile de Béziers en 1233 déclare abolir la pratique — qu'il appelle *simoniaque* — adoptée par plusieurs évêques qui faisaient *jurer* aux ordinands de ne rien demander à eux-mêmes ou à leurs successeurs, quoique leur patrimoine ou leur bénéfice fussent insuffisants; qu'enfin le can. 32 du concile de Mayence de 1261, interdit à quiconque de *promettre qu'il ne demandera pas de bénéfice à l'évêque consécrateur.*

Q. — D'après le can. 858 § 2, il est permis de donner la communion deux fois la semaine à des malades qui ont pris *aliquam medicinam vel aliquid per modum potus.*

Les PP. Vermeersch et Creusen, expliquant ce canon, *Epit.,* II, n. 124, donnent des conditions *quæ accurate sunt observandæ,* et sous le n. 6, ils disent : *confundi ergo non potest cum cibo qui ad vires roborandas fortior usurpatur, quamvis dici queat sumptus per modum medicinæ.*

Or, une personne est gravement malade depuis deux mois sans aucun espoir de prochaine guérison. Elle désirerait vivement recevoir la sainte communion, mais son estomac ne peut garder aucune nourriture, ce qui la réduit à un état de faiblesse extrême.

Son confesseur, un religieux aux principes assez rigides, voyant cet état malheureux, lui dit qu'il lui apportera la communion et lui permet de prendre, de temps en temps, quelques grains de raisin, dont elle n'avalera pas la pellicule.

Ces grains de raisin pris dans ces conditions, peuvent-ils être considérés comme *medicina ratione potus sumpta,* et comme tels, peut-on autoriser cette per-

sonne malade à continuer d'en prendre avant la communion ?

R. — Il nous paraît que le mot *medicina* désigne tout ce qui est pris comme remède, et pour obvier non pas seulement à la maladie elle-même, mais aux suites de la maladie, et pour prévenir non pas seulement les complications purement pathologiques de la maladie, mais encore la faiblesse résultant de la maladie. Il est certain que si l'on prend la position d'état strictement prévue par le can. 858 § 2, *infirmi qui decumbunt*, — des malades que la maladie réduit à garder la chambre ou au moins la maison ; et non pas les convalescents ou valétudinaires, peut-être de simples neurasthéniques qui peuvent aller à l'église faire leurs dévotions et y recevoir la sainte Eucharistie, — on ne sera pas réduit à donner une interprétation tellement rigoureuse du mot *medicina*.

Les malades dont il s'agit, s'ils prennent, *pro medicina*, des substances qualifiées « nourriture » pour des gens bien portants, n'en prendront pas la quantité suffisante pour qu'on puisse dire qu'ils absorbent ces matières *pro cibo*. Cela restera toujours pour eux une *medicina*, un remède. Pratiquement, pour ces malades, la question ne sera jamais à trancher que sur des matières légères, des fruits par exemple, comme dans le cas que vous citez, raisins, citrons, oranges, etc., plutôt que sur des matières qui sont de véritables aliments, comme des viandes. Si le mot *qui decumbunt* ne veut pas dire *qui se promènent*, on n'arrivera jamais à avoir à écarter du mot *medicina* le sens d'aliment et l'idée de repas.

Le mot *medicina* nous paraît demander simplement que l'on se trouve en présence d'une substance constituant un remède IN CASU, ce que l'on emploiera non seulement pour guérir une maladie, mais pour soutenir les forces du malade. Il n'est dit nulle part, et nous ne croyons pas du tout nécessaire, que le mot *medicina* désigne une de ces seules substances que l'on achète chez le pharmacien.

Si l'on interroge l'esprit et le but de la loi, du décret surtout du 7 déc. 1906, qui est la source ancienne du canon, on voit bien que le législateur a voulu permettre aux malades l'absorption de l'*aliquid per modum potus* pour soutenir leurs forces. Ce n'était pas la cure de la maladie même que l'on avait seule en vue. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour le mot *medicina*, et pourquoi faudrait-il exiger que ne soit *medicina* que ce qui est inscrit dans les nomenclatures de toxicologie ou dans le *Codex* pharmaceutique ?

Nous pensons donc que le mot *medicina* désigne tout ce que le médecin prescrira comme nécessaire ou utile pour soutenir les forces du malade, sans qu'il soit obligé d'avoir pris la substance chez le pharmacien ou dans un formulaire de produits ou de combinaisons chimiques. Il pourra prendre dans la nature ce qui pour certains, et absorbé à dose libre, constitue un aliment. Répétons-le : en traduisant comme il convient les mots *infirmi qui decumbunt*, on n'aura à craindre aucune exagération.

De plus, nous estimons que tout n'est pas dit, après les auteurs que vous citez, sur le *per modum potus*. Tout dépendrait de la manière dont on porte à la bouche les substances, parce que, dès que les aliments sont dans la bouche, ils sont dits *pris : eo momento, non autem postea, dicuntur sumpta*, d'après la manière ordinaire et courante de parler. Nous ne sommes pas convaincus. Dit-on d'un malade qui, ayant reçu dans la bouche des aliments, les rejette ou ne peut les avaler, qu'il *prend* quelque chose ?

Ces auteurs ont manifestement tort d'introduire la mention des œufs dans le décret du St-Office du 7 sept. 1897, car cette mention ne s'y trouve pas. Mais ceci à part (car nous croyons qu'un œuf peut bien être pris *per modum potus*), si, au lieu de casser l'œuf et de le placer dans un verre et de le porter ainsi comme un liquide à la bouche, on l'introduit dans la bouche avec la coquille, comme un aliment solide, et que ce soit dans la bouche que l'on casse la coquille pour gober l'œuf, cet œuf, un œuf cru ainsi absorbé, sera-t-il donc devenu un aliment solide, de liquide qu'il était dans le verre ?

Qu'une pastille, bien qu'arrivant dans l'estomac délayée dans la salive, ne puisse être dite absorbée *per modum potus*, nous le croyons : car il faut, pour amener la pastille à cet état d'absorption, une certaine opération analogue à celle qui transforme dans la bouche les aliments solides. Mais qu'un grain de raisin, qu'un fruit fondant *naturellement* dans la bouche, soit un aliment solide, nous n'en sommes pas certains. Il suffit en effet d'enlever la pellicule, — que dans le cas précisément votre malade n'absorbe pas, — pour que ce qui reste de la graine puisse être dit du liquide.

Pour tout dire, la différence entre l'aliment solide et l'aliment liquide en ce qui regarde l'absorption ne nous paraît pas venir de la façon (par le verre ou par la main) dont il est porté à la bouche, mais de la manière dont se fait l'absorption par le tube digestif. Partout où il n'y aura, *naturellement*, que le minimum de déglutition qui est nécessaire pour le liquide, nous nous trouverons en présence d'une substance qui est absorbée *per modum potus*. Nous avons dit *naturellement*.

Nous estimons donc que vous pouvez permettre à votre malade, dans les conditions que vous indiquez, d'absorber des grains de raisin, parce que, 1° si c'est là du solide, c'est certainement, *in casu*, pour la malade, une *medicina ;* et 2° il n'est point prouvé du tout qu'il n'y ait pas là, dans les conditions précisées, une absorption *per modum potus*.

Remarquons enfin que votre dernière expression, *medicina ratione potus sumpta*, semble réduire à une seule concession les termes du canon 858 § 2. Voyez, *Ami* de cette année, p. 363, la nécessité de séparer les deux choses dans l'interprétation, *medicina*, d'une part, et de plus, *aliquid per modum potus*.

Q. — Au sujet de la communication de M. l'abbé Duplessy (n° du 31 janvier 1924, p. 78), je désirerais que vous vérifiiez le texte original de sa citation. La raison en est que la traduction que j'ai sous la main est passablement différente. C'est une traduction en texte continu du *Catechismo Maggiore*, « faite avec permission spéciale du St-Siège. » Or, voici le passage en question :

« La communion des saints s'étend aussi au ciel et au purgatoire, parce que la charité unit les trois Eglises : triomphante, souffrante et militante ; et les Saints prient Dieu pour nous et pour les âmes du purgatoire, et nous-mêmes nous rendons gloire et honneur aux Saints et nous pouvons soulager les âmes du purgatoire en appliquant en leur faveur messes, aumônes, indulgences et autres bonnes œuvres [1]. »

Vous voyez que cette traduction n'est pas analogue à celle qu'a citée M. l'abbé Duplessy. Il serait sans doute utile de mettre sous les yeux de vos lecteurs le texte italien.

R. — Nous nous trouvons en face de deux textes différents, tous deux se recommandant de Pie X.

Il est, en effet, absolument vrai que le texte du *Grand Catéchisme* est celui qu'on vient de lire dans la question. C'est le texte officiel *prescrit* par Pie X.

Mais il est non moins vrai que le texte cité par M. Duplessy est rigoureusement authentique. Il est extrait, — et c'est peut-être ici la solution de la difficulté, — du *Catéchisme de la Doctrine chrétienne*, TIRÉ DU TEXTE PUBLIÉ PAR ORDRE DE S. S. PIE X, et édité par les soins de la Commission catéchistique du diocèse de Rome.

Et voici ce texte en italien, auquel répond mot à mot la traduction de M. Duplessy : « I beati del paradiso e le anime del purgatorio sono anch'essi nella communione dei santi, perchè, congiunti tra loro e con noi dalla carità, ricevono gli uni nostre preghiere e le altre i nostri suffragi, *e tutti ci ricambiano con la loro intercessione presso Dio* [2]. »

[1] *Catéchisme de Rome ou Abrégé de la Doctrine chrétienne*, prescrit par S. S. le Pape Pie X aux diocèses de la province de Rome... ; trad. fr. autorisée et approuvée ; Paris, Lethielleux, et Langres, Martin-Berret, 1906. *Grand Catéchisme*, p. 120.

[2] *Catechismo della Dottrina cristiana*, tratto dal testo pubblicato per ordine di Sua Santità Papa Pio X ; Grottaferrata, 1921 ; n. 99, p. 28.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* n° 11, du 5 novembre)

Actes de S. S. Pie XI

I. Motu proprio *Latinarum litterarum*, du 20 octobre 1924, créant à l'Université Grégorienne une chaire de langue latine. Le cours durera deux ans et sera ouvert à tous, même aux laïcs.

II. Constitutions apostoliques. — 1° 1er février 1924. D'un certain nombre de paroisses enlevées au diocèse de Marianna (archevêché dans l'Etat de Minas-Geraes, Brésil) est constitué le nouveau diocèse de *Juiz de Fora*, avec l'église St-Antoine de Padoue pour cathédrale, suffragant de Marianna. — 2° 25 juillet 1924. De treize paroisses enlevées au diocèse de Goyaz (Brésil), qui embrassait plus de 300 kil. carrés, est constituée dans le Nord de l'Etat de Goyaz une Prélature *Nullius* dont le siège est à *S. José de Tocantins*, suffragante de Marianna. Le titulaire sera un évêque.

III. Lettre du Pape, du 1er octobre 1924, au cardinal Ehrle, S. J., ancien Préfet (de 1895 à 1914) de la Bibliothèque Vaticane, où il eut pour successeur Mgr Ratti (aujourd'hui Pie XI). A l'occasion de ses 80 ans, le Pape fait l'éloge de ses travaux historiques.

S. Congr. Consistoriale

14 mars 1924. — Un certain nombre de paroisses sont enlevées au diocèse de Guadalajara et rattachées à celui d'Aguas Calientes (Mexique).

S. C. du Concile

I

16 avril 1924.

DECRETUM DE NORMA SERVANDA CUM CŒTUS CATECHISTICI ALIIQUE PRO SCHOLIS DE RELIGIONE CONVENTUS INDICUNTUR

Ad aptiores rationes comparandas atque evulgandas, quibus Christi fideles universi, præsertim vero pueri atque adolescentes, christianam doctrinam melius ac facilius edoceantur, cœtus catechisticos aliosque pro scholis de Religione conventus, conferre plurimum nemo est qui non videat.

Quapropter præclare faciunt atque peropportune, qui in eos cœtus legitime parandos ac celebrandos incumbunt, eo spectantes, ut, collatis peritorum virorum consiliis, actio catechistica universa efficienter promoveatur.

Cum vero de re agatur, quæ summam Ecclesiæ requirat vigilantiam et curam, cumque ad hæc præstanda peculiare Officium apud hanc S. Congregationem sit institutum, Emi Patres ejusdem S. Congregationis, in plenariis comitiis diei 12 aprilis currentis anni, hæc, quæ sequuntur, servanda esse decreverunt :

1° Cœtus catechistici aliique pro scholis de Religione conventus, tum nationales, tum provinciales, posthac ne habeantur, quin antea, una cum nuntio uniuscujusque cœtus, disceptandarum in eo rerum libellus seu exemplar huic S. Congregationi tempestive exhibeatur.

2° Decet quam maxime ac sane optandum, ut etiam in cœtibus diœcesanis convocandis, eadem norma, quæ supra dicta est, servetur.

Hæc omnia, in audientia diei 16 ejusdem mensis infrascripto Secretario concessa, Ssmus D. N. Pius PP. XI dignatus est approbare, eademque per hoc decretum publici juris fieri mandavit.

D. CARD. SBARRETTI, *Præfectus*.
† Julius, Ep. tit. Lampsacen., *Secretarius*.

II

9 juin 1923. — La manière dont se faisait la nomination des chanoines de Nicosia (Sicile) ne peut plus continuer depuis les règles établies par le Code de droit canonique.

S. C. des Rites

1° 1er nov. 1924, *Belley*. Décret admettant les deux miracles requis pour la canonisation du Bienh. Jean-Baptiste-Marie Vianney (guérison instantanée et parfaite d'un ulcère variqueux, et d'une laryngite chronique tuberculeuse avec perte complète de la voix).

2° 1er nov. 1924, *Turin*. Décret *de tuto* pour la béatification du Vén. Joseph Cafasso, prêtre séculier, Directeur du Collège ecclésiastique de Turin (né en 1811, † le 23 juin 1860).

S. Rote Romaine

Naples. Le sieur Gaétan Mignatti, défendeur en la cause de nullité de son mariage avec la demoiselle Colucci, et dont le domicile est inconnu, est appelé devant la Rote pour le 29 nov. à 11 heures.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

La Machine infernale de la rue Nicaise, par Jean Lorédan. — **La Tuerie du Pont d'Andert,** par Pierre Bouchardon. — Vol. in-12 de VIII-284 et 242 p., à 7 f. — Paris, Perrin.

Ces deux ouvrages font partie de la Nouvelle Collection historique d'*Enigmes et Drames judiciaires d'autrefois,* qui paraît sous la direction de M. Lenotre. Et l'on peut s'en fier à M. Lenotre pour le choix de collaborateurs dignes de lui, qui comme lui aient le sens de la vie, le sens de l'exposé dramatique, et comme lui subordonnent tout à l'autorité méticuleuse des documents. M. Lorédan nous a donné, avant la guerre, sur la bande à Marion du Faouët et sur le procès de sorcellerie de l'abbé Gaufridy, deux ouvrages fouillés dont nous avons dit ici le poignant intérêt ; et quant à M. Bouchardon, nul n'a oublié la rigueur et la perspicacité mises par « le capitaine Bouchardon » au service de la patrie dans l'instruction de procès tristement fameux. Il dédie son livre « à mon ami Mornet, » un autre nom glorieusement célèbre de ces grandes assises.

I. — *La Machine infernale de la rue Nicaise,* c'est la terrible explosion du 3 nivôse an IX, ou 24 décembre 1800. Ce soir-là, vers 4 heures, comme le jour baissait, ils étaient trois, escortant, du quartier de la Bourse au quartier des Tuileries, une misérable charrette à deux roues, que traînait un vieux cheval noir. Tous trois portaient sur leurs vêtements des blouses bleues, absolument pareilles : l'un, jeune homme chétif, de très petite taille, tenait le cheval par la bride ; l'autre, assez grand, mince, d'allure distinguée, allait surveillant la bâche qui dissimulait entièrement le chargement de la voiture ; le troisième, trapu, de tournure commune, suivait à quelques pas, avisant les pierres rencontrées en cours de route, les ramassant quand elles étaient de bonnes dimensions, et les glissant sous la bâche. Le premier se faisait appeler Saint-Réjant et était un chouan redoutable ; le second était un gentilhomme breton, chevalier de Limoëlan, surnommé *Pour le Roy ;* le troisième, Carbon, avait acquis dans les guerres civiles une réputation méritée d' « attaqueur de diligences. » Ce qu'ils menaient sous la bâche de leur charrette, c'était un baril de poudre bien tassée, de quoi jeter bas une forteresse. Bonaparte ce soir-là était attendu à l'Opéra (rue Richelieu), pour la première représentation de la *Création,* d'Haydn, et devait, pour s'y rendre, passer par la rue St-Nicaise (un boyau dont l'entrée était vers le milieu de la place du Carrousel, alors très rétrécie, presque au point où se voit aujourd'hui la statue de Gambetta) : les trois compères disposaient les choses pour qu'il n'allât pas plus loin.

Personne ne faisait attention à eux ; la rue était très animée ; tout le monde s'apprêtait à fêter le renouveau du réveillon, vieille tradition abolie et regrettée depuis sept ans.

Limoëlan quitte un instant ses deux complices, et revient avec une fillette qu'il a rencontrée dans la rue à vendre de petits pains, une pauvresse de quatorze ans, vêtue de loques, un mouchoir sur la tête. Il l'a embauchée « pour tenir son cheval, » et il la ramène, tout heureuse de l'aubaine, quelques sous (douze sous) à gagner. Pendant ce temps-là, Saint-Réjant, à l'angle de la rue St-Nicaise, avait tourné le cheval face au mur, de façon que la charrette obstruât un bon tiers de la rue, le tas de pierres tirées de sous la bâche par Carbon encombrait l'autre côté. La consigne de la fillette était de veiller à ce que le cheval ne changeât pas de position.

Ceci commençait à intriguer les boutiquiers de la rue. Qu'attendait cette carriole surveillée par trois inconnus toujours en mouvement... ? Soudain, du côté des Tuileries, un grand bruit de voitures roulant sur le pavé : c'est lui ! Vive Bonaparte ! D'abord c'est l'escorte, les beaux grenadiers à cheval de la garde consulaire, puis la première voiture, celle où est Bonaparte avec trois généraux... La fillette au fouet, plaquée contre le mur, contemple, ébahie, les beaux cavaliers ; Saint-Réjant cependant fourgonne fiévreusement sous la bâche, et s'écarte brusquement... Soudain, une formidable explosion, une grêle de pierres, de vitres, de tuiles, de plâtras, des cris d'épouvante, d'horreur, de douleur, des chevaux qui renâclent, s'acculent, glissent, tombent ; des morts, des blessés ; un morceau de chair nue dans le ruisseau : c'est la fillette, le crâne ouvert, la peau du visage arrachée, sans bras, l'un a été projeté à 30 mètres de là, l'autre est sur une corniche en face ; du cheval il reste la tête et un côté du poitrail ; de la charrette, rien, qu'une jante et un fragment d'essieu qu'on retrouvera plus tard sur le toit de l'hôtel Longueville... Les trois scélérats ne sont pas au nombre des morts... Ils ont disparu. Et la voiture de Bonaparte, elle aussi, était loin : elle avait passé dix secondes avant l'explosion.

Qui a fait le coup ? Bonaparte tout de suite désigne les coupables : ce sont les Jacobins ! Fouché et d'autres essayent de lui dire qu'on n'a pas de preuves encore ; Bonaparte ne veut rien entendre : « Ce sont les Jacobins ! Il n'y a là-dedans ni nobles, ni prêtres, ni chouans !... Je sais à quoi m'en tenir... Si on ne peut les enchaîner, il faut qu'on les écrase ; il faut purger la France de cette lie dégoûtante ; point de pitié pour de tels scélérats ! »

Peut-être ne les eût-on jamais découverts sans l'innocente fillette qu'ils avaient envoyée à la mort. Le premier soin de Fouché, ministre de la police, fut d'identifier l'enfant : tâche difficile : le corps était méconnaissable, et de ses vêtements on n'avait pas retrouvé le moindre chiffon...

Or, le surlendemain, se présente à la préfecture une veuve Pensol, marchande de petits pains, demeurant rue du Bac. Elle vient réclamer sa fille, sa petite Marianne, qui n'est pas rentrée depuis le soir du 24. Elle donne son signalement : quatorze ans, cheveux rouges, nez gros, yeux louches, jupe de toile à raies bleues et blanches, casaquin de laine grise, mouchoir bleu sur la tête, mouchoir bleu au col. Justement on l'avait envoyée en commission de ce côté-là. Et elle ne revenait plus !... Différentes personnes lui avaient dit, à cette veuve Pensol, qu'on avait donné douze sous à la petite pour garder la voiture !

Ce fut le premier éclaircissement. Fouché va mener les choses rondement, sans scrupules, foulant aux pieds toutes les libertés individuelles... D'ailleurs, il est le premier intéressé à l'affaire. Il y va, sinon de sa tête, au moins de son portefeuille. Pourquoi a-t-il si mal fait sa police, que de n'avoir su découvrir pareil complot ? Ne serait-il pas complice ? N'est-il pas Jacobin, lui aussi, et des pires ? Bonaparte le sait, et les ennemis de Fouché sont là pour le lui rappeler. Fouché de Lyon ! Fouché de la Loire ! l'appelle-t-on couramment.

Fouché, pour se couvrir, n'hésite pas à faire déporter hors de France (4 janvier 1801) 130 Jacobins, qui ne sont pour rien dans l'affaire, uniquement pour des actes de terrorisme qu'ils ont commis de 1792 à 1795 ! Mais cela, c'est du lest qu'il jette à la mer. Il est convaincu que ce sont les chouans qui ont fait le coup, que Limoëlan et Carbon sont dans l'affaire. Où sont-ils... ? Comment a-t-il mené ses perquisitions ? C'est ce qu'il faut lire en détail dans le livre de M. Lorédan. Il n'y a pas de roman policier qui égale en rouerie perverse une page de la vie de Fouché.

Saint-Réjant enfin (de son vrai nom Pierre Robinault), Carbon, et une quinzaine de citoyens (surtout de citoyennes) inculpés d'avoir connu ou hébergé ces scélérats sans en faire la déclaration à la police, sont arrêtés. On leur extorque, par des moyens à la Fouché, les aveux voulus. Le procès s'ouvre au Palais le 11 germinal an IX, 1er avril 1801. Quatre jours après, le verdict porte peine de mort contre Carbon et Saint-Réjant, et peines diverses d'emprisonnement ou d'amendes contre les autres. Carbon et Saint-Réjant montent à l'échafaud le matin du 21 avril, sur la place de Grève. L'un et l'autre avaient reçu les sacrements la veille. Carbon fit le crâne et cria, sur la plate-forme : « Vive le Roi ! » Saint-Réjant fut lâche. Il fallut le soutenir pour l'aider à gravir les marches. Sur la plate-forme il essaya de parler, de crier ; la voix s'arrêta dans sa gorge.

Et Limoëlan ? On ne le découvrit pas. Il était allé trouver cette nuit de Noël son oncle et parrain le P. de Clorivière et lui demander l'absolution de son péché, lui demander aussi d'aller au chevet de Saint-Réjant malade [1]. Il passa quatre mois dans les caveaux de l'église St-Laurent. En mai seulement, il juge possible de s'aventurer dehors et parvient à quitter Paris, puis gagne la Bretagne, y demeure quelque temps caché, s'engage comme simple matelot sur un bateau marchand qui le transporte en Angleterre, gagne l'Amérique, s'établit à New-York sous le nom de Guitry, change de nouveau de nom et prend celui de son oncle Clorivière, voyage en Géorgie, en Caroline ; à Baltimore l'idée lui vient de faire une retraite de quelques jours au Séminaire sulpicien. Sa retraite se prolonge : il reçoit la tonsure en 1809, le sacerdoce en août 1812, est curé de Charleston, fait chanter le *Te Deum* en 1814 au retour des Bourbons, veut revenir en France, se laisse persuader de rester en Amérique où l'on a besoin de prêtres, est aumônier de Visitandines, réclame et obtient sa part d'indemnité après vote de la loi du milliard des émigrés (1825), pour en faire bénéficier sans doute ses religieuses, qui ne sont pas riches. Une attaque de paralysie le frappe en mai 1826 ; il languit encore l'été, et meurt le 29 septembre suivant, à cinquante-huit ans, toujours sous son pseudonyme de Clorivière. On raconte que quand revenait la nuit de Noël, il la passait tout entière prosterné devant l'autel, implorant sans doute la miséricorde de Dieu pour l'innocente enfant qu'il avait prise par la main pour la conduire à la mort.

II. — Le pont d'Andert est sur la rivière du Furand, à une demi-lieue de Belley, sur la grande route départementale de Belley à Ambérieu. Il s'y commit le 1er novembre 1838, entre dix et onze heures du soir, une tuerie demeurée célèbre en littérature parce que le condamné était l'ami de Balzac et que Balzac, venu sur les lieux pour reconstituer le crime, publia un long mémoire en faveur de son ami, — demeurée célèbre aussi dans l'histoire de la justice, parce que l'arrêt de condamnation a été classé par beaucoup de gens, alors et depuis, dans la catégorie des erreurs judiciaires.

Donc, ce 1er novembre 1838, vers onze heures du soir, par une nuit d'orage sillonnée d'éclairs, au fond d'une gorge étroite, Peytel, notaire à Belley, frappe à la porte d'un maréchal voisin du pont d'Andert. Il était hagard, trempé de pluie et couvert de sang. Il raconte que, revenant avec sa femme en phaéton, tandis que son domestique Rey conduisait un peu en avant un chariot transportant les bagages, il a été assailli à coups de pistolet par Rey, qui voulait voler des sacs d'argent contenus dans la voiture. Mme Peytel est morte ; et lui-même, Peytel, poursuivant le meurtrier en fuite, l'a rejoint et tué sur place.

Sur les lieux du drame, on retrouve les deux cadavres, abominablement mutilés. Wolf, lieutenant de gendarmerie, survenant ensuite, n'a pas une hésitation, et dit :

« Vous étiez trois, dites-vous : deux sont morts, le troisième n'a aucune blessure ; je vous arrête ! »

Ce Peytel n'était pas un homme d'excellente réputation. Né à Mâcon en 1807 et se destinant à la carrière du notariat, il s'était vu refuser à l'unanimité par la chambre de discipline, en 1829, le certificat de *moralité* et de capacité. De dépit, il vient à Paris, faire du journalisme, de la littérature pamphlétaire. Il collabore avec Girardin ; il a des amitiés illustres, Lamartine, Balzac, Gavarni, Henry Berthoud. Il écrit en 1832 la *Physiologie de la poire,* satire du roi-poire, où il passe en revue les greffes les plus fantaisistes, la greffe *en couronne,* « où le fruit obtenu est souvent moins bon que celui dont on se fatiguait, » la greffe sur bambou, où le sceptre devient un manche de parapluie, la greffe sur pois chiche... Folies de jeunesse... Il revient à ses projets d'antan, complète son bagage notarial, achète (1837) une étude à Belley, exhibe une quittance de complaisance pour faire croire que le prix de son étude est versé, épouse une créole, fille d'un officier anglais, personne sans grandes qualités physiques ni morales, mais qui a quelque bien. Le mariage est célébré à Belley au printemps de 1838 : Lamartine a servi de témoin. Six mois après, c'est la tuerie du pont d'Andert...

Peytel nia jusqu'au bout. On ne découvrit contre lui aucune preuve décisive. On réunit seulement un faisceau de présomptions graves et précises, et qui pour M. Bouchardon établissent nettement la culpabilité. La cour d'assises de Bourg condamna à mort. Le roi rejeta le pourvoi en grâce. Le 28 octobre 1839, à 9 heures du matin, le Procureur vint annoncer à Peytel qu'il n'avait plus que trois heures à vivre. Peytel s'entretint une heure avec le curé de Bourg, reçut à deux reprises encore le baiser d'adieu du prêtre au pied de l'échafaud, et mourut courageusement.

M. Bouchardon ajoute un chapitre final sur Hugo et la peine de mort, à propos de l'affaire Montcharmont. Montcharmont était un jeune maréchal-ferrant de St-Prix-sous-Beuvray, près Autun. La révolution de 1848 lui brouilla les idées ; il décida de se moquer désormais des lois, de vivre en marge de la société. Il quitta sa boutique, se fit braconnier, devint une sorte d'outlaw, terreur de toute la région. Condamné dix fois, il restait inaccessible. Un jour (7 nov. 1850), surpris par deux gendarmes, il en tue un et blesse l'autre grièvement, et s'en va le surlendemain, à 7 heures du soir, tuer chez lui sans mot dire le garde-champêtre. On finit par le prendre. Aux assises, il ne sait que balbutier jérémiades et patenôtres, comme les mendiants à la porte des églises. Un seul cri de douleur vraie : « On m'a assassiné ma chienne, ma pauvre chienne que j'aimais tant ! » Le 10 mai 1851, avant qu'il fasse jour, l'aumônier de la prison de Chalon lui annonce que c'est l'heure d'expier. Crise de hurlements. Le condamné refuse de se lever. Il se décide enfin à se confesser. On le laisse seul un instant. Il en profite pour se barricader dans sa cellule. Il faut enfoncer les portes et l'habiller par force. On le hisse sur la charrette. Arrivé à la place de l'exécution, lorsqu'on veut le contraindre à gravir les marches de l'échafaud, il parvient à passer un pied dans les interstices de deux planches et s'arc-boute au prix d'un

[1] « J'ai confessé Saint-Réjant sans le connaître, » dira-t-il plus tard (en 1807) à la police impériale.

effort suprême. Alors commence une lutte épouvantable, inouïe. Les exécuteurs, trop âgé l'un, trop faible l'autre, essaient en vain de le déraciner, avec le concours de leurs aides. Ramassé sur lui-même, l'œil fixe, secouant cette grappe humaine, il fait corps avec l'obstacle et ne cède pas un pouce de terrain.

Au bout de 35 minutes, — trente-cinq minutes, — les exécuteurs, en sueur, pâles de confusion, se déclarent vaincus. Le condamné retourne à pied à la prison. Le soir enfin, vers 5 heures, arrive l'exécuteur de Dijon, mandé de toute urgence. Il garrotte lui-même le condamné, mais cette fois de manière à lui interdire tout mouvement. On le porte sur la plate-forme. Il n'avait plus la force de crier. Il articule cependant ces mots : « Amis, priez Dieu de me faire grâce, » et meurt.

Hugo se précipite sur la bonne aubaine que sont pour lui ces scènes atroces. Il avait déjà écrit, contre la peine de mort, son *Dernier jour d'un Condamné,* à vingt-sept ans. Il avait repris la même thèse à l'Assemblée Nationale, le 15 septembre 1848 ; mais, comme il ne s'attendait pas que le débat fût abordé ce jour-là, il dut improviser. L'affaire Montcharmont va lui fournir l'occasion d'une plaidoirie en forme. Le 16 mai 1851, paraît dans l'*Evénement,* contre la loi qui autorise ces scènes d'horreur, un article fulminant, signé Charles Hugo (fils du poète), mais probablement avec la collaboration paternelle. Une poursuite est intentée, devant la Cour d'Assises de la Seine, contre Charles Hugo et contre le gérant du journal, sous la prévention « d'attaque contre le respect dû aux lois. » Victor Hugo demande la permission de défendre son fils. M. Bouchardon reproduit ici les passages les plus saillants de sa diatribe. C'est une rude leçon de bon sens que la lecture de pareilles âneries.

M. Bouchardon ne semble pas avoir grande confiance aux revisions de procès. Déjà il avait entrepris naguère une claire démonstration de la culpabilité de Mme Lafarge. Ici de même, il laisse voir qu'il ne croit pas à la justice de la réhabilitation de Jean Calas. Calas avait été condamné à la roue pour assassinat de son fils Marc-Antoine ; il fut réhabilité à la suite d'une campagne de presse menée par Voltaire ; mais Voltaire, dit M. B. (p. 167), « se préoccupait plus de passionner l'opinion que de réfuter les constatations matérielles du Capitoul David de Beaudriguez, exclusives de l'hypothèse du suicide. » De même, dans l'affaire Peytel, si le mémoire de Balzac réconforta les partisans du condamné, il ne fit pas un *Peyteliste* de plus, indisposa au delà de toute mesure la reine Amélie et son entourage, et fut pour quelque chose certainement dans le rejet du pourvoi en grâce.

La femme aux prises avec la vie, par Gina Lombroso. — In-12 de XVI-282 p., 7 fr. 50. — Paris, Payot.

Mme Gina Lombroso est la fille du célèbre professeur Cesare Lombroso et l'épouse de l'historien Guglielmo Ferrero. Elle a écrit beaucoup déjà sur les questions de psychologie sociale dont l'étude a rempli la vie de son père. Son nouveau livre n'est point œuvre polémique, ni dogmatique. C'est une œuvre pratique. C'est un livre d'épouse et de mère. Elle le dédie à sa fille. Elle l'écrit pour « celles qui souffrent » ou qui sont exposées à souffrir ; elle les suit dans leurs luttes avec la vie, au quadruple point de vue de la profession, du mariage, de la famille, des enfants.

Ce qui fait que la vie est si difficile, expose-t-elle, c'est que continuellement il nous faut faire un choix entre les biens d'aujourd'hui et ceux de demain, entre les biens profonds et les biens superficiels, entre les biens que les autres apprécient et ceux que nous apprécions, entre les biens permis et les biens défendus...

La vie, ou plutôt la douleur et la joie que la vie peut nous donner, dépendent de ce choix. Et ce choix est très souvent à côté, parce que les biens défendus nous aveuglent sur les biens permis, les biens d'hier sur ceux d'aujourd'hui, les biens que les autres apprécient sur ceux que nous sommes capables d'apprécier nous-mêmes... Et notre vie se trouve manquée.

Au cours d'une promenade, une courte haie peut nous cacher l'immensité de l'horizon. De même, dans la vie morale, une petite chose, une peur, une impatience, un découragement, une circonstance fortuite qui durera un jour, une heure, peuvent, à un moment donné, cacher le bon bout d'où aurait pu se dévider une vie heureuse. Et le malheur est que les haies se font plus épaisses chaque jour, à mesure que se multiplient les illusions qui revêtent des plus séduisantes couleurs les biens artificiels, les biens défendus, les biens passés...

Pour résoudre les multiples difficultés qui se dressent devant la femme dans la carrière professionnelle, dans le mariage, dans la famille et les rapports familiaux, dans l'éducation et l'instruction des enfants, Mme Gina L. n'a pas nos lumières chrétiennes, ou plutôt elle ne croit pas les avoir ; mais elle ne les repousse pas, et elle en bénéficie tout de même, comme on bénéficie de l'atmosphère qu'on respire sans en avoir même conscience. Elle étudie les choses loyalement, avec une complète droiture ; et c'est le cas de redire, avec le Psaume, combien le Dieu d'Israël est bon à ceux qui ont le cœur droit. On la sent animée d'une grande charité. Elle a reçu des confidences, des communications de beaucoup de ses lectrices, de lecteurs aussi, même de prêtres. Elle accueille tout avec bonté, avec un sincère désir d'être secourable. Elle dit le mot juste et utile sur mainte tragédie quotidienne de la vie de famille. Elle montre à la femme qu'il faut savoir pardonner ; que son infidélité, à elle, serait bien plus grave, plus irrémédiable que celle du mari, parce qu'elle ne pourrait plus se remettre à aimer, tandis que « l'infidélité de l'homme ne produit qu'une voie d'eau qui, avec une générosité sincère, un sincère bon vouloir des deux côtés, peut parfaitement être aveuglée. » Elle lui démontre combien l'indissolubilité du mariage est une loi sage, et tout ce qu'elle aurait à perdre au divorce ; combien plus encore est opposée à ses intérêts et à son bonheur cette doctrine de l'amour libre dont il est incompréhensible qu'elle ait pu faire tant d'adeptes jusque (et surtout) dans le monde féminin : — « L'amour n'est pas une collection de vêtements dont on goûte surtout l'abondance et la variété. Le plus riche en amour n'est pas celui qui le répand sur plusieurs objets, mais celui qui peut en aimer le plus intensément un seul : trouver beaucoup d'amants, les varier à l'infini, n'est pas être aimée comme le souhaite la femme normale. »

La femme normale, ce n'est pas la féministe ; et elle dit fort justement que « la plus grande erreur du féminisme a été d'avoir voulu porter secours à la femme, sans définir la femme que l'on voulait aider, dans l'idée préconçue que les remèdes qu'il indiquait pour la femme à prétentions viriles seraient également bons pour la femme vraiment féminine. »

Elle enseigne le calme, la patience, la modération. Elle dit à sa fille :

« *Le tout ou rien, le tout de suite ou jamais* que prêchent tes petites amies sont des balbutiements de fillettes ignorantes de la vie... Apprends à te contenter dans la vie de quelque chose qui n'est pas le tout,... qui n'est pas le tout de suite. Apprends à patienter, à regarder en toi et autour de toi, avec attention et sérénité, avant d'accuser les autres et de te croire au comble du malheur quand la vie te paraîtra dure. »

Tertullien aurait volontiers donné comme signature à beaucoup de ces pages : *Anima naturaliter christiana.*

IMPRIMATUR

Lingonis, die 26 novembris 1924.

EUG. LINDECKER, *Provic.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 49 4 DÉCEMBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Est-il permis à un jeune prêtre de représenter le principal acteur dans une représentation historique ? Est-ce qu'il n'y a pas un canon qui défend à tout ecclésiastique d'être acteur ?

2° Un jeune prêtre fait la classe de 9 h. du matin à 4 h. du soir. Il a une cinquantaine d'élèves, beaucoup de corrections de devoirs après sa classe, à peu près une heure de préparation pour sa classe, et puis il est obligé de prêcher une fois par mois. Est-ce que ce prêtre, étant très fatigué après sa classe, peut être exempté de son bréviaire en entier ou en partie, surtout quand il a peine à se tenir éveillé en le récitant ?

R. — Ad I. Un canon qui défende à tout ecclésiastique d'être acteur, nommément, non, il n'y en a pas, et Dieu merci ! Si le législateur avait cru bon d'insérer dans le Code un canon aussi expressif, cela prouverait que les prêtres de nos jours auraient une grande propension pour ce genre de vie, et nous ne pensons pas que nous en soyons arrivés à ce point.

En revanche, on peut faire entrer cette prohibition « d'être acteur, » sous bien des défenses ayant pour but d'assurer la tenue générale du clergé. Le canon 138 ordonne aux clercs de s'abstenir « *ab omnibus quæ statum suum dedecent.* » Il nous paraît bien que l'apparition d'un prêtre surtout, et même d'un clerc, dans une représentation quelconque publique, comme acteur, a quelque chose de choquant eu égard à l'état ecclésiastique. — Le canon continue : *indecoras artes ne exerceant.* Que l'Eglise considère le métier d'acteur parmi les *indecoras artes,* c'est bien le moins que l'on puisse dire. Sans doute, tous les acteurs ne sont plus, de nos jours, les histrions et comédiens à qui le Rituel Romain refuse la sépulture ecclésiastique ; mais il faut bien avouer cependant que les représentations du théâtre moderne ne contribuent pas à relever, au point de vue moral et chrétien, le métier d'acteur.

Si l'on nous trouve trop sévère, il sera du moins difficile que l'on ne consente pas à faire entrer le rôle d'acteur parmi les choses qui, bien que n'étant pas inconvenantes à l'état ecclésiastique, lui sont cependant étrangères, et même, on en conviendra sans doute, à un haut degré. Dans ce cas, lisez le can. 139 : *ea etiam quæ, licet non indecora, a clericali tamen statu* ALIENA *sunt, vitent.*

Et sans nul doute le canon 140 aurait-il, par *a fortiori,* son mot à dire ici.

Il ne nous paraît pas que la dignité ecclésiastique puisse avoir rien de compatible avec l'apparition, fût-ce seulement *per modum actus,* sur des tréteaux publics.

Ad II. Pour exempter de la récitation de l'office divin, les auteurs demandent généralement que la cause excusante soit tirée d'un office religieux ou charitable qui entre dans les attributions sacerdotales. Encore faut-il que cet office ne puisse être omis sans grave désordre ou détriment. « *Excusantur ab horis,* dit S. Alphonse, *qui occupantur tota die in officiis religionis aut caritatis, quæ sine scandalo aut magno detrimento proprio vel alieno omitti non possunt.* » (Lib. IV, 156). De même les nombreux auteurs cités par Ferraris, v° *Offic. div.*, art. V, n. 22. De même Laymann (Lib. IV, tract. I, cap. VI, 1), de même d'Annibale (*Summ.*, III, 152 et n. 46). Noldin, — un bon auteur, qui se tient généralement, croyons-nous, à égale distance de l'excessive sévérité et de l'excessive largeur, — reconnaît (*De præceptis,* 778, 2) comme cause excusante l'audition des confessions et ajoute : *idem valet de aliis* EJUSMODI *laboribus.* Arrégui, — si doux à la faiblesse humaine, — ne cite pas (*Summar.*, 480, b) d'exemples d'un autre genre. Noldin déclare faux que l'on puisse excuser de la récitation du bréviaire celui qui est occupé *sept heures* et même *dix heures* du jour à des travaux graves et urgents (*loc. cit.*).

Remarquons enfin qu'aucun de ces auteurs ne paraît avoir l'idée d'une cause excusante se répétant tous les jours, avec l'uniformité d'un retour quotidien prévu.

C'est qu'exempter un prêtre du bréviaire, en tout ou même en partie seulement, et dans le cas proposé, *tous les jours,* est certainement une grosse affaire. Le prêtre n'est-il pas l'homme de la prière publique de l'Eglise ?

Accepter cette exemption en raison d'une classe, nous paraît impossible. Le moyen, après l'exemption, que le prêtre ne se prenne pas, — et qu'on ne le prenne pas, — pour un instituteur plus que pour un homme d'Eglise, et que son rôle divin (même à ses propres yeux) ne disparaisse pas bientôt, absorbé par son rôle humain et laïque ?

Notez, en effet, que c'est *un jeune prêtre* dont il s'agit, qui a certainement besoin de la prière, et de la pratique de la vie ecclésiastique.

S'il y a une chose dont ce jeune prêtre doive être

exempté, c'est du travail autre que celui du bréviaire, mais pas du bréviaire.

Si après sa classe, ce jeune prêtre « a peine à se tenir éveillé, » qu'il prenne son repos, certainement gagné. Mais que le lendemain il se lève tôt, et récite son bréviaire le matin. Sa classe ne commençant qu'à 9 h., sa préparation à 8, il peut assurément trouver jusqu'à 8 h. le temps de réciter tout son bréviaire, de Matines à Complies.

Car, si nous ne pensons pas qu'il y ait motif suffisant d'exemption, il y en a pour l'anticipation de la récitation. La loi de l'heure de la récitation, pour la gravité de l'obligation, c'est de minuit à minuit, et toutes les autres fixations d'heures n'obligent pas *sub gravi*. Il faut un moindre prétexte pour réciter Vêpres avant midi que pour renvoyer Prime et Tierce après midi, parce que *prævenire diligentiæ est*.

Pour ne pas citer l'exemple de saints, — que peut-être vous trouveriez par trop héroïque, — le cardinal de Richelieu (un peu plus occupé toutefois que votre jeune prêtre) ne voulut jamais profiter du bref de dispense que le Pape lui avait gracieusement accordé sans qu'il le demandât. Il récitait son bréviaire *tous les deux jours*, de 11 h. à 1 h. de la nuit, faisant suivre immédiatement la récitation du bréviaire du jour, retardé à la dernière heure, de la récitation de l'office du jour suivant, anticipé à la première heure. Anticipation et retard assurément légitimes, vu ses travaux qui avaient paru bien suffisants pour l'octroi d'une dispense.

Que votre jeune prêtre dise donc son bréviaire *tous les jours* de 6 h. à 7 ou de 7 à 8 ; ce n'est pas trop lui demander sans doute, et si ses Supérieurs apprennent qu'il en est réduit à cette pratique, ils seront assurément portés à lui donner la facilité de mener une vie plus ecclésiastique.

Q. — Dans notre diocèse, il arrive parfois que la St-Barthélemy (24 août), jour où les curés doivent dire la messe *pro populo*, tombe pendant la retraite ecclésiastique, à laquelle plusieurs d'entre eux sont convoqués obligatoirement, et pendant laquelle, d'après les règlements diocésains, il leur est interdit ou du moins ils sont mis dans l'impossibilité de célébrer.

Sont-ils tenus, à leur détriment, de dire la messe *pro populo* un autre jour, après la retraite, ou de payer un prêtre pour la dire ce jour-là? En toute hypothèse, l'Evêque peut-il exiger d'eux, comme des autres curés, l'honoraire concédé ce jour-là par un Indult en faveur de ses œuvres ?

R. — Votre cas comporte deux questions, qu'il faut traiter séparément.

I. Obligation de la messe *pro populo*.

Il est *certain, absolument certain*, que les prêtres de votre diocèse, le 24 août, même en retraite, même si les règlements diocésains les mettent dans l'impossibilité de dire la messe, sont tenus à acquitter la messe *pro populo* de ce jour. Ils peuvent la faire dire ce jour-là même, par le prêtre qui les remplace dans leur paroisse (c. 466, § 5). Si aucun prêtre ne les remplace, ils devront la dire le plus tôt possible, personnellement, ou la faire dire par un autre (can. 466, § 1 ; 339, § 4).

Que la retraite ecclésiastique ne soit pas une raison légitime d'omettre la messe *pro populo*, c'est ce qui ressort de la réponse de la S. C. du Concile à la demande de l'évêque de St-Denis de la Réunion : « 3. *Utrum parochus pia peragens exercitia secessus ecclesiastici Missam die festo vel dominico non celebrans, teneatur Missas hoc tempore non oblatas pro populo deinceps supplere ?* » La S. Congrégation répondit, le 14 décembre 1859 : « *Teneri die statuta per alium, citra speciale indultum S. Sedis.* »

L'enseignement unanime des canonistes a toujours été d'accord avec cette décision, tout en accordant la latitude de dire soi-même la messe plus tard, latitude reconnue par des décrets postérieurs de façon générale en cas d'empêchement, et que le can. 466 § 5 met au point.

II. — Exigence de l'honoraire par l'Ordinaire.

La messe devant être dite, si elle doit nécessairement, d'après la volonté de l'Ordinaire légitimement basée sur l'Indult, ou d'après l'Indult lui-même, être célébrée à une intention rétribuée, l'Ordinaire peut exiger l'honoraire. Bien entendu, il peut l'exiger dans les conditions courantes, le prêtre n'étant pas tenu de se munir d'un honoraire pour ce jour-là. L'Ordinaire ne peut rigoureusement *exiger* cet honoraire que quand il donne lui-même l'intention rétribuée, ou quand elle a été offerte spontanément au prêtre. Le prêtre qui n'a peut-être pas d'intentions de messes pour tous les jours ne saurait être obligé d'inscrire pour ce jour-là une de ses intentions. Tout au plus l'Ordinaire pourrait-il interdire au prêtre de placer un autre jour une messe rétribuée qu'on lui demanderait expressément pour ce jour-là. Généralement l'Ordinaire, s'il exige l'application de la messe, fournit l'intention. Il peut alors exiger, dans ce cas de messe empêchée par la retraite ecclesiastique comme dans tous les autres cas, que la messe soit offerte à l'intention qu'il a fixée.

Q. — Pierre a beaucoup de monde chez lui un vendredi, à l'occasion des moissons ou des vendanges. Bon chrétien, il voudrait observer l'abstinence. Mais plusieurs inconvénients se présentent à son esprit : difficulté de bien nourrir ses hôtes, qui ont peiné un jour de maigre, et surtout parce que la plupart de ceux qu'il invite, mauvais chrétiens ou chrétiens à demi, n'admettront pas un repas sans viande. Après avoir bien réfléchi, il se décide à faire gras. A-t-il raison, et peut-on lui permettre *tuta conscientia* d'agir ainsi ?

R. — Cas classique, banal s'il en fût, dont l'*Ami* eut maintes fois l'occasion d'entretenir ses lecteurs. La solution est simple ; le nouveau Code lui-même la propose. Le curé consulté, on le suppose, est autorisé à accorder la dispense du maigre (c. 1245, § 1), dispense qui présente le double avantage d'éviter toute faute formelle aux consciences chrétiennes, et de sauvegarder devant les autres, devant l'opinion publique, le prestige de la loi, que

l'on reconnaît et respecte encore quand on demande au législateur d'en être momentanément exempté. Le procédé coupe court au scandale et, au surplus, il s'impose pratiquement, puisque même sans dispense, la loi ne serait pas observée.

Autre hypothèse, également visée dans la question de notre correspondant. *Quid,* si Pierre, sans en référer à son curé, prend sur lui de passer outre à la loi de l'abstinence? — Réponse très simple encore : Pierre peut fort bien avoir agi ainsi de façon très légitime. S'il est assez théologien pour se former correctement la conscience, et pour former aussi comme il convient celle de ses invités, *vitato scandalo* toujours, de quel droit lui reprocherait-on d'avoir fait emploi judicieux de la règle *lex non obligat cum tanto incommodo,* tout comme l'aurait fait son curé, s'il l'avait consulté? C'est beaucoup de vanité sans doute pour un laïque, même religieux, que de se croire capable de résoudre à lui tout seul cette difficulté, et peut-être Pierre a-t-il péché par imprudence, mais non pas par désobéissance coupable au commandement de l'Eglise, jugé par lui, de bonne foi, inexécutable. Pour réservée qu'elle soit, en fait, au clergé, quant à son étude, la théologie morale n'en est pas moins, dans ses conclusions, à l'usage de tout le monde, de tous ceux qui les connaissent et savent exactement les appliquer.

Q. — En vertu du can. 506, §§ 2 et 3, le confesseur ordinaire ne doit pas remplir les fonctions de scrutateur à l'élection de la Supérieure. Cette élection a lieu dans notre monastère tous les trois ans et le confesseur ordinaire n'y assiste pas. Mais tous les ans il y a élection des principales officières : Assistante, Econome, Discrètes, etc. A ces élections, le confesseur ordinaire assiste le Vicaire Général comme scrutateur. Y a-t-il quelque décision qui le défende?

L'Assistante peut-elle être considérée comme une Supérieure majeure, et si oui, y a-t-il la même raison d'écarter de l'élection le confesseur ordinaire?

R. — La défense du can. 506 § 3, de prendre comme scrutateur de l'élection de la Supérieure des *moniales* le confesseur ordinaire, avait déjà été portée par le décret de la S. C. des Religieux du 27 août 1910. Il est probable que cette défense est en corrélation avec cette autre défense du can. 524 § 3 : « Que les confesseurs des religieuses, soit ordinaires, soit extraordinaires, ne se mêlent d'aucune façon de la direction intérieure... de la communauté. » Cette dernière prescription avait déjà été formulée par le décret de la S. C. des Religieux du 3 février 1913, n. X.

Peut-être le législateur a-t-il voulu assurer ainsi davantage le secret du vote, car le confesseur doit être facilement amené à connaître l'écriture des religieuses qui auraient pu lui faire parvenir par écrit des relations sur leur état de conscience.

Il nous semble que ces motifs doivent écarter le confesseur ordinaire de toutes les élections. Nous comprenons le rôle du confesseur ordinaire tel que la loi l'a fait : assurer les confessions régulières des religieuses aux jours fixés ; dans le cas, administrer aux *moniales* malades les sacrements de l'Eucharistie et de l'extrême-onction. En dehors de ces trois actes, nous avouons ingénument ne pas comprendre, dans la maison religieuse, la présence ou une action quelconque du confesseur. Nous ne voyons pas pourquoi l'on trouverait à chaque instant le confesseur dans la maison religieuse ou dans ses abords. En portant la défense du can. 506 § 3, nul doute que le législateur n'ait voulu supprimer les occasions de visites des confesseurs en dehors de leur ministère proprement dit. Que chacun se renferme donc, surtout en pareille matière, dans ses attributions strictes, et tout ira pour le mieux, l'esprit comme la lettre de la loi, ainsi que la vraie notion spirituelle des choses. Bien entendu ceci doit s'entendre en réservant l'action du confesseur qui serait en même temps chapelain, ce qui est possible.

Cela dit, nous ne voyons point, par ailleurs, l'utilité de votre question. Le can. 506 parle de l'élection de la Supérieure, qu'elle soit majeure (ce qui est possible), ou qu'elle soit purement locale (ce qui est possible aussi, même chez les *moniales).* Vous avez l'air de croire qu'il ne s'agit, dans ce canon et sa défense, que des Supérieures majeures.

De plus, le canon ne s'applique pas aux élections des officières, si élection il y a, car dans bien des Instituts la Supérieure les nomme, ou tout au plus est-ce une affaire de Chapitre, où l'on doit suivre les règles générales des élections (c. 507 § 1). Nous ne voyons pas du tout, dans ces cas, la nécessité de la présence d'un vicaire général ni de l'existence de scrutateurs prêtres, ce qui ne paraît guère pouvoir se concilier avec ces règles générales (c. 160-182).

Il n'y a aucune décision autre sur ces points.

Quant à savoir si l'Assistante est une Supérieure majeure, il faudrait d'abord pouvoir déterminer, — et vous ne dites rien qui puisse permettre de se faire de la chose une idée exacte, — si la Supérieure elle-même est une Supérieure *majeure* ou simplement *locale.* Si la Supérieure dont il s'agit est une Supérieure majeure, l'Assistante *pourra, ou non,* être une Supérieure majeure, suivant qu'elle pourra être dite, ou non, en raison de ses pouvoirs et des Constitutions, le *vicaire* de la Supérieure (c. 488, 8°).

Q. — A la p. 218 des couvertures jaunes de 1923, l'*Ami* a dit que l'inscription n'est pas requise pour le scapulaire de l'Immaculée-Conception. Je crois avoir de bonnes raisons contre cette opinion.

1° En 1902, dans l'appendice de notre *Ordo,* fut imprimée une « Communication du T. R. P. Général des Théatins, » datée du 8 mai 1901, qui, prenant cause de cette circonstance que « désormais la réception du scapulaire bleu n'est plus séparée de l'entrée dans l'Archiconfrérie de l'Immaculée-Conception nouvellement érigée dans l'église des Théatins à Rome, » concluait que « par conséquent, les noms de ceux qui reçoivent ce scapulaire doivent nécessairement être inscrits sur un registre de l'Archiconfrérie. »

2° Des pouvoirs que j'ai reçus du R. P. Général des Théatins exigent cette inscription. Ils sont datés de 1910.

3° Dans mon livret de pouvoirs se trouve une décision

de la S. C. des Indulgences donnant au Rme P. Général des Théatins la faculté de *sanatio* pour les réceptions faites sans inscriptions. A quoi bon, si l'inscription n'était pas nécessaire ?

Ne vous paraîtrait-il pas utile d'examiner plus à fond la question, et peut-être de réformer votre manière de voir ?

R. — Il faut remarquer d'abord, car c'est de là que dépend la solution de la question, qu'il y a deux sortes de scapulaires. Les uns, par leur imposition même, font entrer qui les reçoit dans une confrérie ; les autres sont un acte de piété individuelle, si nous pouvons parler ainsi, ne créant aucun lien entre ceux qui les reçoivent, et ne produisant aucune agrégation à une famille religieuse quelconque.

Pour les premiers, inséparables d'une confrérie (tels que les scapulaires de N.-D. du Mont-Carmel, de N.-D. des Sept-Douleurs, de la T. S. Trinité, de S. Benoît), l'inscription est absolument nécessaire pour le gain des indulgences et l'obtention des faveurs qui leur sont attachées. Le Pape Grégoire XVI était entré dans la voie des concessions sur ce point. Le 30 avril 1838, il avait accordé aux prêtres ayant le pouvoir d'imposer le scapulaire de N.-D. du Mont-Carmel, l'autorisation de ne pas faire inscrire les noms des fidèles à qui ils imposaient ce scapulaire. Quand ce privilège fut connu (sans doute en vertu de la communication des privilèges, puisqu'il s'agissait de confréries dépendant d'Ordres religieux), on commença par se demander si l'autorisation papale ne s'appliquait pas aux autres confréries. La S. C. des Indulgences *(in una Cameracen.,* 18 août 1868) répondit expressément de façon négative. On demanda alors à la S. Congrégation d'étendre le privilège. La demande du Procureur général des Récollets, en 1887, fournit à la S. Cong. l'occasion de poser la question sous une forme plus générale : *Utrum Indultum... expediat extendere etiam ad alias confraternitates, in quibus Christifideles scapularia recipiunt ?* et à la question ainsi posée, elle répondit : « *Negative.* » (26 mars 1887). Cependant la S. Cong. prit cause de la demande pour supplier le Pape Léon XIII de révoquer même le privilège accordé par Grégoire XVI à la confrérie de N.-D. du Mont-Carmel. Le 27 avril 1887, le Pape approuva la réponse négative faite le 26 mars précédent, et consentit à la révocation demandée. Cela démontre bien l'étroite nécessité de l'inscription.

Pour la seconde catégorie de scapulaires (tels que le rouge de la Passion, le blanc du Sacré-Cœur, le rouge du Précieux-Sang, le blanc de N.-D. du Bon Conseil, le violet de S. Joseph, le blanc des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie), l'inscription n'est pas nécessaire, et elle n'a pas lieu.

Dans quelle catégorie faut-il placer le scapulaire bleu de l'Immaculée-Conception ?

Depuis le commencement du XVII^e^ siècle, où la Vén. Ursule Benincasa, fondatrice des religieuses théatines de Naples, après une vision se mit à confectionner et distribuer ces petits scapulaires ; depuis le jour où un bref du pape Clément X (30 janvier 1671) accorda aux Théatins le pouvoir de bénir et imposer le scapulaire, pour la raison que ces religieux desservaient l'ermitage de la Vén. Ursule et de ses compagnes, *jusqu'en 1894,* aucun doute n'est possible : le scapulaire bleu de l'Immaculée-Conception appartient à la seconde catégorie, et aucune inscription n'est requise pour le gain des indulgences que les Papes successifs, depuis Clément XI (bref du 12 mai 1710), ont accordées à cette pieuse pratique.

Le 27 avril 1887, la S. C. des Indulgences et Reliques *(ad V)* avait déclaré que ceux qui recevaient et portaient ce scapulaire, ainsi que le scapulaire rouge de la Passion, ne constituaient pas une confrérie.

Donc, depuis la naissance de ce scapulaire jusqu'en 1894, le fait est certain : *l'inscription n'est pas nécessaire.* Il ne sera pas inutile de remarquer que les Théatins, que le Pape Pie IX autorisa, le 19 sept. 1851, à concéder à des prêtres séculiers la faculté d'imposer ce scapulaire, demandaient qu'on leur envoyât les noms de ceux qui le recevaient. Mais un *Monitum,* inséré dans les livrets de pouvoirs, déclarait que ce n'était que pour connaître le nombre de ceux à qui le scapulaire était imposé, et suivre les progrès de cette dévotion à la T. S. Vierge dont l'Ordre se trouvait le propagateur.

Un fait nouveau se produisit en 1894. Cette année-là, le T. R. P. Ragonesi, Préposé général des Théatins, demanda au Cardinal-Vicaire d'ériger canoniquement, dans l'église de Rome desservie par l'Ordre, St-André *della Valle,* une « confrérie de l'Immaculée-Conception de la T. S. Vierge, Mère de Dieu » (Statuts, art. 1), dans le but « d'honorer le privilège de la Conception Immaculée et de la maternité divine de la Bienh. Vierge Marie » *(ibid.,* art. 2) ; « l'agrégation se fait par la bénédiction et l'imposition du scapulaire bleu, la tradition du petit chapelet dit de l'Immaculée-Conception, et l'inscription du nom sur le registre de la confrérie » *(ibid.,* art. 4).

Le 21 mai 1894, le Cardinal-Vicaire, acceptant la requête, déclarait canoniquement érigée cette confrérie. Le 4 juillet de la même année, un bref de Léon XIII accordait des indulgences à la nouvelle confrérie, et le 18 septembre suivant, le Pape élevait cette association au rang d'Archiconfrérie avec pouvoir de s'agréger les confréries similaires qui le demanderaient. (Voir tous ces documents dans *Le Can. Contemp.,* 1897, p. 463 et suiv.).

A partir de 1894, il existe donc à St-André *della Valle* une archiconfrérie de l'Immaculée-Conception. Pour en faire partie, on reçoit le scapulaire bleu de l'Immaculée-Conception, le chapelet dit de l'Immaculée-Conception, et on se fait inscrire sur le registre de la confrérie.

Il résulte de ce fait : 1° que le Préposé général des Théatins, accordant à des prêtres la faculté de bénir le scapulaire bleu et de l'imposer aux fidèles, et *par là* de les introduire dans l'archiconfrérie de St-André, ne peut dispenser ces prêtres de faire inscrire ces fidèles dans les registres de l'archicon-

frérie. Que ces prêtres se voient imposée expressément ou non par le Préposé général des Théatins cette obligation de l'inscription, *elle existe nécessairement.*

On ne peut donc que louer la formule de pouvoirs que vous citez dans votre deuxième argument, dans laquelle le Préposé général des Théatins rappelle aux prêtres subdélégués par lui, *l'obligation stricte* de l'inscription.

Il résulte de ce fait : 2° que si les prêtres imposant le scapulaire et recevant dans l'archiconfrérie, n'inscrivent pas les noms, il y a de par cette omission un vice rédhibitoire dans la réception. On ne peut, dans ce cas, gagner les indulgences que par une nouvelle réception avec l'inscription régulière, ou par une de ces *sanatio* que le Saint-Siège a coutume d'accorder, sur demande des Supérieurs généraux d'Ordres, pour toutes les confréries du même genre. Les prêtres étant d'autant plus exposés à l'oubli de l'inscription dans le cas, que la confrérie n'existait pas avant 1894, l'utilité de la demande du Préposé général et des pouvoirs de *sanatio* obtenus par lui, dont vous parlez dans votre troisième argument, paraît incontestable.

Voilà des points certains. *Mais résulte-t-il du fait nouveau de 1894, que le scapulaire bleu n'existe plus indépendamment de la confrérie,* et sans que son imposition introduise (ainsi que l'inscription) dans la confrérie ? D'après les documents que nous avons cités, *ccrtainement non.* Le scapulaire bleu, comme pratique de piété indulgenciée, existait d'après les actes des Papes des XVII^e^-XIX^e^ siècles dont nous avons parlé plus haut, et il aurait fallu, pour l'anéantir, que le Pape fasse acte spécial et caractérisé de son autorité. Cet acte, nul Pape ne l'a fait, et il n'y en a pas trace. Il est clair qu'une érection faite par un Cardinal-Vicaire n'a pas autorité pour détruire l'œuvre de Papes et faire disparaître des indulgences accordées par eux à perpétuité, et non pas seulement aux fidèles particuliers du diocèse de Rome, sur qui seuls le Cardinal-Vicaire a autorité, mais à tous les fidèles de l'univers catholique.

De plus, en accordant, par le bref du 4 juillet, des indulgences aux membres de la nouvelle confrérie, Léon XIII ne faisait aucune allusion aux indulgences déjà accordées *au port seul* du scapulaire, sans confrérie. Donc ces indulgences subsistent toujours. Donc il est logique de conclure, que ceux qui se sont fait inscrire à la confrérie gagnent non pas seulement les indulgences accordées à la confrérie spécialement, mais celles accordées antérieurement au port du scapulaire bleu.

Donc, comme le remarquait *(Can. Contemp.,* loc. cit., p. 469) Mgr Boudinhon, les prêtres qui, avant 1894, avaient reçu le pouvoir d'imposer le scapulaire bleu, pouvaient user de ces pouvoirs, mais ne pouvaient pas inscrire à la confrérie et y agréger les fidèles, sans un supplément de pouvoirs distincts. D'où il faut conclure que ces prêtres ont perpétué la pratique du scapulaire sans confrérie et sans inscription.

Enfin, autre question : *Cette pieuse pratique du scapulaire sans confrérie existe-t-elle encore actuellement ?* Nous sommes forcés de répondre : *oui.* Aucun acte du Saint-Siège, seul compétent dans le cas, ne l'a abolie, elle a donc continué d'exister et avec les indulgences qui y sont sécularement attachées.

Il y a bien votre premier argument, la communication du Préposé général des Théatins du 8 mai 1901 insérée dans votre Ordo de 1902. Ce prélat s'y exprime ainsi : « Désormais la réception du scapulaire bleu n'est plus séparée de l'entrée dans l'archiconfrérie de l'Immaculée-Conception. » Si ce Rév. prélat entend exprimer par ces mots une *vérité de droit,* il a tort, car le Pape seul avait autorité pour prendre cette décision qui importait une suppression d'une pratique générale de piété et d'indulgences pontificales, et nul Pape ne l'a fait, non seulement avant 1901, mais jusqu'ici, 1924. Si le Rév. prélat voulait exprimer seulement une *vérité de fait,* il *pouvait* avoir raison, si, depuis 1894, *personne* (ni le Préposé général des Théatins, *ni le Pape)* n'avait concédé la faculté d'imposer le scapulaire bleu *indépendamment* de l'entrée dans l'archiconfrérie. C'était la suppression de fait, par extinction de pouvoirs, qui aurait permis au Préposé général de s'exprimer comme il faisait.

Nous ignorons si le Préposé général des Théatins a accompli *de fait* cette suppression, *pour sa part,* en n'accordant plus ces pouvoirs *séparés.* Nous disons et soulignons : *pour sa part,* car il résulte de documents officiels que *le Pape a continué d'accorder ces pouvoirs séparés.*

Il nous suffira d'en donner, entre autres preuves, le bref du 29 juin 1923 sur lequel nous avons récemment donné quelques explications *(Ami* 1924, p. 754) qui accorde aux prêtres de l'association du Trépas de S. Joseph, la faculté de bénir et d'imposer le scapulaire de l'Immaculée-Conception en même temps que d'autres scapulaires. Du moment que pour trois de ces scapulaires (Trinité, Mont-Carmel, Sept-Douleurs), le Pape requiert l'inscription, et qu'il n'en dit mot pour le scapulaire de l'Immaculée-Conception, c'est qu'il accorde la faculté d'imposer le scapulaire sans agrégation à l'archiconfrérie : dans le cas contraire, il ne dispenserait pas de l'inscription, et cette dispense ne peut pas être censée donnée par prétérition simple, sans qu'il en soit fait mention expresse. C'est en effet, — nous l'avons montré par tout ce qui s'est passé pour le bref de Grégoire XVI, — chose trop grave, et la mention expresse faite de la nécessité de l'inscription pour trois scapulaires à confrérie, montre bien que le Pape entend le scapulaire bleu sans confrérie.

De même les Lettres Apostoliques plus récentes du 25 mai 1924, qui accordent à des zélateurs de l'œuvre de la Propagation de la Foi certains privilèges, leur concèdent le droit de bénir et d'imposer les scapulaires de l'Immaculée-Conception et de la Passion, sans aucune mention d'inscription. La

bénédiction et imposition des trois scapulaires de la T. S. Trinité, de N.-D. du Mont-Carmel, de N.-D. des Sept-Douleurs, sont accordées aussi, mais l'obligation de l'inscription pour les trois est formellement rappelée. (Voyez l'*Ami* du 7 août 1924, p. 500). Remarquez l'union des deux scapulaires de l'Immaculée-Conception et de la Passion, et reportez-vous au décret de la S. C. des Indulgences du 27 avril 1887, ad V, que nous citons plus haut.

Il nous faut donc conclure que le scapulaire bleu, *de fait Papal,* existe encore et se perpétue, sans agrégation à quelque confrérie que ce soit. Du reste, cette existence séparée ne doit pas nous étonner, car elle n'est pas un fait unique. Il en est de même pour le scapulaire rouge du Précieux Sang, qui n'ouvre pas nécessairement les portes de la confrérie du même nom ; le scapulaire de N.-D. du Bon Conseil existe également indépendamment de la confrérie de N.-D. du Bon Conseil ; les fidèles qui reçoivent ces scapulaires ne font point obligatoirement partie des confréries, et ils ne sont pas obligés d'y entrer s'ils ne le jugent pas à propos.

Donc, pratiquement, chaque prêtre doit bien considérer les facultés qu'il a reçues.

1° S'il a la faculté de bénir et imposer le scapulaire bleu de l'Immaculée-Conception (Trépas de S. Joseph, Propagation de la Foi, et sans doute *etc.) sans plus,* il ne peut que bénir et imposer ces scapulaires. Les fidèles qui les reçoivent gagnent les indulgences attachées au port du scapulaire, mais ne sont pas agrégés à l'archiconfrérie des Théatins. Aucune inscription n'est nécessaire. Le prêtre n'a pas le pouvoir d'agréger à la confrérie.

2° Les prêtres qui ont reçu les pouvoirs du Préposé général des Théatins doivent examiner soigneusement le texte de ces pouvoirs.

Ils peuvent avoir reçu (et il en était ainsi avant 1894) le simple pouvoir dont il vient d'être question ; et dans ce cas, ils ne peuvent pas agréger à la confrérie, et l'inscription n'est pas obligatoire.

Ils peuvent avoir reçu *le double pouvoir* ET d'imposer le scapulaire, auquel cas l'inscription n'est pas obligatoire, ET d'agréger dans la confrérie avec l'obligation *certaine* de l'inscription. Ils peuvent alors user de l'un ou l'autre de leurs pouvoirs, et *l'inscription est nécessaire ou ne l'est pas, suivant l'acte qu'ils font.*

Ils peuvent enfin avoir reçu *le seul pouvoir* d'agréger à la confrérie par l'imposition du scapulaire. Dans ce cas, ils ne peuvent pas imposer le scapulaire sans agréger à la confrérie, et *l'inscription est nécessaire.* Il est bien probable, vu la communication du Préposé général des Théatins que vous citez, que ce sont là les seuls pouvoirs accordés par ce prélat, depuis 1894 ou du moins depuis 1901.

Voilà, croyons-nous, des précisions qui vous satisferont. Mais vous voyez par là que la réponse de l'*Ami,* 1923, à la question *telle qu'elle avait été posée,* n'est pas à réformer, mais doit être maintenue : *s'il s'agit du simple scapulaire bleu,* sans confrérie, *l'inscription n'est pas nécessaire.* Vous avez cependant bien fait de généraliser la question.

Q. — Voudriez-vous répondre aux deux questions suivantes sur la validité des ordinations ?

1° Après son ordination, un sous-diacre quitte le Séminaire pour aller instituteur dans une paroisse où il n'y a pas d'offices avec diacre et sous-diacre. Toutefois, avant le sous-diaconat, il a souvent exercé les fonctions de sous-diacre. L'ordination au diaconat, qui a suivi, est-elle valide ?

2° Après l'ordination, ce diacre est reparti pour la paroisse et l'école. Jamais il n'a exercé les fonctions de diacre autrement que pour l'exposition et la bénédiction du St-Sacrement. L'ordination au sacerdoce a-t-elle été valide ?

R. — Les difficultés que vous voyez dans le cas paraissent provenir de deux causes : l'absence de séjour dans le Séminaire, et le défaut d'exercice des ordres reçus.

I. Pour ce qui est de l'absence de séjour dans un Séminaire, jamais qui que ce soit n'a vu là une condition de validité. Vous savez que les Séminaires ne datent, en France, que du XVIIe siècle et de M. Olier après des tentatives et des désirs de S. Vincent de Paul, et de plus tard encore, au moins comme institution générale, dans les autres pays. Jusqu'en ces derniers temps, même dans les diocèses où existaient, conformément aux prescriptions du concile de Trente (sess. XXIII, *de Ref.,* cap. XVIII), des séminaires, il y avait des clercs qui n'y habitaient pas, et qui cependant participaient aux ordinations. Même à Rome, cet état, au moins pour les clercs étrangers, a subsisté jusqu'à Pie X (Lett. *La ristorazione,* 5 mai 1904).

La législation particulière des diocèses était très variée à ce sujet. Nous avons peine à nous en rendre compte, car ce sont là des habitudes bien différentes de celles qui sont depuis longtemps devenues générales en France, grâce à la Compagnie de St-Sulpice.

Parfois on exigeait quelque temps de séminaire avant la tonsure. Ailleurs ce n'était exigé que pour les ordres mineurs. Plus souvent ce n'était prescrit que pour les ordres sacrés.

Et même cette législation n'était pas rigoureusement observée. Même à Rome, au témoignage non suspect du Card. Gasparri écrivant en 1893 *(De S. Ordin.,* II, n. 659), le décret de Benoît XIII au concile romain de 1725, prescrivant *six mois* de séjour dans les séminaires pour les ordres sacrés, n'était pas observé. On sait que des religieux français qui avaient accepté la direction de Séminaires en certaines régions hors de France ont dû y renoncer, personne, pas même l'Ordinaire, ne pouvant s'accoutumer aux nécessités rigoureuses de la vie claustrale des séminaires.

Actuellement cette vie est imposée strictement durant les études théologiques au moins (c. 972 §1).

Encore est-il prévu une exception, pour cause grave il est vrai, et dont l'Ordinaire, *onerata ejus conscientia,* est seul juge.

Laissez donc à l'Ordinaire la responsabilité de l'état de fait dont vous parlez. Il devait avoir de graves raisons puisqu'il en a ordonné ainsi.

D'ailleurs, consultez les canons 984, 985, 987. Vous verrez que le défaut de séjour dans le séminaire n'est pas énuméré parmi les irrégularités ni les simples empêchements. Lisez le canon 974 § 1 qui énumère directement les conditions requises pour la licéité de l'ordination : vous n'y trouverez aucune mention du séjour dans le séminaire. La prescription du can. 972 § 1 est donc une simple prescription disciplinaire.

II. En ce qui regarde l'exercice des ordres reçus. Lisez les canons que nous venons de citer : vous n'y constaterez aucune allusion, même pour la licéité de l'ordination, à l'obligation d'exercer les ordres reçus avant de passer aux ordres supérieurs.

Sans doute il convient que chaque clerc exerce les fonctions de son ordre. C'est bien là, et incontestablement, l'esprit de l'Eglise, depuis le concile de Chalcédoine (451), voulant (c. 6, 10, 20) que le clerc fût inscrit à une église et y exerçât ses fonctions. Le concile de Trente faisait de la façon dont les clercs avaient accompli le ministère à eux confié une des conditions de leur promotion aux ordres supérieurs (sess. XXIII, cap. XIV, etc.). Benoît XIV recommandait aux évêques d'inscrire à une église tous leurs clercs et de leur ordonner d'y faire les fonctions de leur ordre et d'y participer activement aux fonctions sacrées. Ceux-là seuls, disait cet éminent canoniste, devraient être promus aux ordres supérieurs qui pourraient montrer un témoignage de ce service parfaitement accompli. *(De Syn. diœces.*, lib. XI, cap. II, n. 13).

Il est donc très bien que les clercs exercent les ordres reçus. Mais aucune loi ne rend l'exercice de chaque ordre obligatoire. Même sans cet exercice, l'ordination à l'ordre supérieur est licite. A plus forte raison ne peut-on pas suspecter, à ce propos, la validité.

Les ordinations reçues dans les circonstances que vous précisez ont donc été parfaitement valides et licites.

Q. — Comment interpréter le texte assez singulier et déconcertant de S. Bernard (8e leçon de l'office de l'Octave de l'Assomption) : « Intret ergo domum Salvator quam *pœnitens Lazarus* ornat... Spiritus siluit non incongrue pœnitentiam quæ utique malum comitatur » ? Sur quelles données se fondait S. Bernard pour voir en Lazare un pécheur repenti ? Quoi de certain ou de probable à ce sujet ? L'Evangile parle bien de Marie la pécheresse, mais de Lazare seulement comme ami personnel — *amicus noster dormit* — de Jésus.

R. — 1° Il suffit de lire le contexte dans S. Bernard, pour comprendre que ce grand Docteur parle ici non point de la vie — innocente ou pécheresse — du Lazare historique, mais du symbole du péché et de la pénitence qu'offrent la mort et la résurrection de Lazare. Voici en effet les lignes qui précèdent immédiatement dans le saint Docteur *(Sermo II de Assumptione,* n° 7) : « Ei (Lazaro) fraternitatis jure cum sororibus est domus ista (Bethaniæ scilicet) communis. Dico autem Lazarum, quem quatriduanum jam jamque fœtentem a mortuis excitat vox virtutis, *ut videatur satis congrue formam gerere pœnitentis.* Intret ergo domum Salvator, » etc.

Ce symbolisme de la mort et de la résurrection de Lazare est du reste extrêmement fréquent, l'on peut dire classique, dans les sermons des Pères, notamment de S. Augustin ; une partie importante de la Tradition pénitentiaire s'est enveloppée dans cette comparaison.

2° Quant à la personne historique de Lazare le ressuscité, aucune indication sur son innocence ou sa pénitence ne nous est donnée ni par l'Evangile, ni par l'histoire. (Cf. Tillemont, *Mém. pour servir à l'histoire ecclésiastique,* 1701, t. II, p. 34, et *Dict. de la Bible,* t. IV, col. 139-141).

Q. — Le prêtre suppléant du can. 465 § 5 a droit d'assister aux mariages même avant l'approbation de l'Ordinaire. (Comm. du Code, 14 juillet 1922).

Mais *quid* si le curé a oublié d'avertir l'Ordinaire *quamprimum* ? Il me semble qu'il n'y a pas là une question irritante, vu d'abord l'imprécision du temps et l'impossibilité où se trouvera le remplaçant, dans la plupart des cas, de savoir s'il y a eu ou non négligence sous ce rapport de la part du curé.

Un mariage ayant été célébré dans ces conditions, je crois à sa validité. Mais l'avis de l'*Ami* serait le bienvenu.

R. — En cas d'absence, le vicaire remplaçant qui se substitue au curé doit être approuvé par l'Ordinaire. On comprend qu'en règle générale, le droit exige que le remplaçant soit approuvé par l'Ordinaire avant le départ du curé, par conséquent avant l'entrée en fonctions de ce remplaçant même (c. 465 § 4). Ce vicaire aura en effet toutes les fonctions curiales à remplir, il doit avoir les qualités que le droit réclame du curé (c. 453), et c'est l'Ordinaire, qui nomme les curés, qui doit juger de la présence de ces qualités dans le cas.

Lorsque l'absence est soudainement nécessitée par une cause grave, il est clair que le curé n'a pas le temps pour avertir l'Ordinaire et avoir son approbation à l'avance. Cette opération peut dans certains cas exiger plusieurs jours. Le droit ne demande alors au curé qu'une chose avant le départ nécessité : assurer à ses paroissiens un prêtre qui accomplira les fonctions de curé en son lieu et place. C'est la seule des prescriptions précédentes que le droit maintienne, et s'il la maintient, c'est que le salut des âmes est la loi suprême et doit passer avant même les nécessités d'un départ.

Cependant, pour rentrer le plus possible dans la légalité courante, dans ce dernier cas le Code fait un devoir au curé ainsi remplacé, d'avertir l'Ordinaire et de lui soumettre le nom du remplaçant, *quamprimum per litteras.* Il est difficile de spécifier la durée du temps que ce *quamprimum* signifie, et on ne peut pas donner une règle générale à ce sujet ; le *quamprimum* dépendra absolument des circonstances dans lesquelles se trouve le curé, des conditions de son voyage plus ou moins

précipité et aisé, etc. Mais il sera facile à un curé diligent et qui voudra être en règle avec la loi ecclésiastique, de crayonner à la hâte, avant le départ, en route, entre deux trains..., un mot pour accomplir son devoir.

Voilà le droit et son esprit. Comme c'est le salut des âmes qui est ici en jeu, il semble bien évident que le remplaçant, le *vicarius substitutus,* doit avoir la juridiction nécessaire pour remplacer le curé dès qu'il le remplace effectivement. C'est pourquoi la Commission d'interprétation a déclaré, comme vous le rappelez, que ce vicaire avait le droit d'assister validement aux mariages avant l'approbation de l'Ordinaire.

Que le curé avertisse ou non ensuite l'Ordinaire, le vicaire remplaçant en sera toujours à ce stade de remplaçant effectif et nécessaire choisi par le curé dans un cas urgent avant l'approbation de l'Ordinaire. Et tout mariage sera valide.

Il n'est pas possible que la négligence du curé puisse produire un effet contraire, qui serait ruineux pour le bien des âmes, que la disposition légale a précisément pour but d'assurer.

Q. — Le samedi avant le 1er dimanche de Carême est-il jour de jeûne et d'abstinence ? Nous avons été divisés à ce sujet dans une réunion de prêtres. Deux avis ont été soutenus.

Le premier, qui a rallié la majorité, affirmait que ce samedi est jour d'abstinence, à moins que l'abstinence soit rapportée au jeudi précédent, qui cette semaine est un jour gras.

Le deuxième, tenant compte du mercredi des Cendres qui est un jour maigre, trouvait dans les deux jours du mercredi et du vendredi la mesure ordinaire de l'abstinence imposée durant les semaines de Carême, et concluait que ce samedi n'était pas un jour maigre. Il s'appuyait aussi sur la pratique de certains diocèses de France, qui font gras ce samedi, pratique constatée par un prêtre présent à la réunion. Enfin, disait-on, on enseignait autrefois que le Carême commençait le premier dimanche et non le mercredi des Cendres.

Que pense l'*Ami* de la question ?

R. — Actuellement le Carême, avec ses obligations, commence le mercredi des Cendres, et se termine le Samedi-Saint, au premier coup de midi. On lit au Martyrologe, pour le mercredi des Cendres : *Dies Cinerum, et initium jejunii sacratissimæ Quadragesimæ.* La formule serait au moins bizarre, si le commencement du jeûne et de l'abstinence propres au Carême était renvoyé à quatre ou cinq jours plus tard. Si l'office spécial *tempore Quadragesimæ,* dans le Bréviaire, ne commence qu'aux vêpres du samedi, si les vêpres ne peuvent pas être dites avant midi les trois premiers jours, c'est là un reste de la discipline antérieure où, le jeûne n'étant pas interrompu le dimanche, il n'était pas besoin de la demi-semaine des Cendres pour parfaire le nombre de quarante jours de jeûne. La coutume de ne pas jeûner le dimanche s'étant introduite, la sainte Quarantaine commença au mercredi des Cendres, tandis que l'office spécial restait attaché au 1er dimanche.

Il faut donc faire abstinence le samedi avant le 1er dimanche de Carême.

La deuxième opinion que vous citez n'est pas soutenable. Même si l'on pouvait soutenir que *la substance* de la loi du can. 1252 § 2 requiert seulement deux jours d'abstinence, et que la fixation des deux jours aux vendredis et samedis n'est que *le mode* de l'observation de la loi *(ce qui est faux),* il resterait que *le mode* lui-même est obligatoirement fixé par le législateur, et que nul, sauf indult, ne saurait s'en écarter sans désobéissance à la loi. D'ailleurs, le mercredi des Cendres étant atteint d'une abstinence propre, ne saurait entrer dans le compte des deux jours de la semaine.

La diversité observée dans la pratique de la règle vient de la différence des indults obtenus par les Ordinaires. Dans certains diocèses, l'indult permet seulement de remplacer l'abstinence du samedi par celle d'un autre jour, et dans ce cas l'abstinence est obligatoire le samedi avant le 1er dimanche ou un autre jour au choix, c'est-à-dire le jeudi, puisque le mercredi des Cendres est obligatoirement jour d'abstinence.

Dans d'autres diocèses, l'indult fixe lui-même les jours d'abstinence aux mercredis et vendredis sans choix possible. Dans ces diocèses, le samedi après les Cendres n'est pas un jour d'abstinence. Comme le mercredi des Cendres est partout jour d'abstinence, il semble que, dans ces diocèses, on gagne un jour. Il n'en est rien au total, puisque, dans ces mêmes diocèses, le Mercredi-Saint est jour d'abstinence, tandis que dans les premiers diocèses, durant la Semaine Sainte, il n'y a que le Vendredi-Saint qui soit jour d'abstinence étant donné que le Samedi-Saint, où l'abstinence disparaît dès midi, ne se remplace pratiquement pas.

Le samedi, après les Cendres est donc bien, d'après la loi générale, jour d'abstinence.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Nous avons reçu de M. l'abbé Grimal, aumônier à St-Affrique, la lettre suivante :

Saint-Affrique, 15 novembre 1924.

Monsieur le Directeur de l'*Ami du Clergé,*

J'ai le droit et le devoir de vous adresser, pour être insérées dans votre estimable revue, quelques observations et rectifications au sujet d'un article bibliographique sur mon dernier ouvrage : *L'Homme,* article paru dans votre nº du 30 octobre. Mes réponses seront objectives. Je respecte absolument la personne du censeur. Mais tout en ayant, je le suppose, des intentions très pures, il a pu se tromper. J'estime, après un mûr examen, qu'il y a dans ses critiques : des inexactitudes, des insinuations funestes mal fondées, des faussetés, et même des injustices graves. Tout cela demande une réfutation dans l'intérêt de la vérité. Je suivrai l'ordre même des critiques.

Première critique. « En ce qui concerne l'accord de la Bible et de la science, M. Grimal propose après M. Guibert et Mgr d'Hulst une théorie *écartant tout débat*... L'idée fondamentale de cette explication est,

dans la pensée de l'auteur, très certainement orthodoxe,... mais les formules dont, après Mgr d'Hulst, se sert M. Grimal, paraissent inacceptables. »

Réponse. — Les formules qui paraissent inacceptables, s'il y en a de telles, ne sont pas imputables à M. Grimal. Il expose simplement un système, sans l'affirmer. Son attitude de simple rapporteur est peut-être un peu trop implicite, quoique très réelle, dans le chapitre v. Mais elle est très explicitement formulée au chapitre xvi, où la même théorie (de M. Guibert) se présente au sujet de l'antiquité de l'homme et de la chronologie biblique. « *Sans prétendre juger cette autre explication,* dit M. Grimal, *nous devons l'exposer,* parce qu'elle est soutenue par des apologistes éminents, et que l'Eglise ne l'a pas censurée » (p. 140).

Deuxième critique. « Au point de vue de la précision théologique nous ferons observer certaines équivoques dans la question de l'union de l'âme et du corps » (p. 81 et suiv.).

« Parmi les documents conciliaires et pontificaux apportés (p. 84-85) pour démontrer l'union substantielle de l'âme et du corps, l'auteur cite la lettre de Pie IX à l'évêque de Breslau sur les erreurs de Gunther. Le passage cité ne vise pas expressément l'information du corps par l'âme, vérité de foi, mais l'identité de l'âme et du principe vital, qu'on ne peut nier, dit expressément le Pape, sans *erreur* dans la foi. »

Réponse. — Le critique, après avoir parlé de certaines équivoques, au pluriel, n'en signale qu'une. La vérité est qu'il n'y en a aucune.

Le critique, se référant à la p. 85, paraît dire que c'est à tort que l'auteur, pour démontrer l'union substantielle de l'âme et du corps, cite une lettre de Pie IX à l'évêque de Breslau contre les erreurs de Gunther, attendu que cette lettre concerne l'identité de l'âme raisonnable avec le principe vital, et non l'information du corps par l'âme. — En réalité, dans la page indiquée, l'auteur cite dans leur ordre chronologique, et immédiatement à la suite, deux documents contre les erreurs de Gunther et de Baltzer. Le premier (de 1857), adressé au cardinal Geissel, archevêque de Cologne, a pour objet l'information immédiate du corps par l'âme raisonnable ; le second (de 1860), adressé à l'évêque de Breslau, se rapporte à l'identité de l'âme raisonnable et du principe vital. Mais *ces deux choses sont connexes.* Gunther professait là-dessus deux erreurs : la première était la distinction réelle entre l'âme raisonnable et le principe vital, c'est-à-dire l'existence de deux âmes dans l'homme : l'âme raisonnable et l'âme végétative et sensitive ; la seconde erreur dérivait de la première : c'est que la forme immédiate du corps était l'âme végétative et sensitive et non l'âme raisonnable. Les deux documents cités concourent contre le système erroné de Gunther. M. Grimal n'a aucunement confondu deux erreurs connexes. Pour s'en convaincre, il suffit de relire la position de la question au commencement du chapitre (p. 77) : « Au sujet de ces rapports (de l'âme et du corps) deux questions se posent : Quel est en nous le principe de la vie végétative et sensitive ? Et quel est le mode d'union de l'âme et du corps ? Si l'on arrive à prouver que, dans l'homme, la vie sensitive et la vie végétative ont le même principe que la vie intellective, on pourra se demander quel est le rapport de l'âme ainsi unifiée avec le corps. La seconde question dépend de la première. »

Troisième critique. Il s'agit de la nature du péché originel. Pour abréger, nous ne discuterons pas les quelques petites critiques du censeur sur cette question, attendu qu'elles ne concernent point l'orthodoxie. Le censeur reconnaît que la doctrine de M. Grimal sur ce sujet est *pleinement catholique.* Cela nous suffit : évitons les discussions inutiles.

Pour la même raison, nous ne répondrons pas en détail à la protestation du critique, « au nom de l'histoire de la théologie, contre l'attribution d'une telle doctrine à S. Anselme, à Alexandre de Halès, à Albert le Grand et à S. Thomas. » Une discussion historique là-dessus serait trop longue. Nous pensons que cette attribution n'est pas injuste, tout en reconnaissant qu'il y a des différences accidentelles entre la théorie moderne et celle de ces anciens scolastiques. S. Anselme, se séparant là-dessus de S. Augustin, dit, dans son traité *De conceptu virgineo et peccato originali,* que le péché originel est *absentia debitæ justitiæ ;* ce que S. Thomas, citant S. Anselme (Iª IIæ, q. lxxxii, a. 1), rend justement par *privatio justitiæ originalis.* La théorie moderne, suivie par M. Grimal, est en germe dans cette formule. Il est vrai que le Docteur angélique reste encore attaché à certaines formules augustiniennes bien délaissées aujourd'hui. Mais le P. Monsabré, dans sa 28e conférence, explique S. Thomas dans le sens de la théorie moderne.

Quatrième critique. Il y a ici une critique assez grave ; nous devons d'abord la citer textuellement, pour ne pas paraître vouloir l'affaiblir. « Mais M. Grimal oublie un peu facilement, à cet endroit du moins, que l'état de nature pure eût apporté à ces facultés des secours dus d'ordre naturel et destinés à donner à l'homme la possibilité *morale* d'accomplir son devoir, tout son devoir. L'état de nature déchue comporte des secours plus excellents, d'ordre surnaturel, mais purement gratuits et que Dieu n'accorde pas nécessairement, *hic et nunc,* à l'homme qui peut en avoir besoin. La grâce suffisante, en effet, n'est pas pour tous *proxime sufficiens* immédiatement. Il y a donc dans l'affirmation de M. Grimal une tendance non déguisée à un humanisme exagéré. On la retrouve dans la question du « bonheur naturel » accordé aux enfants morts sans baptême. Cette solution supposerait que les enfants morts sans baptême atteignent *leur fin naturelle.* M. Grimal le déclare même expressément en affirmant que l'âme, par le péché originel, est détournée de Dieu dans l'ordre surnaturel, mais non dans l'ordre naturel (p. 169). Affirmation extrêmement sujette à contestation, pour ne pas dire plus. »

Réponse. — Dans les pages 168-169 auxquelles se rapporte cette critique, il s'agit de l'état de nature tombée non réparée. D'après une opinion cet état est identique de tout point à l'état de nature pure, sans diminution intrinsèque des facultés, et sans diminution extrinsèque qui proviendrait soit d'obstacles plus grands du côté du démon, etc., soit de secours moindres du côté de Dieu. D'autres opinions admettent, les unes une simple diminution extrinsèque, et d'autres une diminution intrinsèque plus ou moins grande. C'est la première opinion qui a les préférences de M. Grimal. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que l'état de nature déchue se différencie de l'état de nature pure en ce qu'il est un état de péché habituel, de souillure, d'aversion de Dieu dans l'ordre surnaturel, etc., comme on l'a dit page 166.

Ceci posé, l'auteur n'oublie pas que des secours de l'ordre naturel seraient donnés à l'homme dans l'état de nature pure pour qu'il pût faire son devoir. Et il pense que des secours pareils seraient donnés aussi dans l'état de nature déchue non réparée ; et il le dit dans un texte que le critique reproduit en note.

Le critique ajoute que dans l'état *de nature déchue* (il veut dire évidemment nature déchue réparée), Dieu donne des secours d'*ordre surnaturel* gratuits, qui néanmoins ne sont pas toujours grâce *proxime sufficiens.* Cela est très vrai ; et M. Grimal le dit ailleurs avec tous les développemenis convenables. Et l'homme dans l'état actuel est obligé de correspondre à ces secours surnaturels ; et, s'il y résiste jusqu'à la fin, il va à l'éternité malheureuse. Tout cela est dit dans d'autres passages du volume, — mais ce n'est pas ici le lieu d'en parler.

Pour qui lit attentivement la critique, le blâme du censeur tombe essentiellement sur cette assertion de M. Grimal : que l'âme par le péché originel (dans la descendance d'Adam) est *détournée de Dieu* dans l'ordre surnaturel, *mais non dans l'ordre naturel.* C'est de là

que vient le reproche concernant le *bonheur naturel* des enfants morts sans baptême qui atteindraient leur *fin naturelle,* et le reproche d'*humanisme exagéré.*

A ces graves reproches, sans entrer dans de longues discussions, nous répondrons simplement que le langage de M. Grimal est conforme pleinement à celui de théologiens éminents dont l'orthodoxie est reconnue irréprochable. Voici comment s'exprime le P. Palmieri, S. J., théologien de haute valeur, qui enseigna ces matières difficiles à Rome, au Collège Romain (Université Grégorienne), établissement qui offre les plus grandes garanties d'orthodoxie :

« Itaque Adamus peccans amisit quidem nobis bona illa, quæ ipsi ut capiti naturæ collata fuerant propaganda in posteros, quæ sunt gratuita : at bona naturalia non amisit. Hinc *capacitas Dei ut finis naturalis non est amissa propter ejus peccatum a posteris.* Ipse quidem actu peccans, quando quidem et contra legem naturalem peccavit, aversus est quoque a fine naturali ; at peccatum ejus non imputatur nobis, nisi quatenus caput nostrum in ordine morali propagandorum donorum supernaturalium constitutus erat ; ideoque *aversio a fine naturali fuit ejus propria, nec transit ad posteros.* » (Palmieri, *De Deo creante et elevante,* th. LXXVIII, n. 5).

On remarquera que les formules soulignées, savoir, que la relation, l'aptitude à Dieu comme fin naturelle n'a pas été perdue pour la postérité d'Adam, et que l'aversion de la fin naturelle fut propre à Adam, mais ne passe pas à ses descendants, sont identiques à celles que le critique blâme le plus en M. Grimal. Qu'il s'attaque donc à Palmieri et autres théologiens très estimés : peut-être alors visera-t-il un peu trop haut. Hurter, S. J., dont on connaît la grande valeur théologique et l'érudition vaste et sûre, cite honorablement *(Comp. theol. dogm.*, ed. 3ª, t. II, p. 289) le texte susdit de Palmieri et le signale comme un corollaire de grande importance de la doctrine de Suarez. M. Labauche *(Leçons de théol. dogm., L'Homme* (p. 113-114), cite aussi le passage indiqué de Palmieri. Il y voit un excellent résumé d'une doctrine théologique déjà ancienne, et qui a été remise en honneur par presque tous les théologiens catholiques récents. Il serait facile de multiplier les témoignages, facile aussi de montrer que de nombreux théologiens, qui n'admettent pas ces formules, reconnaissent avec d'autres paroles la doctrine qu'elles expriment. Ce serait trop long. En tout cas, la doctrine du P. Palmieri et de M. Grimal sur le point qui nous occupe est certainement orthodoxe : cela suffit.

CINQUIÈME CRITIQUE. Il y a là aussi une critique grave. La voici textuellement. Le censeur cite d'abord, d'une manière d'ailleurs incomplète, le texte de l'auteur : « Les semipélagiens, écrit [M. Grimal, p. 197,] fondaient leur théorie sur une raison spécieuse. Si le commencement de l'œuvre du salut vient de la grâce, disaient-ils, comme d'ailleurs Dieu ne donne pas sa grâce à tous, il s'ensuit que Dieu ne veut pas le salut de tous, et qu'il en prédestine quelques-uns à la damnation... Il ne s'ensuivait pas, réplique M. Grimal (p. 198), que les non prédestinés à la gloire fussent prédestinés à la damnation. S'ils se damnaient, en ce sens qu'ils méritassent des supplices éternels, ce ne pouvait être que par leurs péchés ; *autrement ils eussent atteint une fin naturelle, comme les enfants morts sans baptême.* »

C'est sur cette dernière phrase que tombe la critique très dure du censeur, qui est ainsi formulée : « Comme si, dans l'ordre actuel, un adulte pouvait éviter les péchés actuels tout en demeurant sujet à la tache originelle, et surtout atteindre une fin naturelle ! La fin naturelle, très contestable quand il s'agit des enfants et de ceux qui peuvent leur être assimilés, devient ici une extravagance théologique. »

Réponse. — M. Grimal n'a jamais dit ni pensé ce qu'on lui reproche ici. Il ne l'énonce *qu'hypothétiquement,* et *selon une hypothèse dont il regarde la réalisation comme impossible,* ainsi qu'il résulte d'autres passages de son livre qui complètent ce qui est dit ici trop brièvement.

Un adulte *dans l'ordre actuel,* dit le censeur, ne peut éviter les péchés actuels tout en demeurant sujet à la tache originelle. C'est vrai. M. Grimal le pense, et n'a jamais dit le contraire. L'obtention d'une fin naturelle pour un tel adulte, dit encore le censeur, est une *extravagance théologique.* « Soit, répond M. Grimal ; mais je n'ai jamais soutenu une pareille extravagance. »

Pour justifier cette réponse bien nette, bien décisive et certainement absolument vraie, il est nécessaire de rappeler quelques questions théologiques et la position qu'y prend l'auteur.

Il faut d'abord rétablir dans son contexte le passage incriminé. Après avoir formulé complètement l'objection semipélagienne (p. 197) dont le critique ne donne que la majeure, et l'avoir bien réfutée, M. Grimal revient à S. Augustin : « Il faut avouer d'ailleurs, dit-il, que S. Augustin n'avait pas su éviter toute exagération, et que sa doctrine sur la prédestination était discutable. C'était celle que les thomistes ont reprise depuis : la prédestination avant la prévision des mérites. »

C'est immédiatement après ces lignes que vient le passage incriminé qui commence par ces mots : « Il ne s'ensuivait pas d'ailleurs que les non prédestinés... » Pour comprendre ce passage incriminé, il faut tenir compte de l'alinéa qui le précède, et donc l'expliquer en fonction du système thomiste de la prédestination ANTE *prævisa merita.*

Dans ce système, les élus sont bien prédestinés au ciel *ante prævisa merita ;* mais les non élus adultes ne sont destinés aux supplices éternels que POST *prævisa demerita.* Et en cela ce système orthodoxe se distingue de l'hérésie des prédestinatiens : Gotescalc, Luther, Calvin, etc., qui admettaient, avant toute prévision de mérites ou de démérites, deux prédestinations : l'une au ciel pour les élus, et l'autre aux supplices éternels pour les non élus.

Il est d'ailleurs impossible (et c'est là un point faible du thomisme) que les adultes non prédestinés *ante prævisa merita* ne commettent pas des péchés mortels et n'aillent pas au feu éternel. Mais enfin ils n'y vont que par suite de leurs péchés librement commis, péchés que Dieu n'a pas voulus positivement (contrairement à ce qu'enseignent les hérétiques prédestinatiens), mais qu'il a permis, et qui par cette permission sont devenus inévitables. Dès lors, reprenons, ayant en vue le système thomiste, les phrases critiquées.

Il s'agit des adultes, au sens plein de la responsabilité morale, qui n'auraient pas été inscrits dans le catalogue des élus arrêté *ante prævisa merita.* « S'ils se damnaient en ce sens qu'ils méritassent des supplices éternels, dit l'auteur, ce ne pouvait être que par leurs péchés. » Cela assurément est incontestable, c'est la doctrine catholique contre l'hérésie prédestinatienne.

Voyons la suite. *Autrement :* cet *autrement* signifie évidemment : *si* (par une hypothèse dont on n'assure aucunement la possibilité), *si* ils n'avaient pas commis des péchés, *ils eussent atteint leur fin naturelle, comme les enfants morts sans baptême.* Laissons, si l'on veut, le mot « fin naturelle, » pour ne pas compliquer le débat, et mettons : un état semblable à celui des enfants morts sans baptême.

Sous cette forme hypothétique, qui est évidemment le sens de l'auteur, l'assertion est incontestable. Ces adultes n'auraient pas pu aller au ciel, n'ayant pas été inscrits sur le catalogue des élus dressé *ante prævisa merita.* Ils n'auraient pas été condamnés aux supplices éternels, n'ayant pas commis de péchés. Donc ils eussent atteint une fin naturelle, ou du moins l'état des enfants morts sans baptême. Mais *cette hypothèse est irréalisable ;* et c'est là précisément, pensons-nous, un point vulnérable du thomisme. Les adultes qui ne sont pas, avant prévision des mérites, et donc *sans que cela dépende d'eux,* inscrits sur le catalogue des élus,

vont infailliblement, inévitablement au feu éternel. Ils y vont par des actes libres coupables, mais pour eux, ces péchés, au moins dans leur ensemble, *sont inévitables*. Et M. Grimal peut affirmer que cette position du thomisme est une des raisons qui l'ont incliné vers le molinisme. S'il pensait, comme le critique le suppose bien à tort, s'il pensait, dis-je, que les adultes non prédestinés *ante prævisa merita* peuvent atteindre une fin naturelle, le système thomiste sur ce point ne lui paraîtrait pas inacceptable.

Sixième critique. Voilà encore une critique grave. Citons-la d'abord textuellement : « Une méprise théologique plus accusée encore se rencontre à la page suivante (199), au sujet de la nécessité de la grâce pour la foi initiale. M. Grimal envisage la possibilité d'une foi naturelle... Quoi qu'il en soit de la possibilité d'une foi naturelle, la foi initiale dont il s'agit dans les décisions anti-semipélagiennes est une foi *salutaire*, qui justifie, qui nous fait adhérer à Dieu *sicut oportet, sicut expedit*, partant une foi essentiellement surnaturelle. Ce n'est donc pas, comme l'affirme M. Grimal, parce que *la foi est une chose très difficile*, c'est parce que la foi salutaire, c'est-à-dire surnaturelle, est physiquement impossible à l'homme sans la grâce, que cette grâce est absolument requise pour l'acte de foi initial. »

Réponse. — Il n'y a aucune méprise, aucune inexactitude de la part de M. Grimal ; mais il y a une grave méprise, une grave injustice (objectivement) de la part du censeur.

Remarque importante : la page incriminée ici par le censeur est particulièrement louée par l'examinateur diocésain. C'est en effet de cette même page que cet examinateur dit avec éloge dans son rapport à Mgr l'évêque de Rodez : « Et remarquons encore la conciliation entre la rationalité de l'acte de foi et son caractère surnaturel. » Paroles que le critique lui-même a citées (p. 700 de l'*Ami du Clergé*).

Qui a raison : l'examinateur diocésain qui loue particulièrement cette page, ou bien le critique qui y voit une méprise théologique plus accusée encore que l'extravagance théologique qu'il vient d'imputer injustement à M. Grimal ? — C'est assurément l'examinateur diocésain. Pour que le lecteur puisse en juger, il convient de citer avec quelques explications la page critiquée. Remarquons d'abord que dans le chapitre précédent l'auteur a établi *ex professo* la nécessité absolue de la grâce pour toute œuvre *utile au salut*. Cela est supposé, et il n'est pas nécessaire de le répéter à chaque instant. Venant à la question spéciale de la foi, il reconnaît que l'intelligence perçoit les raisons de croire. De ce point de vue, une foi naturelle paraîtrait possible, mais elle serait inutile au salut. La foi utile au salut, celle dont il s'agit dans la controverse semipélagienne, exige absolument la grâce. Mais de plus, vu la difficulté de la vraie foi, qui suppose l'acceptation de vérités opposées aux passions, il faut souvent non pas seulement une grâce, mais *toute une série de grâces* pour arriver à la foi, attendu que les *œuvres très difficiles* ne se font *pas sans un secours surnaturel*.

Voici, du reste, la page critiquée :

« A cette difficulté (de la possibilité psychologique d'une foi naturelle, simple conclusion d'un syllogisme) on a proposé plusieurs réponses. D'après les uns, il ne répugne pas qu'il y ait une foi à l'Eglise qui soit naturelle ; *mais une telle foi serait sans utilité pour le salut*. (Ce n'est pas d'elle qu'il s'agit contre les semipélagiens). En fait Dieu donne généralement un secours surnaturel pour la foi.

« Mais il est une réponse meilleure. La foi est une chose très difficile. En effet, pour croire, il faut adhérer à des mystères, vérités qui surpassent la portée de la raison, il faut de plus adhérer à des *vérités pratiques très opposées aux passions*. Pour croire, il faut donc *résister à de très graves tentations* et accomplir une œuvre *très difficile*, qui, pour beaucoup d'âmes, n'est pas sans héroïsme. Par conséquent sans la grâce l'homme ne croira pas, selon cette parole de l'Ecriture : *Il n'a pas voulu comprendre pour n'être pas amené à bien agir*. (Ps. xxxv, 4).

« Croire, c'est se soumettre par dessus tout à la vérité divine. Qui ne voit la difficulté de cette soumission, qui comporte le renoncement à l'esprit propre et la condamnation des passions ?

« La *théologie* et l'expérience enseignent que *des œuvres* d'une *telle difficulté ne peuvent s'accomplir sans la grâce*. »

Ainsi donc, outre le principe souvent répété, et accentué encore dans l'alinéa suivant sur le premier commencement de foi, à savoir, que toutes les œuvres utiles au salut ne peuvent se faire sans un secours surnaturel, l'auteur a le mérite de donner une petite étude psychologique sur les difficultés de l'acte de foi, *difficultés qui ne peuvent être vaincues que par des grâces de Dieu*.

C'est de ce mérite, justement loué par l'examinateur diocésain, que le critique fait un reproche très grave à l'auteur, comme si cette étude psychologique qui démontre la nécessité de plusieurs grâces était opposée au principe général de la nécessité de la grâce pour toutes les œuvres utiles au salut. Il y a là certainement de la part du censeur une grave méprise, et, comme on l'a vu, ce n'est pas la seule dans l'article auquel nous répondons. Mais avec de telles méprises on peut causer de très grands préjudices à de bons auteurs très orthodoxes.

Le critique paraît encore reprocher à l'auteur la double interprétation du *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, et la formule de la disposition négative à la grâce. A cela il suffit de répondre que M. Grimal est sur ce point pleinement d'accord avec un grand nombre d'excellents théologiens. Citons seulement Jungmann, dont l'orthodoxie et la sagesse sont bien connues : « *Opera naturalia* (bona)... *non positive ad gratiam disponunt, sed negative ;* removent videlicet impedimentum gratiæ, peccatum... Effatum igitur : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* idem est ac illud : *Non ponenti obicem, Deus non denegat gratiam,* ac nihil commune habet cum sententia semipelagianorum. Magni theologi ac scolastici sæculi XVI unanimiter illud modo exposito explicaverunt etiam de faciente quod in se est ex viribus naturæ, nec alia fuerat doctrina Patrum et præcedentium doctorum. » (Jungmann, *Tr. de Gratia*, n. 214, 215).

Septième et huitième critiques. Nous n'insisterons pas sur ces critiques, parce qu'elles n'intéressent pas l'orthodoxie. Le censeur reproche à M. Grimal de s'en tenir là-dessus au cardinal Mazzella dont l'érudition serait ici un peu en défaut. — Le cardinal Mazzella est une bonne compagnie ; cela peut suffire à notre justification.

Neuvième critique. Le censeur reconnaît que la doctrine de l'auteur sur « le pouvoir de la nature seule pour des actions moralement bonnes » est substantiellement exacte. Mais il lui reproche de dire « que l'homme, laissé à ses instincts naturels, fait ordinairement le bien, et que le mal n'est qu'une exception (p. 253). » — Cela paraît aux yeux du critique trop optimiste et se rapprochant des utopies de J.-J. Rousseau. Pour qui connaît le sophiste genevois, libre-penseur, niant le péché originel, etc., il est évident qu'il y a un abîme entre sa doctrine et celle qui est critiquée ici.

L'opinion de M. Grimal est celle d'un grand nombre de bons théologiens et de bons catholiques ; et pour qui connaît les hommes, ouvriers, paysans, etc., il est évident que le nombre des actions bonnes : travail, occupations ordinaires, etc., est incomparablement plus grand que le nombre des péchés, même pour ceux qui vivent sans pratiques religieuses. Cela est en harmonie avec la doctrine catholique. — Il est vrai d'ailleurs que toute bonne action demande un secours au moins naturel de Dieu : c'est un principe de philosophie élémentaire.

Dixième critique. Ici il n'est pas question d'orthodoxie : thomisme et molinisme sont des opinions libres dans l'Eglise. Nous devons néanmoins relever une assertion inexacte du critique. « *Les textes de S. Thomas,* dit-il, *y sont lus* (dans l'exposé du thomisme par M. Grimal) *à travers les ouvrages molinistes.* » La vérité est que M. Grimal a suivi sur ces questions les cours du P. Zigliara, dominicain mort depuis cardinal, et ceux du P. Frati du même Ordre. Il a étudié avec grand soin sous ces maîtres les textes de S. Thomas en eux-mêmes et non dans les ouvrages molinistes. Il a étudié directement les auteurs thomistes tels que Goudin et Billuart. Il a accepté assez longtemps le système thomiste ; et ce sont ses études ultérieures qui l'ont incliné vers le molinisme. — Que l'attribution du bannésianisme à S. Thomas soit discutable, contrairement à ce que paraît dire le critique, c'est ce que proclament à peu près tous les molinistes et bon nombre de théologiens d'autres écoles, en dehors de l'école dominicaine.

Le censeur termine en disant : « *Laissons M. Grimal en communion d'idées avec presque tous les pieux fidèles.* » A la bonne heure ! excellente disposition ! Il est seulement très regrettable que le censeur n'ait pas commencé par là. Il se serait épargné la peine d'écrire un article où se trouvent des inexactitudes nombreuses et de graves injustices, que nous avons dû réfuter.

Notre deuxième volume est en réimpression. La seconde édition paraîtra, pensons-nous, prochainement.

En compensation du malheureux article auquel nous venons de répondre, nous avons la consolation d'avoir reçu des témoignages nombreux et très autorisés en faveur de notre ouvrage. Qu'on nous permette d'en citer seulement deux, émanant de professionnels éminents de l'enseignement des sciences sacrées.

Le R. P. Le Floch, Supérieur du Séminaire Pontifical Français à Rome, dans une lettre du 18 février, louait notre ouvrage, qui représente, disait-il, « *une si grande somme de travail et de vraie science,* » et il concluait : « *Votre ouvrage me semble appelé à faire un bien très réel.* »

D'autre part, Mgr Legendre, doyen de la Faculté de théologie d'Angers, a publié sous sa signature dans le *Bulletin des Facultés catholiques de l'Ouest,* n° du 8 septembre 1924, un compte rendu très élogieux de notre ouvrage. Il conclut ainsi : « En résumé beau et bon travail théologique, dont le clergé et les fidèles instruits voudront faire leur profit. Ils y trouveront, avec l'importance des sujets traités, la clarté de l'exposition, *la sûreté de la doctrine* et les vraies sources de la vie surnaturelle. »

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur de l'*Ami du Clergé,* l'hommage de mon profond respect,

L. Grimal, P. S. S., aumônier.

* * *

Aucun collaborateur de l'*Ami* ne voudrait user de son droit de critique pour émettre « des inexactitudes, des insinuations funestes mal fondées, des faussetés, et même des injustices graves. » M. Grimal se plaint d'être victime à tous ces titres. C'est trop, pour être rigoureusement vrai.

Les longues explications données par M. G. à sa pensée pour en mettre en relief la pleine orthodoxie sont peut-être la meilleure preuve que cette pensée n'était pas suffisamment claire dans le premier texte et pouvait donner lieu à des méprises. Si donc le recenseur de l'*Ami* a commis quelque injustice, il aura droit, dans l'esprit des lecteurs impartiaux, aux circonstances atténuantes.

On pourrait donc, à la rigueur, se contenter de donner acte à M. G. de toutes ses explications qui précisent et parfois rectifient une pensée sans consistance et difficile à saisir. Toutefois, le recenseur de l'*Ami* tient à se justifier des graves accusations portées contre lui par M. G.

La justification sera brève.

I. — Sur le premier point, nous avons regretté de voir M. G., dont la doctrine, avons-nous dit, est orthodoxe, s'embarrasser dans les formules inacceptables de la thèse jadis proposée par Mgr d'Hulst. Oui ou non, même à titre de rapporteur, peut-on présenter comme une thèse écartant tout débat sur la vérité et l'inerrance du 1er chapitre de la Genèse, *a)* l'hypothèse des citations implicites et *b)* la distinction si peu heureusement *formulée* entre vérité absolue et vérité relative ?

II. — Sur le deuxième point (l'union de l'âme et du corps), nous avions parlé de certaines équivoques (au pluriel) et n'en avons relevé qu'une. — *a)* Nous avons marqué que la lettre de Pie IX à l'évêque de Breslau ne « visait pas expressément la doctrine de l'union de l'âme et du corps, mais l'identité de l'âme et du principe vital. » M. G. dit qu'il n'y a aucune équivoque, puisque les deux questions sont *connexes*. L'équivoque, selon nous, consiste à prendre ce texte pontifical pour une démonstration de la doctrine de l'Eglise sur *l'union de l'âme et du corps*. L'exactitude théologique veut, semble-t-il, qu'on laisse à la déclaration de Pie IX sa portée particulière. Mais notre critique ne touchait ici qu'un point accessoire. — *b)* Quant à d'autres points contestables, voici un exemple : le « laissez-passer » accordé, en *théologie,* à l'opinion de Leibnitz touchant l'union de l'âme et du corps.

III. — Sur le troisième point, nous maintenons purement et simplement que la définition du péché originel proposée par M. G. est pleinement catholique, mais ne correspond ni formellement, ni virtuellement à la doctrine de S. Thomas. Il est permis de dire que sur ce dernier point, avec d'ailleurs un nombre respectable d'auteurs modernes, M. G. s'abuse.

IV. — Sur le quatrième point, l'affirmation que M. G. reproduit du P. Palmieri (commentant Suarez d'une manière trop sommaire) reste pour nous extrêmement « sujette à caution, pour ne pas dire plus. » Ici peut-être pouvons-nous paraître audacieux et coupable d'insinuation injuste. — Si notre expression a pu faire douter de la stricte orthodoxie de M. G. en cette question précise, nous le regrettons. Mais il est permis de dire que la position du P. Palmieri et de plusieurs autres théologiens est *a)* contestable (c'est le propre de l'opinion) ; *b)* avec une note péjorative en plus, car affirmer que le péché originel nous laisse ordonnés à notre fin naturelle, c'est, si l'on veut pousser la logique à l'extrême, s'exposer à bien des mécomptes. Les théologiens thomistes qui parlent, pour les enfants morts sans baptême, d'un certain bonheur naturel, se gardent bien, voulant éviter ces mécomptes, d'affirmer que ces enfants sont dans *l'état* de bonheur ou qu'ils ont *atteint leur fin naturelle.*

V. — Sur le cinquième point, M. G. avoue que sa doctrine était « présentée ici trop brièvement. » Qu'il veuille donc nous excuser si nous avons été un peu sévère pour une phrase dont le sens apparent, dans le texte primitif, était assez discutable. Si, après les explications de M. G., nous retirons une partie de nos critiques (celles qui visent, dans l'ordre actuel, la réalisation de « l'hypothèse irréalisable » envisagée par l'auteur), nous pensons devoir cependant encore faire une réserve relativement *a)* à la *fin naturelle* promise, dans cette hypothèse, aux adultes morts avec le seul péché originel ; *b)* à la place prétendue qu'occuperait cette hypothèse dans le système thomiste ou augustinien de la prédestination.

VI. — C'est le sixième point qui semble avoir affecté davantage M. G. Nous ne pensons pas cependant avoir commis d'injustice, même objective.

Rappelons en deux mots la doctrine catholique. La possibilité d'une foi purement naturelle aux mystères révélés et enseignés par l'Eglise, est discutée. La foi utile au salut suppose la grâce de Dieu, qui seule peut nous faire produire un acte salutaire. Et donc, même si la foi ne comportait aucune difficulté psychologique ou morale, il lui faudrait encore, et cela *ex natura rei,* le secours de la grâce. Enfin, subsidiairement et

dans l'hypothèse des difficultés dont il vient d'être fait mention, la grâce ou toute une série de grâces est nécessaire pour vaincre ces difficultés. Ces deux explications de la nécessité de la grâce, loin d'être indépendantes, se superposent l'une à l'autre, la seconde complétant *hypothétiquement* la première, laquelle s'impose *absolument* et pour tous les cas.

Dans le texte de M. G. ces deux explications nous avaient paru indépendamment proposées. Passant de la première à la seconde, l'auteur écrivait en effet : « Mais il est une explication meilleure... » La pensée de M. G., dans les explications envoyées à l'*Ami,* est tout à fait orthodoxe. Mais elle n'était pas aussi claire, disons-le, dans le texte primitif, et l'auteur a si bien senti la faiblesse de sa première façon de s'exprimer qu'il a inséré, dans ses notes rectificatives, deux petits mots qui éclairent singulièrement la position. « La foi utile au salut, dit-il, celle dont il s'agit dans la controverse semipélagienne, exige absolument la grâce. Mais, *de plus,* vu la difficulté de la vraie foi,... il faut *souvent,* non pas une grâce, mais toute une série de grâces. » Le premier petit mot : « *de plus,* » indique bien que l'explication de la nécessité d'une grâce ou d'une série de grâces en raison des difficultés d'ordre psychologique et moral, n'est pas « une réponse meilleure, » mais une réponse subsidiaire qui s'ajoute à la première et n'en est nullement indépendante. Le second petit mot : « *souvent,* » indique bien que cette « réponse meilleure, » — en réalité réponse subsidiaire et dépendante de la première, — ne s'impose pas nécessairement en tous les cas. Avec ces rectifications, M. G. est en pleine conformité de pensée avec le recenseur de l'*Ami.* Mais est-il encore en pleine conformité avec son premier texte ? Les lecteurs pourront juger.

VII. — Sur tous les autres points, nous prenons acte des protestations de M. G. Il a le droit absolu de défendre des opinions théologiques que nous nous réservons aussi le droit de critiquer. Jungmann, Palmieri et Mazzella, certes, sont des auteurs sérieux ; mais leurs opinions particulières sont discutables ; on a le droit de ne s'y point rallier, d'en montrer les points faibles, et même d'en signaler les dangers. M. G. ne peut s'offenser d'être traité comme ces maîtres. Dans une « Chronique de théologie spéculative, » le recenseur peut bien, espérons-le, marquer ses préférences et dire pourquoi : ce faisant, il ne commet aucune injustice.

Enfin, M. G. fait appel à de bienveillants témoignages pour démontrer *ex auctoritate* la sûreté de la doctrine exposée dans son ouvrage. *Transeat.*

Mais, pour montrer à M. G. que le recenseur de l'*Ami,* avec tout le respect qu'il porte au caractère, à l'âge, aux vertus et à la science théologique de l'auteur de *Jésus médité,* n'est pas cependant seul à formuler des restrictions sur son dernier ouvrage, nous rappellerons ici l'appréciation, discrètement significative, portée par le R. P. Martin, O. P., dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques :* « Nous n'entrons pas dans le détail de cette étude *où il faudrait, certes, annoter plus d'un passage.* Il ne manque pas, en français, de semblables travaux, et le présent ouvrage *ne s'en distingue par aucun caractère de véritable transcendance.* » (1924, p. 592).

Martin le Visionnaire (1816-1834), par G. Lenôtre. — In-12 de 272 p., 7 f. — Paris, Perrin.

Thomas Martin, petit fermier de Gallardon, un bourg du pays chartrain, était, dans l'après-midi du 15 janvier 1816, à répandre du fumier dans une terre qu'il tenait à loyer, quand tout à coup, vers trois heures, il fut surpris par un bruit de paroles tout près de lui. Il lève la tête, et aperçoit, à quelques pas, un homme qu'il n'a pas vu venir, un inconnu, d'environ 5 pieds 2 pouces, mince de corps, le visage effilé, délicat et très blanc, enveloppé jusqu'au pied d'une longue redingote de couleur blonde, et coiffé d'un chapeau rond à haute forme. Cet homme dit à Martin, d'une voix très douce :

« Martin, il faut que vous alliez trouver le Roi pour l'avertir qu'il est en danger. Des méchants cherchent à renverser le gouvernement ; il faut qu'il fasse une police générale de ses Etats, qu'il ordonne des prières publiques pour la conversion du peuple... sinon la France tombera dans les plus grands malheurs... »

— « Puisque vous en savez si long, réplique Martin, pourquoi n'allez-vous pas faire votre commission vous-même ?... Pourquoi vous adresser à un pauvre homme comme moi, qui ne sait pas s'expliquer ? »

Mais l'inconnu, d'un ton d'autorité : — « Ce n'est pas moi qui irai ; ce sera vous ; faites ce que je vous commande. »

Et aussitôt Martin le voit s'élever de terre, flotter un instant horizontalement et disparaître « comme s'il se fût fondu » dans l'air. Pris de peur, il veut s'enfuir, mais c'est en vain : comme obéissant à quelque influx mystérieux, il reprend sa tâche, et est bien étonné de la voir achevée en une heure et demie, au lieu des deux heures et demie qu'il avait prévues.

Ce Martin n'était point un visionnaire de profession. Agé de trente-trois ans, père de quatre enfants, c'était un bonhomme robuste, simple, droit, tranquille et franc, ne se mêlant jamais de politique (ce qui était rare en ces années où les passions soulevées mettaient furieusement aux prises, jusque dans les campagnes perdues, libéraux et ultras), pratiquant ses devoirs religieux, faisant ses Pâques, ne lisant que son paroissien, n'allant jamais au cabaret, toujours content de son sort : quand son curé, le rencontrant aux champs, lui disait : « Comment va l'ouvrage ? — Vous êtes bien honnête, M. le Curé, répondait-il, cela va bien. »

Trois jours après ce 15 janvier, comme il était à sa cave à chercher des pommes, nouvelle apparition, silencieuse cette fois. Le 20, dans sa cour, apparition encore... Très troublé, il en parle à sa femme et à son beau-frère, qui ne savent que s'en égayer. Le 21, dimanche, anniversaire de la mort de Louis XVI, comme Martin va aux Vêpres, l'inconnu se présente à la porte de l'église, assiste à l'office, accompagne Martin au retour jusqu'à sa ferme, et là, lui réitère, devant toute la famille, son ordre. Mais Martin seul a vu et entendu...

Le lendemain, il va voir son curé, M. Laperruque, homme de soixante-quatre ans. Celui-ci voit d'abord là-dedans un petit dérangement cérébral dû aux émotions patriotiques de ces dernières années, et promet une messe pour implorer les lumières de l'Esprit-Saint. Martin y assiste (24 janvier). Après la messe, nouvelle apparition, la cinquième, et nouvelle injonction.

Le curé en réfère à l'évêque (de Versailles, dont dépendait alors Chartres) et lui annonce, pour le 27, la visite de Martin. L'évêque, Charrier de La Roche, écoute Martin, sans bienveillance, et finalement conclut : — « Que veut-il, votre homme ? Que vous alliez voir le Roi ? Ça ne me regarde pas ; c'est l'affaire de votre préfet. Et demandez à votre inconnu son nom. »

Et il congédie Martin. Seulement, comme il a parfaitement discerné que la sincérité de Martin ne peut être suspectée et que ce naïf est probablement la dupe d'un ennemi du gouvernement ou d'un simple mystificateur, il avise sans tarder le ministre de la Police générale.

Martin retour de Versailles, nouvelles apparitions coup sur coup : « J'étais près de vous quand vous avez fait votre déposition (à l'évêque), mais j'étais invisible... »

Sur ordre du ministère de la Police, le préfet d'Eure-et-Loir, M. de Breteuil, mande Martin. Martin s'y rend (6 mars), accompagné de son curé, qui le sait parfaitement sain d'esprit et incapable d'un mensonge. Le préfet prend d'abord des airs de bienveillance paterne, puis, voyant que cela ne réussit pas, hausse le ton, et

menace le paysan de mort ou tout au moins de détention perpétuelle pour crime de lèse-majesté. Et séance tenante, un officier de gendarmerie saisit Martin et le conduit sans désemparer à Paris, au ministère de la Police.

Le ministre, comte Decazes, interroge (8 mars) Martin, qui ne se trouble ni ne se contredit : son inconnu lui est apparu dans l'antichambre même du ministère. Decazes le remet aux mains de l'aliéniste Pinel, qui conclut à la nécessité d'un traitement. Martin va être transféré à Charenton. On ne le lui a pas dit, mais il le sait : son inconnu vient de le lui annoncer, et d'ajouter qu'il ne lui arrivera pas de mal. Et cette fois enfin, il a dit son nom : « Je suis l'archange Gabriel. »

A Charenton, les médecins concluent qu'il n'est pas aliéné, mais qu'il pourrait le devenir, l'aliénation pouvant parfois rester latente un temps plus ou moins long, qu'en conséquence il faut le renvoyer à son pays, où il sera soumis à une « observation éclairée » durant un temps dont ils se gardent de fixer la longueur.

Le roi cependant, avisé par Decazes, veut voir Martin. Martin est transféré aux Tuileries (2 avril) et mis en présence du roi. L'entrevue dura une heure, sans témoins. Aux questions de la duchesse de Berry Louis XVIII se contenta de répondre que « Martin était un fort honnête homme, qui lui avait donné de bons conseils dont il espérait pouvoir profiter. » On sut aussi que Martin avait révélé au roi un secret à lui confié par l'archange Gabriel. Mais de ce secret on ne connut rien alors : ce sera pour plus tard.

Le lendemain, Martin prend la diligence de Chartres, muni d'une bourse de pièces d'or qu'il a d'abord refusée avec indignation ; mais Decazes a coupé court : — « C'est de la part du roi et on ne refuse jamais au roi. »

Oui ; mais Martin retour de Paris n'est plus le Martin d'il y a trois mois. Il est fort possible que, sain d'esprit en janvier, tant d'histoires lui aient tourné la tête. Son rôle désormais semble perdre un peu de son innocence. Il ne répandra plus guère de fumier dans les champs. Il est bien plus souvent sur la route de Paris qu'à Gallardon. Il est sacré prophète maintenant. Les salons se l'arrachent ; les maîtresses de maison le présentent comme le « clou » de leurs soirées. A la cour on ne parle pas d'autre chose : Martin est le « lion » du jour ; de tous côtés des lettres lui parviennent, des suppliques, des demandes d'autographes ; les religieuses de l'hôpital de Grenoble s'adressent à lui en ces termes : « Monsieur et cher Martin, » et lui disent qu' « elles auraient la plus grande vénération pour quelques lignes écrites de sa main. »

Le 13 février 1820, assassinat du duc de Berry par Louvel. On sait quel coup terrible ce fut pour la France royaliste : sur le duc et sur la postérité qu'on attendait de lui reposait tout l'espoir de la dynastie. Voilà bien, dit-on, le malheur qu'a prédit Martin ! Le roi n'a pas voulu suivre ses conseils ; le roi s'est obstiné à garder auprès de lui ce Decazes, l'homme néfaste, la coqueluche des libéraux, la bête noire des ultras... Martin entend tout cela, et bien d'autres choses ; tous les partis font le siège de Martin. Martin ne s'y reconnaît plus ; tout cela se brouille dans son esprit ; il est fort à croire qu'il ne sait plus maintenant distinguer ses propres idées de celles qu'on lui souffle, d'autant qu'il n'a plus l'archange Gabriel pour l'inspirer : Gabriel lui a annoncé, après son entrevue avec le roi, que sa mission étant remplie, il ne reviendrait plus. Il est vrai que, s'il ne voit plus personne, il continue d'entendre des voix...

Précisément, quel est ce secret, le fameux secret de l'archange que Martin a révélé au Roi ? Le bruit se répand que ce serait la survie de Louis XVII. Et Martin le dit partout... M. Lenôtre se demande même quelle part il faut faire aux prédictions de Martin dans la désaffection des légitimistes, dans la perte de confiance qui a compté pour beaucoup parmi les causes du foudroyant coup de balai de 1830... Une part très grande, dit-il, au jugement de ses contemporains, comme l'atteste le fait inouï que voici.

Le 2 août 1830, Charles X, installé à Rambouillet, est parfaitement en mesure de résister et de culbuter l'émeute dont on lui annonce l'approche. Tout le monde attend des ordres : il ne bouge pas. Pourquoi ?... C'est qu'au coup qui l'abat il a reconnu la main de Dieu. Il songe aux prédictions de Martin. Dans son désarroi il ne veut rien entreprendre sans l'avis du prophète de Gallardon. Il lui a expédié un de ses officiers, M. de la Rochejaquelein, et il attend la réponse du laboureur. C'est Martin qui lui dictera sa conduite et décidera du sort de la France. M. de la Rochejaquelein revient à Rambouillet dans la nuit ; il a vu Martin et il rapporte sa réponse : — « Charles X ne règnera plus ; il n'a d'autre parti à prendre que de sortir de France au plus vite ; le duc d'Angoulême et lui mourront à l'étranger sans avoir revu la France ; Henri V ne sera jamais roi... » Le lendemain, le roi quittait Rambouillet avec tous les siens, par ce grand chemin de Maintenon qu'avait suivi quinze ans auparavant Napoléon partant, lui aussi, pour l'exil.

Où est cependant ce Louis XVII dont la survie frappe d'illégitimité Louis XVIII, Charles X, Henri V...? Le voici. Le 26 mai 1833, entre à Paris, sans souliers, sans chemise et sans bas, un vagabond qui erre au quartier des Halles, demeurant en plein air et se nourrissant de fruits verts. Longtemps il s'est fait appeler Naundorff, horloger-colporteur à Berlin, né à Weimar, a-t-il dit, protestant, condamné pour fausse monnaie, en 1825, à trois ans de prison, déclarant alors son origine illustre et révélant son vrai nom « Ludewig Bourbong, » car ce Dauphin de France ne sait pas un mot de français, se faisant ensuite catholique, se mettant à lire dans leur traduction française le *Journal de Cléry* et les *Souvenirs de Hue*. Débarqué à Paris, il sonne le rappel de ses partisans. Il y a là une histoire extrêmement pittoresque de la conquête d'un trône pour laquelle M. Lenôtre a pu utiliser un dossier des plus riches, le dossier Albouys, conservé à la bibliothèque municipale de Cahors, Albouys étant le cadurcien confiant qui le premier a envoyé quelque argent — 150 fr. — à Naundorff encore en Allemagne et qui pour cette marque de dévoûment a reçu le titre de « chargé d'affaires » de l'héritier du trône.

Or, dans cette conquête du trône par Naundorff, Martin a joué son rôle. Il s'est rallié tout de suite ; il est allé voir Naundorff, tous deux sont tombés dans les bras l'un de l'autre, et voilà du coup bien des hésitations qui sont levées... Cependant toute foi a ses épreuves. Martin en 1834 se sent poursuivi de voix qui le somment de renier le Dauphin. Il poursuit nonobstant la série des neuvaines commencées pour le Fils du Roi-Martyr ; et c'est au cours d'une neuvaine de pèlerinages à Chartres qu'il est surpris par la maladie (un embarras d'estomac) et trouvé mort dans son lit, le 18 mai 1834.. Naundorff, qui lui aussi est un homme à apparitions, raconte tout de suite que Martin lui est apparu après sa mort : « Ne me touchez pas, fils de Louis XVI, criat-il, car on m'a assassiné à cause de vous ; » Martin lui a exposé qu'on a essayé de l'empoisonner à plusieurs reprises, et qu'enfin deux individus sont venus l'étouffer dans son lit... Emoi énorme... Le fils aîné de Martin réclame l'exhumation et l'autopsie du corps de son père... Quatre médecins procèdent à l'examen des viscères et concluent prudemment que leur état de décomposition ne permet pas une conclusion bien nette. On s'en tient là.

Deux ans après, Naundorff, expulsé de France (juin 1836), passe en Angleterre, reçoit de ses anges mission de réformer le dogme catholique, menace l'Eglise romaine d'imminentes calamités si un concile n'est pas convoqué pour enregistrer ses révélations, renie (octob. 1838) « la foi de ses pères, » et fonde une religion nouvelle dont il est le Prince protecteur et le Pontife souverain. Le titre du manifeste de la nouvelle religion est : « *Doctrine céleste, ou l'Evangile de N.-S. J.-C. dans*

toute sa pureté primitive, tel qu'il l'a prêché lui-même pendant sa carrière terrestre, révélé de nouveau par trois anges du Seigneur et confirmé par J.-C. lui-même par la réprobation de la papauté romaine avec toutes les preuves de son imposture contre la doctrine de Notre Seigneur, publié par le fils de Louis XVI, roi de France, Charles-Louis, duc de Normandie. » D'autres livres suivront : *Révélations sur les erreurs de l'Ancien Testament ; — Salomon le Sage, fils de David, sa renaissance sur cette terre ;* etc.

Martin n'est pas le seul dont cette histoire ait aidé à troubler la cervelle. Albouys n'a pas échappé à la folie contagieuse, ni non plus Brémond, ancien secrétaire intime de Louis XV, paraît-il, ni surtout ce pauvre abbé Appert, curé de St-Arnoult, grand aumônier de Naundorff et fidèle malgré tout à son prince. Admonesté par l'évêque de Versailles, le pauvre homme, prêtre jusque-là régulier et pieux, quitte nuitamment sa cure, suit le prince dans son hérésie, passe en Suisse auprès de « la duchesse de Normandie, » puis en Hollande, toujours chez la « duchesse, » et meurt à Bréda, en 1854, tombé en enfance : deux fois on lui avait amené un prêtre catholique qui ne réussit pas à lui faire accepter son ministère. Il fut inhumé au cimetière protestant.

Romantisme et politique, par André Joussain, agrégé de philos., docteur ès lettres. In-8 de 290 p., 15 f. Paris, Bossard. — **Romantisme et Révolution,** par Ch. Maurras. In-8 de 296 p., 12 f. 50. Paris, Nouv. Libr. Nationale. — **Traité comparatif des Nationalités,** par Arnold van Gennep. In-8 de 228 p., 8 f. Paris, Payot.

I. — Le romantisme, pour les esprits superficiels, c'est un mouvement d'ordre purement littéraire et artistique. Oui, il est cela, mais bien autre chose aussi et d'abord. S'il a fait une révolution en art, « une tempête au fond de l'encrier, » comme dit Hugo, c'est parce qu'il déclenchait la révolution dans l'âme humaine, dans la hiérarchie des facultés, par sa prétention à conférer aux puissances de sentiment le gouvernement de l'homme et de tout ce qui est de l'homme. Le classicisme, un certain classicisme méconnaissait trop sans doute la valeur du sentiment, et négligeait de l'utiliser. C'est ce qui a contribué à faire d'abord le succès de la réaction romantique. Aujourd'hui un certain équilibre s'est fait ; et ces mots de *classicisme* et de *romantisme* sont bien vidés des aigreurs polémiques qui s'y sont attachées jadis. M. Joussain les reprend, et ramène à cette double catégorie de classicisme et de romantisme à peu près toutes les opinions émises sur les divers problèmes intellectuels, religieux, politiques et sociaux. On peut trouver qu'il y a, dans cette catégorisation même, quelque chose de factice et qui souvent appellerait des discussions ; mais toutes les classifications ont une part de factice. Celle-ci en tous cas est très féconde, et c'est un livre qui fait penser. C'est à un point de vue profane et purement philosophique que l'auteur se place pour qualifier la mission de l'Eglise et son rôle dans l'Etat ; mais il a dédié son travail à M. Mentré, un de nos bons philosophes chrétiens.

II. — *Romantisme et Révolution :* c'est le tome IIIe de l'édition définitive des *Œuvres* de Charles Maurras. Il y recueille deux ouvrages parus, le premier en 1904, *L'Avenir de l'Intelligence,* le second en 1898, au fort de ce qu'il appelle la révolution dreyfusienne, *Trois idées politiques.* L'un et l'autre sont formés de monographies discontinues mais concordantes. Monographies qui traitent tour à tour de l'anarchie, de la démocratie, de la ploutocratie, du pur positivisme, de l'empirisme organisateur, de Chateaubriand et de Comte, de Michelet et de Sainte-Beuve, des « monstres délicieux » du romantisme féminin et de cette Jeune Captive (celle même à qui les vers de Chénier ont fait un sort si poétique, et si immérité, dans les imaginations de la jeunesse studieuse) qui charma Talleyrand et ramena Louis XVIII. Mais l'analyse a beau porter sur des sujets divers : la synthèse demeure fixe. Il n'y a guère de livres contemporains qui soient plus denses, plus chargés d'idées, — d'idées qui le plus souvent sont aussi justes que claires et profondes, et qui, alors même qu'elles inquiètent d'abord, sont accompagnées de correctifs si compréhensifs et si loyaux !

Toutes ces questions relatives à la Révolution, au romantisme et à tant d'autres choses sont si difficiles à enfermer dans des formules à angles non arrondis ! Vous trouverez de braves gens qui vont opinant que la Révolution a eu du bon. Evidemment ! La Providence est si divinement habile à tirer le bien du mal ! Cela n'empêche que la Révolution soit satanique dans son essence, selon le mot de Maistre. Le péché originel, lui aussi, est satanique, ce qui n'empêche l'Eglise de chanter : *O felix culpa !* Le royalisme est peut-être bon dans son essence, ce qui n'empêche que rien n'est plus facile que de lui instituer un procès en règle. M. Maurras raconte qu'en juillet 1830, un des vainqueurs des barricades se précipita, noir de poudre, chez un ami en criant : « Les romantiques sont vaincus ! » Evidemment ! pour ce héros républicain, défenseurs de la monarchie légitime et poètes évocateurs du moyen âge catholique, cela ne faisait qu'un. Et c'est un point de vue. C'est d'un point de vue analogue que Taine attribuait à l'esprit classique l'élaboration de l'esprit révolutionnaire (et, avant Taine, Mgr Gaume !). Mais ce n'est qu'un point de vue, et très fragmentaire, qui n'empêche qu'en son fonds le classicisme c'est l'ordre, et le romantisme le désordre.

M. Maurras cite à plusieurs reprises dans son livre cette phrase d'Auguste Comte (lettre à John Metcalf, 1856) :

« Il faut maintenant presser *tous ceux qui croient en Dieu* de revenir au catholicisme, au nom de la raison et de la morale ; tandis que, au même titre, tous ceux qui n'y croient pas doivent devenir positivistes. »

Voilà une phrase qui nous donne la clef de la polémique doctrinale de M. Maurras. Ecrivant dans un pays où l'on croit en Dieu, et pour un public dont la presque totalité croit en Dieu, il prêche le retour au catholicisme, au catholicisme le plus romain, au catholicisme du *Syllabus,* et il le prêche avec une éloquence si convaincante que des théologiens comme le cardinal Billot sont heureux de le citer dans les notes d'un Traité de l'Eglise. Prions qu'un jour il ne se contente pas de prêcher le catholicisme à son prochain et qu'il comprenne que, pour ceux qui ne croient pas en Dieu, le devoir est, non pas de se faire positivistes, mais de se tourner d'abord vers Dieu.

III. — Le livre de M. van Gennep, ancien professeur à l'Université de Neuchâtel, est un tome I. L'ouvrage doit en comprendre trois : le Ier étudie les *Eléments extérieurs de la Nationalité,* le IIe étudiera ses *Facteurs,* le IIIe, la *Vie des Nationalités.*

Problème le plus actuel qui soit, et dont l'acuité croissante ne nous laisse entrevoir que de nouvelles catastrophes. Ce n'est pas aux travaux des savants qu'il en faut demander la solution. Ils nous aident à le connaître du moins ; ils en précisent les éléments, et contribuent à dissiper des préjugés. M. van Gennep rappelle d'abord les diverses définitions données de la nationalité, fait l'historique sommaire de la notion et du sentiment de nationalité, passe en revue les « éléments extérieurs, » les symboles de la nationalité : le symbole linguistique (indifférence linguistique des gouvernements jusque vers la fin du XVIIIe siècle ; statistiques linguistiques : statistiques belges, autrichiennes, hongroises, allemandes, etc.) ; le problème des frontières (la frontière comme symbole de la nationalité ; frontières linguistiques, économiques, stratégiques, historiques) ; le symbole cartographique, le

symbole du nom collectif, le symbole dynastique, le drapeau et les couleurs nationales, le costume, les mœurs, l'écriture, les tatouages, les peintures corporelles, les mutilations, etc.

L'Ame d'une Fondatrice. *Mère Carlin, 1re Supérieure des Filles de la Providence* (dites de Ste-Thérèse d'Avesnes), par M. Evrard, aumônier. In-8 de XII-281 p., 19 photogravures hors texte. Tourcoing, Duvivier. — **Un homme d'œuvres : Le baron de Livois,** par le P. P.-M. de Belloy, S. J. In-12 de 101 p., 4 f. 75. Paris, Editions *Spes*.

I. — « Filles dites de sainte Thérèse, » lit-on au sous-titre du livre de M. Evrard. On les appelle aussi les Carmélites enseignantes. Non qu'il y ait une affiliation canonique entre le Carmel et les « Hirondelles d'Avesnes, » ce qui est encore un nom sous lequel on aime à les désigner. Mais c'est que la fondatrice, Monique Carlin, est vraiment, par l'esprit, une fille de sainte Thérèse. Elle était née en 1785, à Jeantes, au diocèse de Soissons, d'une famille profondément chrétienne où bien souvent, aux mauvais jours de la Révolution, les prêtres traqués trouvèrent un asile. Elle eut, dès le jeune âge, la vocation de l'instruction et de l'apostolat ; elle rassemblait dans un coin de la ferme paternelle les fillettes de Jeantes. A seize ans, on lui confie une école. Elle concourt, avec Mlle Berleux, à l'établissement de la Providence de Laon ; puis, comme on la trouve d'allures plus aimables que Mlle Berleux et que les Sœurs montrent trop leurs préférences, elle est « conseillée et autorisée » d'aller fonder une succursale à Hirson (1809) ; et, l'éloignement ne faisant pas cesser les difficultés, elle obtient de quitter sa Congrégation et va fonder la Providence d'Avesnes. Le 4 octobre 1822, Mgr Belmas, évêque de Cambrai, reçoit les premiers vœux des nouvelles Sœurs. Mgr Chollet, il y a deux ans, a présidé les fêtes du Centenaire. Et l'un des excellents fruits de ces fêtes est le présent volume, en quatre parties : 1° Notes biographiques ; 2° L'âme de Mère Carlin ; 3° Un siècle de silence, suivi du Jubilé de la Congrégation ; 4° Actes et documents.

II. — M. de Livois, mort presque octogénaire en 1910, fut un de ces hommes d'œuvres comme Paris en a tant donné à l'Eglise au cours du XIXe siècle. Il ne fallait pas que cette grande mémoire s'éteignît au cœur d'une oublieuse postérité : il y avait là trop de beaux exemples à proposer à nos fils et petits-fils. C'est le petit-fils même du défunt, le P. de Belloy, qui a écrit la présente monographie, précédée d'une touchante préface de Mgr Jouin, curé de St-Augustin sa paroisse. M. de Livois était de toutes les œuvres paroissiales et catholiques, membre du Conseil de Fabrique depuis 1876, du Conseil curial ensuite, Supérieur de la Fraternité du Tiers-Ordre franciscain, membre du Conseil de l'Adoration nocturne, du Comité des Congrès eucharistiques, — et surtout (c'est à ce dernier titre qu'il fut le plus connu) président de l'Hospitalité de nuit depuis sa fondation en 1877 : — « Dans la fondation des œuvres, lui disait alors M. Baudon, il faut des grâces d'aveuglement,... comme dans le mariage ! — J'espère au contraire, répondit M. de Livois, ouvrir les yeux et persévérer, avec la grâce de Dieu. » Il a persévéré ; son Œuvre a été reconnue d'utilité publique par décret du 11 avril 1882 ; et, à sa mort, elle avait abrité, en trente-deux ans, 2.179.016 personnes, de 23 nationalités, et possédait dans Paris quatre immeubles qui peuvent recevoir chaque soir 900 pauvres et 100.000 environ par an.

C'était une âme de lumière. La clarté de son esprit était une de ses forces. Dieu lui épargna les « grâces d'aveuglement, » même dans le mariage. Il disait un jour à son curé, Mgr Jouin, en 1899, que depuis son mariage en 1857 (depuis quarante-deux ans donc) il ne s'était jamais élevé un nuage entre lui et Mme de Livois, et il ajoutait : « C'est le plus bel éloge que je puisse lui adresser. — Laissez-moi vous dire, ripostait Mgr Jouin, que l'éloge est pour les deux. » Modèle de toutes les vertus familiales, — et aussi des vertus militaires : lieutenant-colonel en 1870, il a laissé un souvenir inoubliable à tous ceux qui l'ont vu à l'œuvre les sept mois que dura la campagne. — Et voici que maintenant la Providence inspire à son petit-fils de faire bref, de faire tenir en moins de cent pages le tableau très complet d'une vie si admirablement remplie. Cela aussi, c'est plus qu'un mérite d'ordre littéraire ; c'est une grâce du ciel, puisque cela aidera à la diffusion de l'ouvrage dans les milieux pressés où l'on est toujours tenté de reculer devant les gros livres.

Madame Récamier et ses amis, par Edouard Herriot. — In-12 de 374 p., portrait, 10 f. — Paris, Payot.

M. Herriot réimprime son livre. La Ire édition, thèse de doctorat ès lettres soutenue en Sorbonne en février 1905, était épuisée depuis longtemps. M. Herriot a choisi son moment, comme on voit, pour relancer son volume, sous une forme fort abrégée (la Ire édition était en 2 gros vol. in-8), mais substantiellement la même. Il a le sens de l'actualité. A vrai dire, l'actualité qui s'attache à son nom et qui est d'assez fraîche date, sera demain peut-être évanouie.

Mais ce qui ne sera jamais inactuel, c'est son héroïne. Elle a charmé tout le monde de son temps. Elle a dominé réellement de son charme la vie mondaine non pas seulement de France, mais d'Europe, depuis la Révolution et le Directoire jusqu'à la République de 1848. Et elle continue à intéresser la postérité. « Beauté sans égale en Europe, » disait Mme de Staël, qui eut pour elle une amitié idolâtrique, d'ailleurs partagée. Un nombre considérable d'hommes illustres, même un prince de Prusse, ont brûlé pour elle d'une passion malheureuse. Elle n'aima, elle, que Chateaubriand ; mais elle avait le cruel talent de ne décourager personne, quitte à modérer le jeu dès que la victime s'y était laissé prendre. Voyez la lettre, citée ici l'autre jour (p. 471), de Benjamin Constant, et les papiers exhumés cette année (et dont nous parlerons) de ce pauvre J.-J. Ampère, qui faillit perdre la raison à ses genoux. Elle était certainement coquette, quoi qu'essaie de dire à l'encontre M. Herriot, qui lui aussi est tombé sous le charme. Et comme son plaisir était de vivre entourée d'adorateurs, elle calculait qu'un choix décidé risquerait de mettre en fuite les autres. Et elle ne choisissait pas. Elle ne renonça à cette stratégie qu'en faveur de Chateaubriand ; mais Chateaubriand, alors au sommet de la gloire, pouvait paraître assez grand pour que personne ne fût humilié de se le voir préféré.

Nous n'insistons pas. Nous avons parlé longuement jadis de cette personne et de sa cour, à propos précisément de la thèse de M. Herriot, *Ami* 1905, p. 531-3. M. Herriot, l'autre jour (15 juin), pour ses débuts dans son ministère, est allé présider en grande pompe une cérémonie officielle pour honorer la mémoire de Zola. Que ceci est loin de Mme Récamier ! Et ceci prouve une fois de plus que le culte de Mme Récamier, en dépit de l' « idéalisme » légendaire et assez grotesque de la dame, n'assure pas à ses adorateurs une grâce efficace de délicatesse et de mesure.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 3 decembris 1924.

Eug. Lindecker, *Provic.*

Le Gérand : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

41e ANNEE (5e série) N° 50 11 DÉCEMBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

SOMMAIRE

I. Origine du Stabat. — II. Origine du Memorare. — III. Bonnes de Bretagne et d'ailleurs; Maurice Morel; F. Duhourcau; A. Daverne; Pierre Champion. — IV. Le Service de santé pendant la guerre; M. de Fleury et les grands pervers. — V. Anatole France. — VI. Autour de S. François d'Assise; Gabriel Faure; P. Hilarin; P. Ephrem; Vaussard; P. Léopold de Chérancé; *Fioretti;* N. Mersanne; Jœrgensen.

I. — M. Alexandre Masseron, un délicat artiste et tout ensemble l'un de nos plus sûrs érudits ès choses italiennes et tout spécialement ès choses franciscaines, avait, il y a des années déjà, donné de solides pages à la question de l'auteur du *Stabat (Correspondant,* 25 mars 1918). L'*Ami* alors gardait encore le silence où le réduisait la guerre. Mais nous n'avons pas perdu de vue cet article; et nous voici enfin aujourd'hui à en parler.

Le *Stabat* est anonyme. Anonyme comme la plus grande partie de l'œuvre magnifique de ce moyen-âge où la sordide réclame n'était pas encore inventée et où il suffisait à tant de prodigieux artistes d'avoir du génie et de l'offrir à Dieu : humilité qui nous rafraîchit comme une eau de Jouvence, parmi l'horreur du tam-tam contemporain, mais qui tout ensemble exaspère notre curiosité habituée à être servie.

Anonyme, le *Stabat* s'est vu, naturellement, attribuer à quantité d'auteurs, et non des moindres : quatre Papes, S. Grégoire le Grand, Innocent III, Jean XXII, le B. Grégoire XI; deux docteurs de l'Eglise, S. Bernard et S. Bonaventure; enfin le B. Jacopone de Todi (1228-1306), Frère mineur de S. François.

Est à mettre hors de cause d'abord S. Grégoire le Grand : il paraît bien démontré que les séquences rythmées ne sont guère antérieures à l'époque de Charlemagne (S. Grégoire, † 606; Charlemagne, † 814) et que ce n'est même qu'au IXe siècle qu'elles furent d'un usage courant dans la liturgie. De plus, il faudrait des raisons bien péremptoires pour admettre que le *Stabat* est antérieur à la prédication de S. François.

Pour la même raison est à écarter S. Bernard, dont d'ailleurs le nom ne figure que sur un seul ms., lequel est du XVe siècle.

La candidature d'Innocent III a été soutenue par Benoît XIV et Montalembert; mais ni Durand de Mende ni aucun autre des éditeurs de ses œuvres n'ont rangé parmi elles le *Stabat.*

Entre le *Stabat* et le génie mystique de S. Bonaventure, dont l'œuvre devait avoir indirectement une si grande influence sur l'art passionné de la fin du moyen-âge, l'affinité est évidente. Et certaines ressemblances ont même été relevées entre la séquence et le *Laudismus de sancta Cruce;* puis des travaux plus récents ont fait douter de l'authenticité bonaventurienne du *Laudismus.* De plus, aucun ms., aucune autorité ancienne n'étaye la candidature de S. Bonaventure.

Aucune autorité non plus en faveur du B. Grégoire XI, le pontife à qui sainte Catherine de Sienne montra impérativement le chemin de Rome, après l'exil d'Avignon.

C'est le chroniqueur génois Giorgio Stella qui a mis en cause Jean XXII. Il raconte qu'en 1389, alors que sa patrie était une fois de plus en proie aux pires discordes civiles, le pardon et la paix furent implorés par une nouvelle dévotion d'origine provençale : des pénitents vêtus de blanc, la figure voilée, la tête marquée d'une croix rouge, déambulaient par la ville en lugubre théorie, chantant des psaumes et des vers de dévotion « dont on dit qu'ils ont été composés par Jean XXII au temps de son pontificat » (lequel pontificat fut de 1316 à 1334). Et Giorgio Stella cite expressément le *Stabat Mater dolorosa.* Mais il ajoute que ce n'est qu'un bruit : *edidisse fertur.* M. Masseron voit une sorte d'antinomie entre l'inspiration si purement franciscaine de la séquence et « l'âpre génie du pontife qui, dans la lutte ardente entre les Spirituels et les Conventuels, prit le parti de ces derniers contre les intransigeants de la pauvreté, du juriste dont le règne ne fut qu'une longue suite d'excommunications et de luttes, contre qui Villani s'est élevé, et à qui la colère de Dante *(Paradis,* XVIII) a jeté à la face la terrible accusation de ne point se soucier ni du pêcheur ni de saint Paul, mais seulement du Baptiste dont l'effigie marquait les monnaies d'or florentines. » Oui, mais la colère de Dante ne prouve rien, pas plus contre Jean XXII que contre qui que ce soit; celle de Villani, encore moins; les luttes qui ont rempli le pontificat de Jean XXII sont le fait du schisme soulevé contre lui par le César germanique Louis de Bavière et par son antipape le franciscain Pierre de Corbière et par toute la séquelle des pamphlétaires ennemis déterminés de l'Eglise qui, à la suite de gens comme Marsile de Padoue et Guillaume d'Occam,

formaient sa cour. Quant à la lutte entre Spirituels et Conventuels : mais les Conventuels étaient, en principe, aussi bien fils de S. François que les autres, et, en fait, beaucoup plus, car ce n'est pas S. François qui eût jamais été de connivence avec les tendances fortement schismatiques qui ont fait de cette question des Spirituels la croix de l'Eglise à la fin du XIIIe siècle et au commencement du XIVe. Et si Jean XXII eût été, aux yeux des gens de ce siècle-là, si réfractaire à « l'inspiration franciscaine, » on n'eût pas songé, à Gênes, cinquante ans après sa mort, à lui attribuer le *Stabat*. Mais passons.

Reste le B. Jacopone de Todi. C'est lui qui rallie les meilleurs suffrages. Il a pour lui les plus anciens textes, deux mss. du XIVe siècle, un du commencement du XVe, d'autres postérieurs, l'édition de Brescia de 1495, son plus ancien biographe, dont la *Vita* inédite est conservée aux archives de Todi et qui nous dit qu'après des écarts, sorti des prisons de Boniface VIII et retiré dans un couvent, Jacopone, « se livrant aux saintes contemplations [1], composa aussi beaucoup de cantiques sacrés, et un jour contemplant comment la B. Vierge Marie se tenait debout aux pieds de Jésus-Christ son Fils attaché à la croix, composa ce cantique qui commence ainsi : *Stabat Mater dolorosa.* »

Il a pour lui, — et ceci est le meilleur argument aux yeux de son plus autorisé critique italien d'aujourd'hui, Filippo Ermini (dont le livre, fruit de longues études, a paru en 1916), — « la claire et continuelle analogie poétique de pensée et de style entre la séquence latine et les *laude* italiennes qui sont certainement son œuvre » :

> L'abondance des expressions pour exprimer un transport d'amour, dit Ermini, le ton élégiaque et exclamatif, la description rapide et vive des sentiments, et le rythme populaire qui ressemble à celui de cette *lauda* nous poussent à croire que la main qui écrivit les *laude* « *O Regina cortese, Amor contrafacto, O Cristo omnipotente, O Francesco da Dio amato, Donna del Paradiso,* » traça aussi sur le papier les tendres vers du *Stabat*.

Mais c'est là une raison de critique interne qui n'a rien de décisif, — non plus que les raisons invoquées plus haut. Car enfin les mss. se contredisent ; et les meilleurs mss. ne sont pas tous les mss. Et les autorités des historiens s'entrechoquent aussi. Et quant à ces analogies littéraires qu'il a proclamées si frappantes, Ermini se réfute lui-même dans une page qui est d'ailleurs d'excellente critique :

> Souvent une séquence célèbre n'est en somme qu'une adroite variation ou réduction d'une ou de plusieurs séquences antérieures, exécutée par un écrivain au génie poétique original. Tel est précisément le cas de Jacopone, qui, invité peut-être à composer une séquence pour une fête ecclésiastique devant avoir lieu dans la pauvre église franciscaine, a repris une ou plusieurs poésies latines déjà connues, comme le *Laudismus*, l'*Ante crucem Virgo stabat* et le *Stabat juxta Christi crucem*, et en a tiré par des amplifications et des corrections les admirables strophes de son *Stabat*... Une reconstruction certaine du texte primitif du *Stabat* n'est peut-être pas possible à cause de la natúre spéciale du document littéraire qui, loin d'appartenir aux écrits privés, comme une lettre ou un discours qui révèlent le caractère et le style de l'auteur, a un contenu populaire et universel. Il est comme *l'écho de cent motifs mélodiques et poétiques* qui, répétés dans les siècles précédents où ils sont venus à maturation, ont reçu de Jacopone une forme en strophes définitive et célèbre, laquelle s'est perpétuée par lui dans les livres liturgiques des églises cathédrales et monastiques.

Echo qui nous arrive tout vibrant du génie de Jacopone, de ce génie d'Assise que Jacopone reproche à la Sorbonne nouvelle (la Sorbonne de S. Thomas !) d'avoir détruit : un trait de passion qui est bien à son tour l'écho, non plus de ses contemplations, mais des âpres querelles de ce temps-là. Mais laissons cela.

L'idée essentielle du *Stabat*, c'est la purification de l'âme, son salut, par l'intime communion avec la douleur de la Vierge : *Da per Matrem me venire ad palmam victoriæ*. C'est une idée familière à Jacopone, qui a souvent dit que c'est par les pleurs et par la souffrance seulement qu'à l'âme dans son veuvage revient l'amour du doux Seigneur. La vision du Christ pendant à la Croix et de la Mère debout partageant son agonie, cette vision qui dès les premiers vers s'impose à notre esprit avec une irrésistible puissance, qui obsède par son relief plastique l'imagination brusquement saisie, et dont l'intensité est telle, qu'elle agit presque sur les nerfs : — cette vision, nous la retrouvons dans l'œuvre du Mineur de Todi, notamment dans la célèbre *lauda* de forme dramatique *Donna del Paradiso*, où le dialogue de Jésus et de Marie n'est qu'une paraphrase poignante de ces vers du *Stabat :*

> Quæ mœrebat et dolebat
> Et tremebat [1], dum videbat
> Nati pœnas incliti.

Le *Stabat* est le poème de la compassion. Les mots qui expriment la souffrance s'y pressent, s'y heurtent. Souffrance de la Vierge : *dolorosa, lacrimosa, gementem, contristatam, dolentem, tristis, afflicta, mœrebat, dolebat, tremebat, in tanto supplicio*... Souffrance partagée du chrétien : *me sentire vim doloris, ut tecum lugeam, fige plagas, pœnas divide, tecum pie flere, me tibi sociare, tecum plangere, passionis consortem, me plagis vulnerari, cruce inebriari... ut ardeat cor meum*...

La leçon que le poète de Todi avait reçue du stigmatisé de l'Alverne, dit en terminant M. Masseron, c'était une leçon de compassion. Leçon qui devait renouveler le vieux monde occidental en célébrant la beauté sublime de la pauvreté et de la souffrance rédemptrice : « Le *Stabat* fut une des expressions

[1] Un allemand, Hermann Preindl, dans une monographie de Jacopone publiée il y a quelques mois à Leipzig, invoque le climat ombrien lui-même, propice, dit-il, à la conception théocentrique du monde, tandis que l'atmosphère romaine aurait été plus favorable à un sentiment anthropocentrique de la vie... Taine ne serait jamais allé jusque-là.

[1] C'est le texte le plus probable. On sait que nos livres liturgiques portent : *Pia Mater*.

les plus parfaites d'un état d'âme que nous avons quelque peine à nous représenter, mais qui, malgré notre égoïsme, force encore notre admiration. »

Et pour grandir dans cette intelligence du *Stabat* et de la leçon du *Stabat,* nous ne saurions trop recommander un livre qui n'est pas une nouveauté en italien (dédié à Léon XIII, en 1897), mais qui n'a été traduit que cette année en français : **L'Esthétique du Stabat,** par le cardinal Marini, Préfet de la Congrégation des Affaires Orientales († 1923), trad., avec un Avant-Propos et des notes, par M. Broussolle, in-8 écu de XXII-181 p., 55 gravures, 10 f., Paris, Téqui. L'illustration, œuvre de M. Broussolle, est admirablement choisie : on sait que l'on peut se fier, pour cela, au goût et à la science de M. Broussolle. Elle n'a qu'un inconvénient, qui est de majorer le prix de ce livre que l'on aimerait tant voir en beaucoup de mains. Le cardinal (qui fut, comme on sait, le fondateur du *Bessarione* et de la revue *San Giovanni Crisostomo)* commente, strophe par strophe, tout le *Stabat ;* mais c'est un commentaire d'un genre très spécial, aussi dramatique et émouvant que le texte lui-même : — « Poème d'amour, dit-il, mais d'amour qui souffre et ne se trouble pas, qui s'afflige et ne désespère pas, qui se sent coupable et toutefois s'attache fortement à l'objet aimé, qui devrait être muet, à cause de sa douleur immense, et qui, en prière, se met à chanter ; un amour qui, dans l'intelligence, raisonne, et qui, dans le cœur, soupire ; un amour qui, au milieu de ses peines, se réjouit : la joie surnaturelle de la douleur divinisée par la Croix de l'Homme-Dieu. »

II. — Origine du *Memorare,* ou *Souvenez-vous (R. du Clergé fr.,* 15 nov. 1919, adaptation, par Mgr Boudinhon, d'un travail du Jésuite anglais Thurston, publié dans *The Month* d'octobre 1918). Ici encore, comme pour tant d'autres prières anciennes, un grand point d'interrogation. Une édition strasbourgeoise de l'*Hortulus animæ* attribue le *Memorare* à S. Jean Chrysostome. Au siècle suivant, le Jésuite Suffren, confesseur de Louis XIII, et d'autres, l'attribuent à S. Augustin. Nombre de petits livres de piété, depuis, l'intitulent *Prière de S. Bernard.*

M. Vacandard, le grand historien de S. Bernard, cite deux passages de sermons du Saint *(In Assumpt.* et *Infra octav. Ass.,* Migne, t. CLXXXIII, col. 428 et 438) qu'il croit de nature à militer en faveur de cette attribution du *Memorare : Sileat misericordiam tuam, Virgo beata, si quis est qui invocatam te in necessitatibus suis sibi meminerit defuisse...* Et : *Jam te, Mater misericordiæ, per ipsum sincerissimæ tuæ mentis affectum, tuis jacens provoluta pedibus Luna* (i. e. *Ecclesia) mediatricem sibi apud Solem justitiæ constitutam devotis supplicationibus interpellat.* — On a bien, dans ces phrases du Saint, l'idée même du *Memorare ;* mais la formule en est fort différente. Et cette idée n'est pas particulière à S. Bernard ; tous les écrivains ecclésiastiques qui ont parlé de Marie se sont fait un bonheur de la formuler et de l'inculquer aux fidèles.

Ce qui a motivé cette attribution à S. Bernard, c'est probablement une confusion qui s'est établie entre le saint Docteur et un de ses homonymes, un prédicateur bien postérieur, le P. Claude Bernard, né en 1588, † 1641, connu de ses contemporains sous le nom de « Pauvre Prêtre. » Ce grand missionnaire est resté célèbre surtout par son dévouement à assister les criminels condamnés à mort. Il y obtint des conversions extraordinaires ; et le moyen auquel il recourait invariablement dans les cas difficiles était la récitation du *Memorare.* M. de Broqua, son dernier biographe (et le postulateur de sa cause de Béatification), en raconte des traits touchants. Celui-ci par exemple.

Un malfaiteur, conduit à l'échafaud, avait résisté jusque-là aux efforts de plusieurs prêtres. Seul, le P. Bernard ne perd pas espoir. Tandis que le bourreau fait ses préparatifs et ajuste la corde, il monte sur l'échelle auprès du condamné et veut l'embrasser. Mais celui-ci le repousse avec tant de violence que le Père tombe de l'échelle sur le sol. Là, quoique sérieusement atteint, il se jette à genoux et répète tout haut le *Memorare* avec un accent si poignant que le misérable éclate en sanglots, demande à se confesser et meurt en paix avec Dieu.

Un autre jour, il avait affaire à un malheureux moine apostat condamné à la roue. Il multiplie les efforts pour l'amener à dire une courte prière à Marie. Mais le malheureux ne veut absolument rien entendre. Alors le Père : — « Eh bien ! puisque tu ne veux pas la dire, tu la mangeras ! » Et il lui met de force dans la bouche le *Memorare.* Chose admirable, Dieu bénit cette singulière méthode de conversion : le condamné promet de s'exécuter, répète la prière et meurt repentant.

Un autre jour, — et sa charité ce jour-là lui coûtera la vie, — c'était encore auprès d'un condamné à la roue. Le malheureux s'obstinait ; le Père alors invite les spectateurs à se joindre à lui pour réciter le *Memorare,* et le criminel se sent touché d'une si intense contrition qu'il prie le bourreau de prolonger cette affreuse torture de ses membres rompus l'un après l'autre sur la roue, afin d'avoir, dit-il, quelque chose de plus à offrir à Dieu en expiation de ses forfaits. — L'exécution terminée, le bon prêtre s'en va communiquer à d'autres prisonniers les circonstances de cette mort édifiante. Or il faisait froid ; et, dans l'ardeur de ses efforts pour amener son pénitent au repentir, le Père s'était échauffé. Sous les voûtes humides de la prison, le froid le saisit ; il dut s'aliter, et, sur son lit de mort, sa dernière demande fut d'un crucifix et d'un exemplaire du *Memorare* pour les porter à ses lèvres et les presser sur son cœur comme les principaux instruments de l'œuvre accomplie par lui au service du divin Maître.

On ne s'étonne pas, après cela, que la tradition populaire ait rattaché le nom du saint prêtre à cette prière dont il fut le si ardent propagateur. Il en a distribué plus de 200.000 exemplaires, chiffre qui aujourd'hui ne nous semble pas extraordinaire ; mais l'impression et la circulation des feuilles volantes en ce temps-là étaient loin de ce qu'elles sont devenues depuis. La Bibliothèque Nationale de Paris a dix-huit portraits de Cl. Bernard : or, un bon nombre portent le *Memorare* gravé au-dessous

de l'image, avec cette indication : *Oraison du R. P. Bernard à la Vierge* [1]. Il est fort à croire que des éditeurs subséquents auront mal lu, auront lu là une attribution de la prière à S. Bernard.

D'où lui était venue cette dévotion au *Memorare* ? Il l'avait appris dès sa première enfance, de son père même. Et il en avait été lui-même le miraculé, comme il nous l'apprend dans une lettre à la reine Anne d'Autriche, mère de Louis XIV :

> J'étais dangereusement malade, et si pénétré de la crainte de la mort que, pour obtenir ma guérison, j'eus recours à l'intercession de la Sainte Vierge, et je récitai le *Memorare*. Sur-le-champ, je me sentis soulagé. Néanmoins, comme je ne pouvais me persuader qu'en ma faveur Dieu eût voulu faire un miracle, j'attribuai la guérison à quelque cause naturelle. J'en parlais ainsi à un de mes amis, qui me félicitait de ma guérison, lorsque j'entendis frapper à ma porte. J'ouvre, c'était le V. frère Fiacre, augustin déchaussé, que je ne connaissais encore que de vue. Comme il me vit tout chagrin, et qu'après lui avoir ouvert la porte, je lui tournai le dos sans lui parler, il me dit : — « Monsieur, je vous demande pardon si je vous importune, je voulais seulement avoir des nouvelles de votre santé, car la Sainte Vierge m'a apparu cette nuit, et m'a dit que vous avez été bien malade, qu'elle vous avait guéri, et que je vinsse vous en assurer de sa part. » Je fus pénétré de confusion au souvenir de mon ingratitude qui m'avait fait attribuer à une cause naturelle une guérison qui était l'effet de la bonté de la Mère de Dieu à mon égard. Je lui en demandai aussitôt pardon, et publie à présent partout que depuis ce moment-là je n'ai senti aucune atteinte de la maladie dont elle m'a guéri et à laquelle j'étais fort sujet.

Donc, le grand propagateur du *Memorare* en France fut ce Père Claude Bernard. Mais ce n'est pas lui qui en est l'auteur, puisque lui-même nous dit l'avoir appris de son père. Les dernières recherches (du Dr Paulus, de Munich) établissent qu'on le rencontre dans les mss. et dans les imprimés à partir du dernier quart du XVe siècle, donc dès le premier âge de l'imprimerie. Mais rien ne nous dit qu'il n'existait pas auparavant.

Seulement, à cette époque lointaine, en cette fin du XVe siècle, il ne semble pas avoir été usité comme formule de prière à part ; il faisait partie d'une prière beaucoup plus longue, commençant par ces mots : *Ad sanctitatis tuæ pedes, dulcissima Virgo Maria,* et dont voici le début, d'après l'*Antidotarius animæ* de Nicolas de Saliceto, très souvent réimprimé à partir de 1489 :

> Ad sanctitatis tuæ pedes, dulcissima Virgo Maria, corpore prostratus et corde, supplex oro ut aliquid a te rogare me doceas, quod te audire et Filium exaudire delectet. Indignus sum gratia et cunctis miserationibus tuis minor, peccatis meis obstantibus. A te, sanctissima, audiri et a Filio tuo benignissimo exaudiri non mereor. Noli tamen ad te clamantem et vitam emendare cupientem, pia, repellere, quæ manum gratiæ porrigere soles ad te suspiranti. *Memorare, piissima, non esse auditum a seculo, quemquam ad tua currentem præsidia aut tua petentem suffragia a te derelictum. Tali animatus confidentia ad te, Virgo Maria, confugio, ad te curro, ad te venio, coram te gemens et tremens assisto.* Noli, Virgo immaculata, a me peccatore faciem tuam abscondere, sed ad me clementer respice. *(Noli, Mater Verbi, mea despicere verba, sed audi propitia et exaudi* oris mei verba : cette phrase entre parenthèses ne figure pas dans l'*Antidotarius,* mais dans un *Enchiridion* postérieur, composé vers 1570). Noli Mater omnium ab omni benignitate tua me excludere, sed benigne fac mecum propter nomen tuum sanctum. Noli Mater gratiæ Filii tui gratiam mihi denegare, sed gratifica me gratia illius quem tu, gratia plena, peperisti...

Viennent ensuite 7 ou 8 autres phrases, toutes commençant, comme les précédentes, par *Noli : Noli stella maris... Noli porta cœli... Noli Regina gloriæ,* etc. Cette série à son tour est suivie de nombreuses apostrophes : *Salva me salvatrix... Redime me redemptrix,* etc., jusqu'à ce que la prière s'achève par un appel au secours de Notre-Dame à l'heure de la mort : *In hora exitus mei clemens mihi adesse digneris,* etc.

C'est cette longue prière que l'éditeur strasbourgeois de 1503 attribuait à S. Jean Chrysostome.

A quelle époque en a-t-on détaché l'extrait qui, sous le nom de *Memorare,* devait devenir si populaire ? Voilà ce qu'on ne sait pas. C'était chose faite certainement à la fin du XVIe siècle, au temps de Claude Bernard et de son père, au temps de S. François de Sales, qui a connu notre *Memorare* (et qui est né 21 ans avant Claude Bernard). Il y a bien un texte intéressant dans l'édition de 1503 de l'*Hortulus animæ* : parlant des malades et des mourants et des secours spirituels à leur assurer, le compilateur suggère une liste de lectures appropriées, à savoir : « la Passion de N.-S. J.-C., le *Stabat Mater,* la *Legenda Sanctorum,* le *Memorare,* le *Ad sanctitatis tuæ pedes,* les sept Psaumes de la Pénitence, et autres prières portant à la dévotion. » Dans cette énumération, le *Memorare* et le *Ad sanctitatis tuæ pedes* sont présentés comme deux formules distinctes, alors que la première n'est en somme qu'un extrait de la seconde. Seulement nous ne sommes pas certains que le *Memorare* ici mentionné soit bien la prière que nous connaissons sous ce nom : ce pourrait être une autre formule, quelque chose comme la prière adressée à Marie au pied de la Croix : *Memento, obsecro, dulcissima Mater...*

III. — Des études sur le pays breton données l'été dernier par M. Chevrillon, de l'Académie française, à la *Revue des Deux Mondes* (15 juin, 1er et 15 juillet), ce tableau idéal de la servante bretonne. Idéal, assurément ; et bientôt ce ne sera peut-être plus qu'un souvenir d'âges disparus. Mais enfin il y en a encore ; et M. Chevrillon en a rencontré une dans un bourg de la côte finistéroise, qui est, par la diligence, à deux heures de Quimper. C'est une servante d'auberge, d'une auberge qui est aussi boulangerie. Elle s'appelle Soisic. Elle n'est jamais allée à Quimper, pourtant si proche. Et ceci est un

[1] Une variante de traduction au bas d'un de ces portraits : « ...Je viens à vous, Mère des vierges. » La plupart des versions en usage aujourd'hui portent : « O Vierge des vierges, ô ma Mère... » Tout dépend de la ponctuation : *Ad te, Virgo virginum, Mater, curro ;* ou : *Ad te, Virgo, virginum Mater, curro.* De fait, nous connaissons des régions où l'on continue encore à dire : « Vierge, Mère des vierges. » Les deux versions sont assurément fort belles l'une et l'autre. Mais cela n'empêche pas de souhaiter qu'on puisse aboutir à une traduction uniformément reçue des prières les plus usitées.

trait du monde ancien, cette attache étroite de l'homme à sa terre natale :

La ville, disait-elle un jour à M. Chevrillon, je n'ai pas le temps. Il y a de l'ouvrage ici. Après la saison, je suis seule : servir le débit, vendre le pain, faire les chambres... Même je n'ai jamais pris le bac pour aller de l'autre côté du port. Je n'ai jamais vu la plage en été.

Vie monotone, service monotone, et âme heureuse :

Les dimanches ? Non. Aucun : ce n'est pas comme à Quimper, ici. En hiver, pourtant, quelquefois : je sors une demi-heure avec les enfants... Oh ! les maîtres sont de bonnes gens : tout le monde les aime. Des fois, Madame me dit : « Ma fille, va donc te promener. » Je saurais pas où aller : j'aime mieux mon ouvrage. Quand je vais dehors, c'est seulement pour faire un tour au cimetière... Mon frère qui s'est péri en mer... On l'a retrouvé du côté de l'Ile : il est enterré ici... La messe ? oui, bien sûr : chaque dimanche à six heures et demie. C'est mon plaisir.

Oh ! je suis contente ; je ne m'ennuie pas. Je me lève de bonne heure, je travaille tout le jour ; faire autre chose, je saurais pas. Le soir, je suis fatiguée ; je fais ma prière, je vais me coucher, et voilà la journée finie...

...Le mariage ? J'ai pas le temps d'avoir de bon ami. Il y a bien le pardon d'ici, mais M. le recteur a défendu aux jeunes filles du pays d'y aller danser. C'est au mois d'août ; il y a trop d'étrangers maintenant, des gens des villes, des gens hardis qu'on ne connaît pas.

...On parle de la jeunesse : voilà treize ans que je suis chez les maîtres ; j'en ai vingt-cinq maintenant. Je ne connais pas autre chose qu'être ici. Mais je me plais bien ; Madame est bonne avec moi. Et puis les enfants, Pierre et Marie, jamais je pourrais quitter : j'étais là quand ils sont nés...

...Oui, j'aurais pu aller en service à Nantes. Une dame qui est restée deux mois ici, qui voulait m'emmener... Mais changer de pays !... A la ville, je sais bien, on s'amuse ; mais je n'ai pas l'idée de ça. Je suis habituée comme ça. Et puis ma chère mère n'aurait pas aimé. Elle n'avait jamais quitté la paroisse. Elle est enterrée ici avec mon frère. Je ne peux pas m'éloigner.

...Elle était tombée dans les chagrins, ma chère mère, quand mon cher frère s'est péri. Tous les jours à pleurer et réciter des prières. Et combien de messes pour son âme qu'elle a fait dire ! Elle ne s'est pas consolée ; elle est morte après un an.

...Ah ! elle nous avait bien *leuvés* (élevés). Mais sûr qu'elle me gronderait si elle me voyait avec la coiffe à la mode d'aujourd'hui. Sévère elle était sur la tenue : une tape, si seulement le bord des cheveux dépassait !

Il y avait cinq ans que M. Chevrillon connaissait cette brave Soisic. Elle ne lui avait jamais rien dit. Puis, un beau jour d'octobre, comme tous les baigneurs étaient partis et qu'il restait seul dans l'hôtellerie, il lui dit de poser les plats et de s'en aller dîner. De voir qu'on lui témoigne un peu d'intérêt, cela la touche, la met en confiance, et elle parle. C'eût été dommage qu'elle ne le fît pas. — « Je suis contente, » dit-elle. C'est un mot qui revient souvent quand ces humbles se laissent aller à parler d'eux-mêmes. Et c'est un bien beau mot. C'est le mot de la paix, le mot des vies qui savent s'accommoder et tirer parti de ce que la Providence met à leur portée. C'est l'équilibre de l'âme qui remplit, sans inquiétude, sans fièvre, sa tâche de chaque jour. C'est tout le contraire de cette « chasse au bonheur » où s'intoxiquent tant de gens, aussi bien chez les « heureux » que chez les déshérités de ce monde : — « Mécontentement des foules qui ont commencé de penser ; ennui, inquiétude, névrose, chez ceux que l'on appelle fortunés. »

Le grand événement actuel de la Bretagne, c'est cela : introduction d'idées et de mœurs d'essence étrangère et moderne. Entre les âmes et les anciennes conditions d'existence, les équilibres millénaires sont dérangés. L'événement, d'ailleurs, est général. Par le journal, par l'école, une culture conçue par des citadins qui sont des intellectuels est appliquée tout d'un coup à ces peuples ruraux, qui, si longtemps, n'ont connu, avec leurs coutumes et leurs croyances, que la terre et ses travaux. Leur vision du monde change, et le cercle d'habitudes est rompu, qui lui correspondait...

La Bretagne retarde toujours, mais ce mouvement y est bien commencé. Il gagne vite, autour des villes, dans les grands ports de pêche (aujourd'hui, à Concarneau, on n'entend plus le breton méprisé), — et de même, dans ces parties de la côte où les baigneurs, plus nombreux pendant quatre mois d'été que les indigènes, apportent leurs habitudes et libertés de citadins en vacances...

J'ai vu un jardinier de soixante ans, aux prunelles du bleu le plus candide et paisible, ami jusque-là de son travail et de ses maîtres, qui l'honoraient, se laisser vite endoctriner par un frère, ancien cheminot revenu au pays. Ce pauvre homme se mit à abhorrer tout son passé, persuadé qu'il n'avait jusque-là vécu qu'en innocent, dupe naïve de tous ceux qui l'avaient employé. L'idée qu'on ne songeait qu'à l'exploiter le posséda si bien qu'il rêva, dans son trouble, que ses maîtres le faisaient espionner pour s'assurer qu'ils tiraient bien de ses bras tout le profit possible. Entreprenant alors avec rancune de travailler, comme il disait, « pour lui-même, enfin, et non plus pour les autres, » il oublia de se demander si le gain de ce labeur indépendant équivaudrait au régulier salaire qu'il abandonnait... Il calculait mal, mais il avait commencé de calculer, et dès lors il était autre. Il avait perdu cette naïveté qui est une virginité...

M. Chevrillon se demande ensuite 1° si le mal atteindra toute la Bretagne, et 2° s'il persistera. — Ni *ad 1um* ni *ad 2um* on ne peut répondre avec sûreté. — Pour ce qui est de la généralisation du mal, cela dépend fort de l'extension que prendra le milieu industriel. Il est vrai que, dès demain, l'utilisation des marées dans les rivières peut l'établir un peu partout. Mais jusqu'à présent, les changements n'apparaissent qu'en certaines régions. — Quant au caractère durable du fléau, il est de date trop récente, et trop manifestement dû à l'événement immense mais unique de la guerre, pour qu'on puisse le déclarer définitif :

Aussi bien, ce n'est pas la première fois que les orages du monde agitent cette province, et que leur souffle vient en altérer l'atmosphère. On n'ose parler des lointaines guerres de la Ligue, qui semblent pourtant l'avoir profondément remuée... Mais nul doute que la Révolution, les souvenirs rapportés des guerres par tant de vieux soldats bretons de l'Empire n'en aient pour un temps changé l'âme. Au milieu du XIXe siècle, elle avait repris toute sa vieille physionomie. Cette Quimper, si catholique, si traditionaliste, si bretonne au temps de Louis-Philippe, comment croire qu'elle ait eu son moment révolutionnaire, que là aussi l'idée rationaliste, soudain propagée par toute la France, se soit traduite en violences contre la religion, qu'une foule s'y soit trouvée pour profaner, dans la cathédrale, les os du vieux saint éponyme, décapiter

les rayonnantes figures du grand porche ? Après ces perturbations, le vieux fond primitif s'est toujours rétabli.

Ce qui a mieux fait sentir encore à M. Chevrillon la vertu de l'âme bretonne, c'est le contraste avec une âme d'une tout autre essence. Il a villégiaturé, une saison, sur la côte landaise. Là, il se trouvait parmi des pêcheurs gascons. Il s'était choisi parmi eux son marin, gaillard loquace, qui se croyait quelque chose, l'égal de n'importe qui, parlant de tout, des élections, des députés qui procurent des bureaux de tabac, d'une concession d'huîtres obtenue d'un ministre dont il avait promené la famille, de la carrière de ses fils : deux enfants seulement : « on a de *l'ingstrussion*, on n'est plus des *bettes* pour vivre à huit, comme chez mes parents, avec des têtes de sardines, » deux sujets brillants, dont l'un sera un monsieur, un architecte, l'autre cuisinier de paquebot : « au bout de quinze ans, *ctnqque* cent mille : c'est assez ! » Et avec quels haussements d'épaules, quels sourires de supérieure indulgence il parlait des sardiniers bretons, dont une petite colonie s'était installée dans le pays, les hommes à la pêche, les femmes à la « friture » !

— Ils ne se mêlent pas à nous. Mais on les voit bien : des enfants sous la main de l'usinier, du mareyeur, — qui n'ont pas l'idée de se pousser, de sortir de leur misère, pas même de s'amuser. Et qui sortent par tous les temps, qui ne font pas de cas de la tempête, — des téméraires ! Nous autres, sitôt que le ciel noircit pour le coup de vent, on ne songe qu'à échapper. C'est pour ça que nous avons mis des moteurs à nos bateaux, et aussi pour ne pas trimer comme eux, sans raison. On part à sept heures : à onze heures on est rentré avec son poisson ; on peut passer l'après-midi au café. Et en vingt ans, un seul accident de mer, et encore, par un temps bouché : un bateau d'Arcachon ; ils avaient manqué la passe. Là-bas, du côté d'Audierne, de Douarnenez, c'est vingt, trente bateaux qui se perdent chaque année. Par gros temps, c'est à qui tiendra le coup le plus longtemps. Paraît que lorsque la mer les mange, ils ont une façon à eux de prendre l'embardée qui fait rebondir la vague hors du bateau. Ils s'amusent à ça... Faut être fou pour ces jeux-là !...

... Et buveurs ! Faut les voir, ceux de l'Etat, dans les ports, les jours de permission, qui zigzaguent, en bordée, dans les rues, en se tenant par les mains, — toujours entre eux, les Bretons ! *Gwin ardent*, c'est leur mot : ils ne connaissent que ce plaisir-là[1]. Moi, dans ma jeunesse, ce n'est pas à cela que je pensais : à dix-huit ans, quand je sautais du deuxième étage, trois fois par semaine, et courais dans la nuit comme un lapin, c'était pour autre chose !..

... Tout de même, il n'y a pas comme eux pour l'ouvrage. Nous, on travaille, mais seulement quand il le faut : on ne prend pas le moyen pour le but, on pense à l'argent... Et puis, chacun pour soi : on se dispute, on se brouille, on ne se connaît plus. Un équipage de pêche, ici, en six mois, c'est changé. Avec eux, ça dure ; ils ne se jalousent pas. Et ils obéissent au patron, on dirait qu'ils aiment à être commandés.

Toutes ces vertus, toutes ces qualités que le tourisme superficiel ou l'ethnographie ignorante jugent caractéristiques de la vie bretonne, tout cela n'est pas plus breton qu'autre chose : c'est simplement chrétien. M. Chevrillon le reconnaît loyalement : — « Tout cela, c'est quelque chose de l'ancien monde occidental, un peu de vieille chrétienté qui, chez les Bretons armoricains, a persisté plus longtemps qu'ailleurs. » Et il dit que ce qui l'a longtemps attiré, en Bretagne, — « c'est, à l'époque où le monde change trop vite autour de nous, *ce que nous y retrouvions d'une humanité qui fut celle de nos pères*, de son ordre, de sa foi au merveilleux, de ses arts populaires et spontanés, de ses simples instruments de vie, de ses vieux métiers manuels, — de ses habitudes enfin dont l'obscur souvenir est en chacun de nous le plus profond de lui-même. »

Des bonnes de cet admirable type Soisic ne sont pas non plus une spécialité du pays breton. Il y en a partout. Seulement on ne les connaît pas. Elles ne se connaissent pas elles-mêmes. M. Chevrillon est resté cinq ans sans soupçonner le trésor qu'il avait à son service. Il faut quelque circonstance exceptionnelle pour les révéler au monde. Tous les ans l'Académie en couronne au jour des *Prix de vertu*. C'est une bonne qui est l'héroïne d'un des récents volumes des *Editions de la Vraie France* (Paris, Dunod) : **Babette à Paris**, par Maurice Morel (in-12 de 216 p., 7 f.), « le roman de l'innocence et de la bonté, » nous dit-on. Oui, d'une bonté qui le plus simplement du monde et sans s'en douter atteint au dévouement, et d'une innocence qui mit Babette à l'abri des périls de la capitale. Fille des champs, rustique, simple, bonne surtout, elle quitte son pays berrichon pour suivre à Paris une amie qui a fait miroiter aux yeux de ses parents toute sorte d'avantages. A Paris, bonne à tout faire d'abord, elle entre ensuite, toujours guidée par son amie, dans un atelier de couture. Là, on la prend évidemment pour une simplette ; on la brime consciencieusement ; mais bientôt elle fait la preuve qu'elle est de taille à se défendre. De ce jour-là on la respecte. La vraie simplicité se fait toujours respecter. Babette se fait respecter aussi d'un jeune peintre qui se meurt de la tuberculose : Babette a voulu lui adoucir ses derniers jours, s'est dévouée à son service. Dévouement dont on entrevoit le péril ; mais Babette l'écarte d'un mot. Des jalousies s'acharnent contre elle. Elle est sur le point de suivre à New-York une Américaine qu'elle a conquise par sa bonté, quand son père vient la chercher et la ramener au village, lui préparer un mariage qui n'est pas l'idéal : on aurait rêvé mieux pour elle. Mais la vie n'est pas la réalisation de nos rêves.

Même Collection : **La Révolte des morts**, par François Duhourcau (in-12 de 144 p., 6 f.). Ces morts, ce sont ceux de la guerre ; et ce contre quoi ils se révoltent, c'est la paix, et les vainqueurs qui n'ont su tirer de tant d'héroïsme que ce simulacre de paix. « Qu'en diraient nos morts? » entend-on souvent demander. Ce qu'ils en diraient, on en percevra quelque écho ici. Un Américain méthodiste, un jeune député français, une mère et sa fille très émancipées vont visiter le Chemin des Dames. Le soir venu, une avarie de la voiture les condamne à passer la nuit sur le plateau d'Hurtebise. Ils s'endorment. Et ce sont alors les morts qui se réveillent et viennent en d'affreux cauchemars leur faire à tous leur procès : si bien que, quand l'auto de secours arrive, l'Américain et le député sont morts de peur, et les deux femmes évanouies... Œuvre puissante. M. Duhourcau, officier de carrière, — officier philosophe comme Vigny, — auteur déjà, voici quelques années, d'*Un Homme à la mer*, s'est conquis une place de choix parmi les écrivains de sa génération. Son livre est, sous la forme la plus dramatique, une âpre satire de la

[1] M. Chevrillon note que ce reproche n'est plus vrai et que l'alcoolisme a beaucoup diminué chez les marins bretons, grâce à l'effort de diverses Œuvres, comme l'Œuvre des Abris du Marin-Pêcheur : onze abris de Roscoff à Belle-Ile.

paix, un réquisitoire contre ceux à qui il en attribue les défaillances, contre l'esprit d'après-guerre aussi.

Dans la même Collection, voici quelque chose maintenant de tout pacifique : **Lucienne Landas,** par André Daverne (in-12 de 248 p., 7 f. 50). Ceci est une chose exquise. C'est d'un goût achevé, avec un parfum de piété qui ira à l'âme des lecteurs même les moins dévots. Et c'est d'une très fine portée morale. C'est le récit d'une jalousie entre deux sœurs, d'une jalousie qui entraîne la plus jeune à une véritable forfaiture contre son aînée... Comment cela a-t-il commencé ? Car enfin Lucienne n'est pas une perverse jeune fille. Cela a commencé par pas grand'chose, par de ces petits riens qu'on ne songe pas à se reprocher. Où en serait la pauvre nature humaine s'il fallait mortifier tous les mouvements déréglés qui agitent un jeune cœur?... Oui, si on ne les arrête pas à temps, ils grandissent et conduisent à des abîmes. Toute passionnette, même la plus légère, si on ne la contrarie pas, si on la laisse se développer en liberté, est grosse de catastrophes. C'est toute la psychologie, toute la théologie du péché véniel que l'on perçoit à la base du livre de M. Daverne.

N° 44 des *Cahiers verts* : **Françoise au Calvaire,** par Pierre Champion (in-12 de 172 p., 6 f. 50, Paris, B. Grasset). Les *Cahiers verts* ont débuté par un chef-d'œuvre, *Maria Chapdelaine,* qui n'est pas resté isolé dans la Collection, qui a été suivi d'œuvres fort remarquables de tous points, et d'autres qui l'étaient moins. Avec *Françoise au Calvaire,* nous revoici dans la veine des chefs-d'œuvre. Et nous revoici en Bretagne, dans la meilleure des Bretagnes. M. P. Champion, l'érudit historien de notre XVe siècle poétique, n'a peut-être point foulé la terre bretonne aussi assidûment que M. Chevrillon ; mais il a été, pendant la guerre, chef de section dans un régiment breton d'infanterie. Il a vécu longtemps, notamment dans la Somme, parmi les cultivateurs et les marins du recrutement de Lorient, les gens de Brest et de Morlaix ; et c'est d'eux qu'il nous parle aujourd'hui. Comme il les a compris ! Comme il les a aimés ! Comme il nous dit leur âme, toute leur âme, leurs vertus militaires sans doute, courage, endurance, mépris du danger, mais leurs vertus privées aussi, leur piété si profonde, leur amour du pays, du travail, leur sens familial surtout ! Avec quelle dévotion il s'est penché sur les lettres que Françoise, la femme de son ordonnance, écrivait à son mari ! Comme il les sait commenter ! Il fut un temps où l'on disait le public saturé des récits de guerre ; des livres comme celui-ci seront éternellement les bienvenus et les bienfaisants.

IV. — Un bon livre sur la guerre, c'est : **Les Médecins mobilisés :** *les Héros et... les Autres,* par le Dr Ledoux (Prix Legendre de la Société Médicale des Hôpitaux), in-12 de XII-256 p., 7 f., Paris, Berger-Levrault. — C'est une étude, non pas encore complète (il ne sera pas de si tôt possible de la faire), mais de solides chapitres déjà de la science du Service de Santé pendant la guerre. Trois parties : 1° *Généralités :* ce que doit être un poste de secours sur la ligne de feu, dans la guerre de position moderne ; étude spéciale de l'ypérite, qui ne fut pas le plus toxique des gaz employés par les Allemands, mais dont l'importance dépassa de beaucoup celle des autres au point de vue de la fonte des effectifs, par suite de l'usage considérable qui en fut fait (insuffisance du masque ; condensation dans les vêtements et pénétration à travers le tégument) ; — 2° *Le Service de Santé dans la région du front :* ambulances chirurgicales automobiles ; — 3° *Le Service de Santé à l'intérieur :* étude critique très documentée, nourrie de statistiques ; il y a là des leçons qu'il faut espérer qui seront retenues pour prévenir le retour de pareille mortalité dans les hôpitaux. Un chapitre spécial est donné à la syphilis, dont les ravages effroyables alors tant dans la troupe que dans la population civile, furent exploités pour amener, après un an de guerre, la mise à la retraite du Dr Troussaint, jusque-là directeur dudit Service, qui désormais fut confié à des mains « parlementaires » (M. Justin Godard d'abord, M. Mourier ensuite).

C'est un très utile travail que vient de nous donner M. le Dr Ledoux.

Un autre travail médical, d'une tout autre nature, — auquel je ne pense pas que les moralistes chrétiens fassent l'honneur d'une réfutation, mais dont il est bon de signaler les conclusions, en raison même de la vaste diffusion que lui a value l'organe où il a paru, — ce sont deux articles (*Figaro,* 28 sept. et 8 octobre) du Dr Maurice de Fleury, de l'Académie de Médecine. Que faut-il faire des grands pervers, — des grands pervers « constitutionnels » ? Nous les envoyons au bagne. C'est une solution qui n'est ni juste ni salutaire, attendu qu'ils ne sont ni responsables ni curables. Il faudrait tout de même « arriver à nous représenter bien clairement, d'abord, que le méchant est venu au monde méchant et qu'il n'a pas choisi, dès le sein maternel, sa mauvaise nature ; ensuite, qu'il faut se résigner à ne pas le voir devenir meilleur... La *Moral Insanity,* la psychose perverse en sa forme grave est irrémédiable, tout espoir est vain d'améliorer ces monstres, la bonté n'a pas sur eux plus de prise que la dureté, ils ne sauraient ni s'amender vraiment, ni engendrer des enfants souhaitables... »

Si vous ne les envoyez pas au bagne, qu'en ferez-vous ? Supposons qu'une société « vraiment humaine et surhumaine, presque, se contente de les enfermer. » Mais alors il faudra que cette claustration soit perpétuelle, et, de plus, qu'ils demeurent isolés, car le groupement des pervers ne donne que multiplication du vice et renforcement mutuel de la méchanceté. Or, il n'y a pas de peine plus dure que la réclusion perpétuelle...

Que faire donc enfin ? — « Après mûre réflexion, » M. de Fleury en est à croire « qu'il en faudrait venir à la *multiplication de la peine de mort* » :

Elle est, certainement, beaucoup moins inhumaine que le bagne actuel et que le terrible silence de la réclusion sans fin.

Il s'agirait seulement de trouver une mort moins dramatique, je suis tenté de dire moins cabotine, que l'échafaud : une mort discrète, foudroyante, sans affres préalables.

Le criminel étant — après examens multiples et approfondis — reconnu incurable, définitivement antisocial, une électrocution perfectionnée, une piqûre sans douleur ni merci, peuvent le libérer et nous libérer de cet implacable adversaire. Certes, diagnostic terrible à formuler, responsabilité redoutable que les magistrats devront partager avec nous. L'état actuel de la science psychiatrique nous permettra de signer d'un cœur ferme une telle sentence.

Mais, au-dessous des grands pervers incurables, — ou plutôt au-dessus, — il y a les demi-méchants, « les âmes où se mélangent une tendance à la rancune, une émotivité impulsive assez forte et — plutôt qu'une méchanceté vraie — une bonté trop pauvre pour réprimer rancunes et impulsions. » Les envoyer au bagne ou en prison, pêle-mêle avec les grands pervers, c'est achever de les corrompre.

Ceci est vrai, dans le système laïque : le mal est, de soi, contagieux, si l'on n'ouvre pas les canaux par où Dieu répand sa grâce. M. de Fleury propose, pour ces « petits pervers, » une mise à part, avec traitement moral, essai thérapeutique. Il ajoute qu'un de ses confrères, M. Albert Londres, souhaite qu'il y ait, aux pénitenciers militaires, « un prêtre qui en imposerait par sa mansuétude et son désintéressement, et je crois bien qu'il a raison. » Oui ; et le prêtre, pour faire le bien, disposerait d'autres ressources encore que de ces deux vertus, qui, dans l'esprit de M. de Fleury, sont d'ordre purement naturel.

Mais je pense, conclut M. de Fleury, qu'il faudrait joindre à ce prêtre un médecin aliéniste, à qui son métier aurait appris à faire l'analyse psychopathique d'une âme où luit encore, parmi les cendres, l'étincelle qui peut suffire à ranimer la flamme.

V. — Dans quelle catégorie de pervers M. de Fleury range-t-il celui qui s'est appelé Anatole France ? Cet homme est mort le dimanche 12 octobre, à minuit ; et l'attitude des journaux devant cette mémoire a été le plus écœurant des scandales [1]. Même ceux qui ont le moins la superstition du « sacerdoce de la presse » n'eussent pas imaginé pareille inconscience. L'inconscience de la presse a été au niveau de l'inconscience d'Anatole France. L'Eglise a condamné toute son œuvre, *opera omnia* (St-Office, 31 mai 1922). Cet homme est le pire destructeur qu'ait connu notre âge, qu'ait connu notre littérature. Il n'a rien respecté ; rien n'a trouvé grâce devant sa moquerie dissolvante. Il a bafoué toutes les noblesses de l'âme humaine. Il a fini par verser dans le bolchevisme. On l'a comparé à Voltaire. Sur lui comme sur Voltaire Maistre eût prononcé son terrible verdict : « Paris le couronna, Sodome l'eût banni. » Mais c'est faire injure à Voltaire que de rapprocher son nom du nom de France. L'œuvre dramatique de Voltaire est riche de nobles caractères : vous n'en trouverez pas trace chez France. Voltaire a écrit de grands chapitres d'histoire, histoire universelle, et histoire de France : France, lui aussi, a son histoire de la civilisation, qu'il a intitulée *L'Ile des Pingouins*. Le *Candide* de Voltaire prend presque air de pudeur quand on le rapproche des *Pingouins* de France ; et Diderot, même en sa *Lettre sur les aveugles* et jusqu'en son *Supplément au Voyage de Bougainville,* s'échappe en fusées d'enthousiasme qui révèlent que tout n'est pas encore éteint au fond de son âme volcanique. Chez France, plus rien : *cor ejus cinis*. La *Pucelle* de Voltaire est une ignominie ; du moins elle se présente comme une fantaisie, où nul n'a prétendu trouver le moindre brin d'histoire, tandis que France, dans sa *Vie de Jeanne d'Arc* (en 2 énormes vol. in-8, Paris 1905), se donne des airs d'écrire l'histoire, pour mieux démolir celle que son amour du Christ et de la France désignait à ses coups.

La haine du Christ : c'est le mot qui résume toute l'âme d'Anatole France, le mot qui nous livre la clef de son œuvre [1]. C'est la haine du Christ qui ne lui a pas permis de s'attacher à rien de noble ni de grand, dans la crainte que cet attachement même ne l'amène au voisinage du Christ, principe

[1] L'*Ami* a donné sur France une étude d'ensemble (1897, p. 246-252) à l'occasion de sa réception à l'Académie française (qui eut lieu le 24 décembre 1896), à une date où France avait donné déjà la pleine mesure de son nihilisme. Nous avons dit ensuite un mot de ses principales publications, au moins jusqu'à l'apparition de l'*Ile des Pingouins,* en 1908 ; après quoi on lui a appliqué le *Nec nominetur in vobis*. On n'avait pas l'intention d'y revenir maintenant, si des amis ne nous eussent remontré l'utilité de rappeler la malfaisance absolument unique de cette œuvre, en face du scandale de l'inconscience de la presse (et non pas seulement de la presse française).

Anatole France, de son vrai nom Thibault, né Paris 16 avril 1844. Son père, Noël Thibault, bon chrétien et royaliste, était de souche vendéenne et tenait boutique de vieux livres sur le quai Malaquais ; sa mère était de Bruges. Enfance pieuse ; sa mère lui lisait chaque soir quelques pages des Evangiles ou de la Vie des Saints. Etudes à Stanislas, sous la direction de l'abbé Lalanne. Sa première œuvre en librairie fut une étude sur Vigny (1866). C'est de son père qu'il a pris son pseudonyme de France. Son père, patriote fervent, était connu dans le quartier sous le surnom de « père La France ; » il avait donné à sa librairie cette enseigne : *Aux Armes de France ;* et des neuf catalogues qui nous en restent, le premier, probablement de 1838, est intitulé : *Librairie politique ancienne et moderne de France-Thibault.* Sur celui de 1844, le nom de Thibault a disparu : *Librairie politique ancienne et moderne de France,* Paris, 19, quai Malaquais. Dès 1840, paraissait « à Paris, chez France, à la librairie politique » l'ouvrage, en 2 vol., de Lairtullier, *Les Femmes célèbres de 1789 à 1795 et leur influence dans la Révolution. (Journal des Débats* du 10 nov. 1924).

France reçut en 1921 le Prix Nobel de littérature. Depuis plus de trente ans, depuis au moins que Brunetière en eut pris la direction, il avait cessé de collaborer à la *Revue des Deux Mondes*. Par contre, la *Revue de Paris,* fondée en 1894 par l'aile gauche qui abandonnait l'ancienne *Revue des Deux Mondes,* lui ouvrait ses portes toutes grandes ; et il y collabora jusqu'à la fin. Il y donna, dès la première année de la dite Revue (avril, mai, juin 1894), ce *Lys rouge* où il envoie en pèlerinage à Florence, sous les cloîtres et devant les mystiques fresques du B. Angelico et jusque dans la cellule de S. Antonin, les deux amants les plus lubriques, les plus férocement sensuels qu'ait imaginés le roman contemporain, qui se récitent l'Evangile pour s'exciter à mal faire, qui voient en songe des martyrs et des martyres, qui conversent avec les archanges ni plus ni moins que la Pucelle de Voltaire... Mais ce caractère de l'œuvre d'A. France sera défini dans un instant. — C'est à la *Revue de Paris* qu'il a donné ses deux dernières œuvres, les deux volumes de Souvenirs d'enfance qu'il a publiés sous ces titres : *Petit Pierre* (1918), et *La Vie en fleur* (1922).

[1] C'est là le mot de ce que l'on appelle *l'énigme d'A. France,* posée ainsi par Marcel Boulenger *(Echo de Paris,* 24 oct. 1924) :

« Voici donc un humaniste non pareil, un profond, aigu, voluptueux critique d'art, un dégustateur exquis et délicieux de littérature, un ironique, un érudit, un dégoûté, un homme, au sourire fin, charmant, narquois et invincible, un véritable prince de l'esprit enfin ; — et dans les quinze ou vingt dernières années de sa longue vie, ce vieux patricien s'est tourné vers la gauche au point de se faire anarchiste, bolcheviste, communiste... Eh bien ! pourquoi donc ?... »

Encore s'il se fût agi pour lui de jouer un rôle politique, de monter sur la barricade ou à la tribune, de passer le Rubicon ! Mais non :

« Son rôle consistait uniquement à entendre des discours d'extrême-gauche (dont vous savez l'atticisme délicat) et à y répondre ; à rédiger des lettres-préfaces pour des livres ou des brochures humanitaires d'une saveur littéraire adorable (n'est-ce pas ?) ; à présider des banquets de camarades et à goûter les plaisirs d'entretiens familiers avec des interlocuteurs bien surprenants. — Pourquoi, encore un coup pourquoi ? »

Car, il n'est pas question, chez cet homme, d'une passion profonde envers la révolution sociale, d'une foi mystique en l'avenir communiste... N'alléguez pas non plus une sorte de dégoût universel chez ce païen si savant en l'art de découvrir et de savourer les grâces de la vie.

Caprice, a-t-on dit encore, toquade d'amateur, curiosité d'historien ?... « Allons donc, un caprice qui dure vingt ans, une curiosité qui vous amène à voir toujours les mêmes partisans autour de soi, sans soulagement ni rémission ? »...

Le mot de l'énigme, je crois qu'il faut le chercher dans ce que j'ai dit : la haine du Christ, et de tout ce qui peut nous rattacher au Christ, une haine qui n'a cessé de s'envenimer, jusqu'à l'exaspération finale... La haine du Christ, au cours des siècles, a été à la source de bien des aberrations : si celles-ci n'ont pas atteint ces proportions hideuses, c'est que cette haine même était moins sauvage, moins coupable aussi peut-être en ses origines... A. France aimait, paraît-il, à répéter qu'il était « le Diable. »

et terme final de tout ce qu'il y a de grand et de noble dans l'âme humaine.

Haine plus totale, plus radicale qu'elle n'a été chez aucun de nos contemporains, chez Voltaire lui-même. Quand Renan s'attaque au Christ, on sent qu'il a conscience de la grandeur de son ennemi. Voltaire éclate en cris de fureur, en mots grossiers, d'une grossièreté que nous ne connaissons plus ; mais cette rage même est un hommage à la transcendance de Celui qu'il prétend écraser. Anatole France en était encore là dans la période de ses débuts, dans ces *Noces Corinthiennes* (publiées en 1876 : il avait trente-deux ans), cri de rage contre l'œuvre anti-humaine du Christianisme qui est venu troubler la paix du monde, détruire la joie de vivre, ternir la splendeur des choses sur lesquelles rayonnait la beauté antique [1]. Mais il a vite changé de tactique. Il s'est ôté les apparences mêmes de la haine, pour ne garder que le dédain. Le Christ ne sera plus pour lui qu'un fait-divers, assez ennuyeux tant qu'on y a pris garde, mais dont il ne faut plus s'occuper. Il faut faire sur lui le silence, le traiter comme un personnage inexistant. Le Christianisme a été une mauvaise parenthèse dans l'histoire de la civilisation. La parenthèse est fermée maintenant. La civilisation n'a plus qu'à reprendre son cours normal, au point où elle était avant que le Christ interrompît sa marche. Oublions le Christ, comme l'a oublié Ponce-Pilate.

Pilate ? L'Evangile a prétendu nous le montrer troublé, le jour du Vendredi-Saint, par la surhumaine majesté de la figure du Christ, de l'attitude du Christ, des paroles du Christ. Quelle plaisanterie ! Pilate, s'être soucié du Christ... ! Ecoutez plutôt Anatole France. Dans *l'Etui de Nacre* (publié 1893), il met en scène Pilate vieilli, retiré en Italie, rencontrant au pied du Vésuve son ami Lamia, qui trente ans plus tôt a été son hôte à Jérusalem. Le vieux Procurateur n'a point pardonné aux Juifs ses déboires de fonctionnaire, leurs perpétuelles plaintes, qui ont fini par amener sa disgrâce. Lamia, lui, aime mieux se laisser aller à des souvenirs moins désagréables ; il se rappelle les belles Juives, cette Magdeleine surtout, ses danses, son chant, son odeur d'encens, « le demi-sommeil dans lequel elle semblait vivre. » Un beau jour elle disparaît, et on ne l'a plus revue : — « J'appris par hasard, dit Lamia, qu'elle s'était jointe à une troupe d'hommes et de femmes qui suivaient un jeune thaumaturge galiléen. Il se nommait Jésus, il était de Nazareth, et il fut mis en croix pour je ne sais quel crime. Pontius, te souvient-il de cet homme ? » Pontius Pilatus fronça les sourcils, porta la main à son front comme quelqu'un qui cherche dans sa mémoire. Puis, après quelques instants de silence : — « Jésus ? murmura-t-il, Jésus ? de Nazareth ? Je ne me rappelle pas. »

Voilà ce que l'humanité aurait dû faire : oublier cet homme... ! Et l'œuvre de France donne bien en effet l'impression affreuse de quelqu'un qui l'aurait totalement oublié.

Jules Lemaître a une réflexion magnifiquement touchante sur l'inconscience de l'impudeur païenne. C'est dans un article vieux de plus de trente ans, écrit à propos d'une traduction française des *Mimes* d'Hérondas, qui sont positivement épouvantables de crudité : — « Et tout cela, ajoute Lemaître, tout cela, si bon homme, si tranquille, si peu étonné ou troublé, *si clairement de l'autre côté de la Croix !* »

Oui, tous nos écrivains, quoi qu'ils en aient, sont tout de même de ce côté de la Croix. Seul, France laisse l'impression, et si horriblement claire, de quelqu'un qui est de l'autre côté, de quelqu'un pour qui la Croix n'existe pas !

Ce qu'était sa conception païenne du monde, M. François Albert, notre Ministre de l'Instruction publique (le plus sectaire des ministres du cabinet Herriot) nous l'a dit sans ambages le jour des funérailles :

> Il (France) avait puisé dans le naturalisme antique la substance d'une religion qu'il servit avec une constance, une fidélité d'apôtre : c'est la religion du bonheur humain. Il la fondait sur cet aphorisme très simple que « l'homme est un bel hymne de Dieu, » que dès lors ceux qui cèdent à la bonne nature « sont heureux et beaux et, *seulement en se laissant vivre*, rendent gloire à l'artiste souverain des choses. » Le bonheur est donc innocent et la joie est permise, comme l'explique à Paphnuce la femme voilée qui passe. Et France, développant devant le public de certaine université populaire ce dogme essentiel de sa foi, détruisait avec vigueur la légende de son scepticisme : — « Vous entendez parfois des moralistes vous dire qu'il ne faut rien accorder à l'agrément dans la vie. Ne les écoutez pas. Une longue tradition religieuse, qui pèse encore sur nous, nous enseigne que la privation, la souffrance et la douleur sont des biens désirables et qu'il y a des mérites spéciaux attachés à la privation volontaire. Quelle imposture !... N'écoutez pas ceux qui enseignent que la souffrance est excellente. C'est la joie qui est bonne. »

Voilà la morale d'Anatole France, la morale qui recueille les suffrages du grand-maître de l'Université. On comprend, là-devant, que la démocratie dont M. Albert est le serviteur semble tenir en

[1] Dieu des Galiléens ! je ne te cherchais pas,
O fantôme, tu viens te dresser sur mes pas,
Tu lèves contre moi ta droite ensanglantée !
Ecoute, prince impur d'une race infestée...
Je te connais enfin, Esprit gonflé d'envie,
Spectre qui viens troubler les fêtes de la vie,
Mauvais démon, armé contre le genre humain,
Qui fais traîner le chant des pleurs sur ton chemin,
Dieu contempteur des lois, puissant par la magie,
O Prince de la mort...

Dans *L'Orme du Mail* (1897), il met en scène un jeune homme qui se fait expulser du Séminaire, et il expose qu'un sentiment naquit en ce malheureux, à l'instant même de son expulsion : *la haine du prêtre, une haine impérissable et féconde, une haine à remplir toute la vie.* — N'est-ce pas dans son propre cœur à lui-même qu'il lit cette haine... ? Même la *Revue Bleue* (6 fév. 1897), peu suspecte, en ce temps-là, de sympathies cléricales, ne se défend pas d'en avoir l'impression :

« M. France, par hasard, connaîtrait-il ce sentiment (la haine du prêtre) ? On le dirait parfois. Sans en être très sûr, je commence à le croire. En cet homme aux propos onctueux, il y a peut-être un fonds de haine, ou simplement d'ardentes antipathies et de dédains violents... Je ne sais si M. France, tout conscient qu'il est, se rend bien compte de la sensation d'amertume que laissent ses derniers ouvrages. Tout naïvement, je confesse qu'ils font mal. Cet écrivain a, comme l'abeille, le miel et l'aiguillon. J'ai peur que le miel ne soit qu'à la surface. »

défiance l'antiquité classique. Car nos grands classiques d'Athènes et de Rome ne sont pas descendus au degré d'amoralisme où s'est vautré toute sa vie Anatole France. Pas même Epicure, qui a été peut-être faussé, et en tous cas certainement dépassé par ses disciples et qui ne méritait pas de se voir installé chorège du troupeau dont Horace se glorifiait d'être un *porcus*. Même Horace ne se cabre pas toujours sous les grands coups d'aile qui tout de même l'emportent parfois à certaine hauteur de sens moral et patriotique.

France se moque de tout ce qui est morale, et, de façon générale, de tout ce qui ressemble à de la philosophie. Il est le nihilisme absolu. Il en a donné la formule totale quand il s'est senti en solide possession de la faveur du public, l'année qui a précédé son élection à l'Académie française, dans ce *Jardin d'Epicure* (1894) où se résume son œuvre antérieure et dont l'œuvre qui suivra sera l'illustration :

> Les vieillards tiennent beaucoup trop à leurs idées. C'est pourquoi les naturels des îles Fidji tuent leurs parents quand ils sont vieux. Ils facilitent ainsi l'évolution, tandis que nous en retardons la marche en faisant des Académies...
>
> L'esthétique ne repose sur rien de solide. C'est un château en l'air. On s'appuie sur l'éthique. Mais il n'y a pas d'éthique. Il n'y a pas de sociologie. Il n'y a pas non plus de biologie. L'achèvement des sciences n'a jamais existé que dans la tête de M. Auguste Comte, dont l'œuvre est une prophétie. Quand la biologie sera constituée, c'est-à-dire dans quelques millions d'années, on pourra peut-être construire une sociologie. Ce sera l'affaire d'un grand nombre de siècles ; après quoi, il sera loisible de créer sur des bases solides une science esthétique.
>
> C'est une grande niaiserie que le *Connais-toi toi-même* de la philosophie grecque [1]. Nous ne connaîtrons jamais ni nous, ni autrui. Il s'agit bien de cela ! Créer le monde est moins impossible que le comprendre. Hegel en eut quelque soupçon. Il se peut que l'intelligence nous serve un jour à fabriquer un univers. A *concevoir* celui-ci, jamais. Aussi bien *est-ce faire un abus vraiment inique de l'intelligence que de l'employer à rechercher la vérité.* Encore moins peut-elle nous servir à juger, selon la justice, les hommes et leurs œuvres. Elle s'emploie proprement à ces jeux, plus compliqués que la manille ou les échecs, qu'on appelle métaphysique, éthique, esthétique. Mais où elle sert le mieux et donne le plus d'agrément, c'est à saisir çà et là quelque saillie ou clarté des choses et à en jouir, sans gâter cette joie immense par esprit de système et manie de juger.
>
> Un métaphysicien ne diffère pas du reste des hommes autant qu'on croit et qu'il veut qu'on croie. *Et qu'est-ce que penser ? Et comment pense-t-on ?* Nous pensons avec des mots, cela seul est *sensuel* et ramène à la nature. Songez-y, un métaphysicien n'a, pour constituer le système du monde, que *le cri perfectionné du singe et des chiens.* Ce qu'il appelle spéculation profonde et méthode transcendante, c'est de mettre bout à bout, dans un ordre arbitraire, les onomatopées qui criaient la faim, la peur et l'amour dans les forêts primitives et auxquelles se sont attachées peu à peu des significations qu'on croit abstraites quand elles sont seulement relâchées. N'ayez pas peur que cette suite de petits cris éteints et affaiblis qui composent un livre de philosophie nous en apprenne trop sur l'univers pour que nous ne puissions plus y vivre. *Dans la nuit où nous sommes tous, le savant se cogne au mur, tandis que l'ignorant reste tranquillement au milieu de la chambre.*

[1] De même, dans un de ses derniers livres, au premier volume de ses souvenirs d'enfance, *Petit Pierre* (1918) :

« Loin de chercher à me connaître moi-même, je me suis toujours efforcé de m'ignorer. Je tiens la connaissance de soi comme une source de soucis, d'inquiétudes et de tourments. Je me suis fréquenté le moins possible. Il m'a paru que la sagesse était de se détourner de soi-même, de s'oublier soi-même ou de s'imaginer autre qu'on n'est, et par la nature et par la fortune. *Ignore-toi toi-même,* c'est le premier précepte de la sagesse. »

Voilà l'homme à qui il était devenu de mode, dans la presse, de faire des ovations qui rappelaient celles dont Paris accueillit Voltaire octogénaire. Il était « le bon maître. » Son quatre-vingtième anniversaire cette année a été une apothéose. Sa mort a déchaîné, dans les colonnes de nos quotidiens, des flots d'encens, des dithyrambes, des hyperboles sans mesure. Non pas seulement dans la presse radicale et socialiste, qui n'était que trop dans son rôle en magnifiant le nihiliste contempteur de Dieu et semeur à tous vents de graines d'anarchie, mais même dans les journaux « bien pensants, » lus par le public « bien pensant, » tels que l'*Echo de Paris, la Liberté, l'Intransigeant, l'Eclair, l'Action Française, le Figaro* [1]. *Le Temps* (Paul Souday) a rappelé le paganisme du défunt, mais non pour l'en blâmer. Le *Journal des Débats* (M. Albert-Petit) l'a rappelé aussi, pour justifier, du point de vue de la composition, deux pages déplaisantes des *Dieux ont soif* (1912) « qui seraient un hors-d'œuvre sans excuse si elles ne répondaient pas à la pensée profonde de l'auteur » :

> Le malheur, poursuit M. Albert-Petit, ce qui fait précisément que le Maître ne les a pas supprimées, c'est que pour lui elles n'étaient pas hors du sujet, qu'elles étaient, au contraire, au cœur de l'éternel sujet à traiter dès qu'il s'agit de l'éternel féminin. On peut regretter que cette tendance épicurienne ait de plus en plus prévalu dans l'œuvre d'Anatole France, mais ce serait se tromper que d'y voir un manque de goût, une défaillance du génie. C'est la conséquence naturelle de sa conception païenne de la vie, qui a toujours été la même, mais qui s'est accentuée avec l'âge... [2]

[1] Il y a eu les deux articles vengeurs de M. Guiraud dans la *Croix* (17 et 21 octobre). Mais la *Croix* n'atteint pas des milieux aussi divers que les journaux susnommés. Plusieurs de ces journaux soi-disant bien pensants ont eu l'air ensuite de se sentir quelque peu gênés par le caractère malvyste, caillautiste, socialiste qu'ont pris les obsèques. Même le *Figaro* (21 oct., M. Fernand Vandérem), d'un tout autre point de vue, il est vrai, que le point de vue religieux ou moral, proteste contre ce caractère *exclusivement* officiel des funérailles d'un homme de lettres : tous les pouvoirs publics, toutes les grandes administrations, tous les corps constitués y disposaient d'une tribune particulière ; quelques places aussi ménagées à l'Institut, dont France était membre. On n'avait oublié que les écrivains. Ils n'étaient pas là, parce qu'on ne les avait pas invités. Le gouvernement connaît pourtant, sinon les membres, au moins les titres de la vingtaine d'associations entre lesquelles ils se sont groupés ; mais ce jour-là, il n'a connu personne. M. Vandérem a vu bien des funérailles d'écrivains, à commencer par celles de Victor Hugo, il y aura quarante ans l'année prochaine : là, certes, il y avait, dans le cortège, des gens officiels, ministres, députés, sénateurs, les bannières des Francs-Maçons et celle des Béni-Bouffe-Toujours ; mais toute la littérature était là. Aux obsèques d'A. France, sauf les quelques Académiciens privilégiés et deux ou trois auteurs, « personne d'entre nous, personne ! »

Le gouvernement aurait voulu accentuer aux yeux de tout l'univers que ce qu'il honorait en A. France, c'était non pas l'homme de lettres, mais uniquement l'homme d'impiété et de désordre, le démolisseur, — qu'il n'aurait pu mieux faire.

Voir *A. France au service des Loges,* dans *Revue intern. des Sociétés secrètes,* 2 nov.

[2] Sur ce côté de l'œuvre d'A. France, vient de paraître un livre fort documenté, **Anatole France et la femme,** par M. Lahy-Hollebecque (in-12 de 254 p., 10 f., Paris, Baudinière), étude des idées et des théories d'A. France sur la femme, sur

Plus loin, M. Albert-Petit célèbre « la pitié d'A. France pour la souffrance humaine, sa sympathie pour les déshérités à qui la vie refuse les joies du corps et les satisfactions de l'esprit » :

Il a fait le tour de tout ce que les hommes ont souffert et pensé, depuis qu'il y a des hommes, et qui pensent et qui souffrent. Il a vu la misère de la condition humaine, il n'en a pas pris son parti. N'ayant pas la foi aux compensations éternelles, il a rêvé, il a souhaité un peu de paradis sur terre.

On croit rêver en lisant de pareilles lignes sous la plume d'un écrivain grave, dans un grave journal, quand on songe que ce paradis souhaité, France l'a reconnu dans le bolchevisme, dans le régime imposé par les Soviets à la Russie !... Et qu'on ne nous parle pas de rien qui ressemble à de la pitié chez cet homme : il y a des insanités devant lesquelles une plume sensée doit reculer, même dans un article nécrologique. Mais M. François Albert lui-même, le jour des funérailles, n'a pas osé entonner ce grotesque couplet : — « Encore, dit-il, encore que *médiocrement enclin à tout ce qu'on est convenu de tenir pour élan de pitié*, France avait puisé dans le naturalisme antique... » (le reste de l'alinéa a été cité plus haut).

Trois jours après, le même journal (*Débats* du 17 octobre) donnait à France tout un rez-de-chaussée. M. Max Hermant y rappelle ce mot de Jules Lemaître disant que le monde serait plus ennuyeux si M. Renan n'y était pas ; et il poursuit :

On ne peut guère imaginer ce que serait le monde si M. Anatole France n'avait point paru. Il n'est pas d'écrivain dont la pensée ait été *plus nécessaire ou plus bienfaisante*. Il a arraché le siècle aux médicaments des spécialistes. Il est venu dans la maison obscure, où l'on respirait mal, et, ouvrant toutes grandes les fenêtres, il a fait entrer le soleil, la fraîcheur et l'air vivifiant. Il a ôté les rideaux de velours sombre, les étoffes de peluche, les tentures poussiéreuses, les baldaquins universitaires, les paravents du Second Empire, les buffets mal sculptés, les colonnes torses du déisme officiel, les bibelots vulgaires du romantisme et les pendules fêlées de Jean-Jacques : la demeure est devenue claire et salubre ; M. France a réalisé à lui seul ce qu'un ministère de l'hygiène intellectuelle eût projeté en vain pendant de nombreuses législatures.

Ceci se passait dans les vingt dernières années du XIXe siècle...

M. France n'a proclamé ni la suprématie de la pensée, ni le culte de la forme, ni la dignité de l'individu ; mais *quel respect de la pensée, quel amour de la ligne harmonieuse* passent, comme une eau souterraine, dans ses moindres pages ! *Quel désir que la terre soit heureuse*, et clémente pour les hommes sans haine, passe comme un souffle dans son œuvre entière ! Destructeur des illusions fragiles, mais ami des illusions éternelles, etc...

Illusions « fragiles » alors, que Dieu, le Christ, la morale, la pensée même ! On a vu plus haut comment France la respecte... Tout cet article de M. Hermant est souverainement déplaisant : — « France vint au socialisme comme Pascal à la foi chrétienne, par la raison du cœur et par le sentiment de la misère de l'homme » : voir là-dessus M. François Albert. M. Hermant n'entend rien à Pascal, ce qui n'est pas pour surprendre. Plus loin, il prend à son compte le mot sceptique de M. France, que « tout se démontre, hors ce que nous sentons véritable, » et glose : — « Le bonheur veut que les hommes ne se gouvernent *jamais par le raisonnement ;* le malheur des sociétés est qu'elles ne suivent pas cet exemple... Faire des théories est une vanité, souvent un crime. » Ceci serait digne d'être signé A. France ; et voilà qui semblera à M. Max Hermant le plus suave des éloges. — Sur l'excellence littéraire de M. France, sur la perfection de sa forme, nous ne dirons rien. Il faut attendre le recul du temps. On l'a comparé à un joaillier, à un orfèvre qui met un réel talent à ciseler des riens. On l'a appelé un Alexandrin. Oui, c'est cela. Mais il n'y a rien de commun entre l'Alexandrinisme et le grand souffle de la littérature classique de l'Hellade des Ve et IVe siècles. Montesquieu, lui aussi, a eu sa période d'alexandrinisme ; il a écrit le *Temple de Gnide*, une ordure digne d'Anatole France. S'il s'en fût tenu là, son nom serait bien oublié. Mais, plus encore que par le culte de la forme, c'est par la totale et tranquille impudeur de son œuvre que France est vraiment le contemporain des Grecs d'Alexandrie.

l'amour, sur l'amour féminin en particulier ; types et caractères de femmes créés par A. France, etc.

Les idées de cet homme là-dessus sont la simplicité même : la femme, pour lui, est une chair à plaisir, rien autre chose. Pour lui, le problème du féminisme ne se pose pas. Il dénie à la femme tout pouvoir de raisonner ; il la situe au dernier degré de l'échelle intellectuelle et morale. La femme n'est pas, à proprement parler, une personne morale : il faut la traiter en enfant semi-consciente. Il la haïrait s'il n'appréciait, en voluptueux, l'agrément de ses jeux puérils et pervers. Il se délecte à broder sur le mot cruel de l'*Anthologie grecque :* « Une femme ne donne que deux jours de bonheur dans sa vie : le jour de ses noces et le jour de sa mort. » Dans son dernier livre (*La Vie en fleur*), il raconte que dès sa vingtième année il avait « percé le secret d'Eros..., et appris que l'amour pur s'affranchit de toute sympathie, de toute estime et de toute amitié, qu'il vit de désir et se nourrit de mensonges. »

On a voulu célébrer en lui un peintre de la femme. Il n'a rien peint du tout. Toutes ses femmes sont conçues sur le même type uniforme : la femme sotte et sensuelle. Pour peindre, pour fixer l'expression profonde qui se dégage d'un être humain, il faut comprendre ; et pour comprendre la femme, il faut un autre œil et un autre cœur que l'œil ou le cœur d'A. France. Il n'a fait tout au plus que du Greuze ou du Boucher. Il est « un de ces graveurs d'estampes qui, se plaisant aux petits sujets, ont coutume de placer la femme dans le décor intime des boudoirs et des bosquets. »

L'auteur de cette étude, une femme évidemment, gémit et s'étonne que France, un homme si compréhensif et si libre, l'écrivain le plus libre de ce temps, « celui qui s'est le plus constamment placé aux avant-postes de la connaissance, » marque un tel recul sur ce point : « la valeur de la femme. »

Il n'y a point à s'étonner. France ici se tient dans la logique de toute son œuvre. C'est le Christ qui a réhabilité la femme ; l'œuvre du Christ est à biffer de notre pensée et de notre mémoire ; il faut purement et simplement retourner au concept qu'en étaient venus à se faire de la femme les Grecs de la décadence alexandrine, les Grecs de l'époque qui a précédé le Christ.

VI. — Déjà il y a un an, *Ami* 1923, p. 751, nous annoncions les travaux préparatoires pour le VIIe Centenaire de S. François d'Assise, † 4 octobre 1226. Et voici, cette année, une moisson de nouveautés à la gloire du bon Saint. A dire vrai, il n'est pas nécessaire que l'on soit à l'approche d'un Centenaire pour que sa mémoire s'impose au public même le plus profane. S. François est toujours d'actualité, d'une actualité très recrudescente depuis une trentaine d'années, depuis l'apparition de la *Vie de S. François d'Assise* de Paul Sabatier (mise à l'Index, Décret du 8 juin 1894). On a dit

qu'il est le Saint dont la vie rappelle de plus près la vie même du Christ. Cette actualité même est un trait de similitude de plus entre François et Jésus. Après Jésus, c'est le Saint dont on s'occupe le plus dans le monde, avec sympathie souvent, parfois aussi pour le défigurer.

A tout seigneur tout honneur. Des nouveautés franciscaines de cette année, la perle artistique est l'ouvrage de M. Gabriel Faure, **Au Pays de saint François d'Assise** (in-8 de 140 p., 16 f., Grenoble, J. Rey) : œuvre de grand luxe, sur papier admirablement teinté ; l'illustration y tient la plus grande place, et elle est toute en héliogravure. M. G. Faure est de longue date un pèlerin fervent de l'Italie et des routes d'Italie. Ce qu'il aime de l'Italie, ce n'est pas seulement la beauté de son ciel et de ses sites, de ses lacs, de ses monts, de ses vallées, même de ses musées ; c'est surtout sa puissance d'évocation, les grands et passionnants souvenirs qu'elle éveille. Un paysage vide d'histoire n'est pour lui qu'un désert. La beauté des lieux ne se sépare pas, à ses yeux, de la mémoire de ceux qui les ont habités.

Sur les « routes vers l'Ombrie, » sur les routes qui, de Toscane ou de Rome, de Bologne et d'Ancône, conduisent à « la couronne ombrienne, » au cercle de petites villes et de nobles paysages qui entourent Assise et Pérouse, donnant à toute l'Ombrie « un même caractère de grâce sévère et de suave austérité, » il a trouvé et aimé partout S. François, le S. François qu'ont vu de leurs yeux de chair les gens d'il y a sept siècles, le S. François ensuite qui a parlé si suavement au cœur et au génie des artistes du siècle suivant que l'Allemand Thode, un spécialiste très autorisé des études franciscaines, a voulu soutenir que la Renaissance est issue du mouvement franciscain, et Renan à son tour, que « le sordide mendiant d'Assise fut le père de l'art italien. »

Formules exagérées évidemment. Mais, ce qui est hors de doute, c'est que nul, plus que S. François, ne hâta l'éclosion du renouveau ; nul ne s'est emparé aussi puissamment que lui et ses *fratelli* de la sensibilité des peintres de la génération qui a suivi sa mort. Les images du Poverello peuvent se compter par milliers, tandis que l'on ne possède presque aucun portrait de S. Dominique et de ses disciples. Déjà l'on reconnaît S. François dans les mosaïques de St-Jean-de-Latran et de Ste-Marie-Majeure, dans les vieilles fresques de Giunta et de Berlinghieri, dans une sculpture d'Orvieto. A la coupole du baptistère de Parme, la scène des stigmates fait déjà pendant à la vision d'Ezéchiel :

> Quand le soleil d'Assise eut illuminé le ciel italien, l'art, entr'ouvrant son cercueil de plomb (les rigides modèles byzantins), s'élança vers la radieuse lumière. Le drame chrétien se rajeunit et s'humanisa... Les moules usés cédèrent aux coulées nouvelles... La madonne hiératique s'attendrit...
>
> Pieux artistes (primitifs Ombriens) qui viviez dans l'atmosphère tout imprégnée encore des parfums de la légende franciscaine, combien j'aime vos œuvres, actes de foi ardente et vive. Vos couleurs se firent lucides et transparentes pour mieux traduire la pureté de vos cœurs ; nulle matière n'en semble épaissir la fluidité limpide. Vos coloris sont rouges comme la flamme de votre amour et bleus comme l'azur immaculé de votre ciel, où brilla la plus claire lumière qui ait lui sur les hommes depuis l'étoile de Bethléem... Vous n'avez pas regardé les légendes sacrées comme des anecdotes agréables et commodes à illustrer. Votre christianisme est sincère, non théâtral et faux, ainsi qu'il le deviendra chez vos voisins de Florence, de Rome ou de Bologne. Par l'art, vous vouliez servir la religion ; après vous, ce sera la religion qui devra servir l'art...

Belles et nobles lignes, qu'il faut lire dans le texte lui-même, où elles servent de cadre et de commentaire à la plus radieuse illustration qui soit. Cadre digne de l'image, et image digne du cadre. Image évocatrice d'abord du paysage même et des monuments d'Assise et de la région assisienne, combien évocatrice ensuite et surtout de l'art franciscain, — de l'art de cette primitive Ecole Ombrienne, tout ensemble si mystique et si réaliste, jusqu'à ce que le Pérugin (né 1446) « vint arrêter ce mouvement vers la vérité et la vie. »

L'Idéal de S. François d'Assise, par le P. Hilarin de Lucerne, O. M. C., trad. de l'all. par le P. Eusèbe de Bar-le-Duc, ex-Provincial du même Ordre (2 vol. in-8 de 384 et 352 p., 18 f., *franco* 19 f. 50, Paris, lib. St-François ; pour la Belgique, chez Duculot, à Gembloux). Voici un livre que salueront avec enthousiasme tous les lecteurs des *Etudes franciscaines*. Les *Etudes* en ont eu la primeur. Elles en ont commencé la publication il y a trois ans. Le traducteur français, qui se sentait au terme de son existence († novemb. 1923), en arrachait les feuillets à la table de travail de son confrère de Fribourg, au fur et à mesure qu'il les voyait prêts pour l'impression. C'est l'œuvre d'une vie. Le P. Hilarin y a travaillé plus de trente ans. Il est un maître ès études franciscaines : voir ce que nous avons dit (1908, p. 972) de son *Histoire des Etudes dans l'Ordre de S. François depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIII*e *siècle ;* mais il n'a jamais perdu de vue la composition du livre qui paraît aujourd'hui. Un fils de S. François peut-il perdre de vue « l'idéal » du Poverello ? C'est une œuvre tout ensemble de sûre érudition (voir, en tête, la liste des *Sources consultées)* et de vivante et profonde piété. En voici l'ordonnance générale : S. François et l'Evangile ; S. Fr. et le Christ ; S. Fr. et l'Eucharistie ; S. Fr. et l'Eglise ; étude ensuite des vertus selon l'idéal de S. Fr. : la pauvreté, l'économie domestique franciscaine, l'humilité, l'obéissance et la simplicité, la chasteté et la pénitence, la joie, la fraternité, les œuvres de charité, l'action pacificatrice de S. François, l'apostolat franciscain, la science franciscaine, la piété de S. François, S. Fr. et la nature. Beau livre de science et de méditation, d'histoire et de piété.

Les *Etudes franciscaines* viennent d'achever un travail considérable commencé en décembre 1922 et qu'elles publient maintenant en volume, **La Philosophie du B. Duns Scot**, par le P. Ephrem Longpré, O. F. M. (in-8 raisin de XII-294 p., 14 f., *franco* 16 f., Paris, libr. St-François). Nul n'était mieux qualifié, pour nous présenter Scot, que le P. Ephrem, l'une des gloires du célèbre *Collège S. Bonaventure*, de Quaracchi. Sur le

P. Ephrem, voir déjà *Ami* 1923, p. 485-6. Nous n'en regrettons que plus vivement que son travail soit surtout d'allure polémique. C'est le malheur — un des malheurs — de Scot de ne pas insuffler toujours la sérénité à ses meilleurs disciples. L'occasion du travail du P. Ephrem, c'est la thèse de M. l'abbé Landry sur Scot. La thèse appelait sans doute des critiques. Mais, au lieu de foncer sans cesse sur M. Landry, n'eût-il pas été plus efficace, et de meilleure guerre, de nous donner un calme exposé de l'œuvre de Scot où se seraient signalées d'elles-mêmes, au passage, les erreurs de M. Landry ? Le P. Ephrem reconnaît lui-même que son travail n'a « peut-être pas une rigoureuse unité de composition. » En tous cas il renferme d'excellents éléments d'une étude synthétique de la pensée scotiste ; et l'on n'abordera plus Scot sans l'avoir en mains.

Une excellente brochure de propagande de M. Vaussard, l'un de nos plus fervents connaisseurs des choses franciscaines et, en général, des choses de l'Italie catholique : **S. François d'Assise** (in-24 de 72 p., 2 f., Gabalda) : 1° *Vie,* en 25 p. ; 2° *Principes de la vie franciscaine :* pauvreté absolue, amour universel, joie parfaite ; 3° *Influence sociale* de S. François ; 4° Son *influence artistique.*

Délicieuse monographie aussi de propagande du P. Léopold de Chérancé, **Saint François d'Assise,** en 3 chapitres : le jeune homme, le Fondateur, le Saint et le Séraphin, avec chapitre supplémentaire : *Les Capucins en France* (in-16 de 80 p., avec photogravures hors texte de S. François, du P. Joseph de Tremblay (l'Eminence Grise), du P. Marie-Antoine, du P. Ludovic de Besse, 1 f., *franco* 1 f. 25, Paris, lib. St-François). — Une nouvelle édition des **Petites Fleurs de S. François d'Assise,** avec Introduction par Ozanam (in-18 de 160 p., 3 f,, Paris, Payot). — D'un fils de S. François encore, **Les Ascensions mystiques, Poèmes et Méditations,** par N. Mersanne (in-16 de 312 p., 7 f. 50, Téqui) : poèmes en prose et méditations promenées sous des cieux divers, au Forum, en Orient, devant un coucher de soleil à Ténédos, en Palestine, dans un cloître d'Assise, sur la Montagne, etc. ; de mystiques récits : *L'Ascension d'une âme, Le Retour de l'Enfant prodigue, Chercheuse du Beau suprême ; Le Voyant,* « poème apocalyptique, » etc. Un de ces poèmes est dédié à Jœrgensen, qui en remercie l'auteur par une lettre qu'on lira en tête du volume.

Jœrgensen déjà l'an dernier nous avait donné **La Montée de l'Alverne** (in-16 grand jésus de 265 p., 4 planches hors texte en couleurs, 10 f., *franco* 11 f., Beauchesne), sujet toujours actuel, comme tout ce qui parle de S. François, mais tout spécialement en cette année 1924 où l'on vient de célébrer, du 14 au 17 septembre, le VII[e] Centenaire des Stigmates. C'est le récit d'un pèlerinage, où la poésie ne se sépare jamais de la piété, à ce couvent de l'Alverne dont l'inscription liminaire nous apprend, dès le seuil, qu'il n'y a pas au monde de montagne plus sacrée, surtout, ajoute un touriste, pas de plus belle, « l'âpre rocher entre Tibre et Arno, » comme dit Dante, où François « a pris du Christ le dernier sceau que ses membres ont porté deux années » (à 1116 m. d'altitude, 80 km. de Florence). — Sur l'incontestable historicité du miracle de l'Alverne, voir un solide travail de M. Masseron, *Correspondant* du 10 septembre 1924, p. 769-787.

LITURGIE

Q. — A propos de la procession du jour de la Purification *(Ami,* 1923, p. 624).

Après quarante ans de ministère, je ne connais pas une paroisse, même des meilleures, où se fasse cette procession : la saison et le climat ne s'y prêtent pas comme en Italie. Et pas une non plus, ayant tant soit peu de vie paroissiale, où l'on n'ait pas la bénédiction des cierges : on y tient beaucoup.

R. — I. Un curé a raison de vouloir maintenir dans son église la bénédiction publique des cierges le 2 février. Mais de quel droit omettre alors la procession qui doit la suivre ?

Aucun des livres liturgiques ne donne à entendre que ladite procession soit purement facultative ; elle y figure au contraire au même titre que la bénédiction des cierges elle-même, c'est-à-dire comme l'une des parties intégrantes de la fonction sacrée du jour.

De cette fonction elle n'est pas d'ailleurs le rite le moins ancien ni le moins symbolique. L'Eglise, écrit dom Guéranger, « veut imiter la merveilleuse procession qui eut lieu en ce moment même dans le temple de Jérusalem, et que S. Bernard célèbre ainsi dans son premier sermon pour la fête de la Purification de Notre-Dame : « Aujourd'hui la Vierge-Mère introduit le Seigneur du temple dans le temple du Seigneur ; Joseph présente au Seigneur non un fils qui soit le sien, mais le Fils bien-aimé du Seigneur, dans lequel il a mis ses complaisances. Le juste reconnaît celui qu'il attendait ; la veuve Anne l'exalte dans ses louanges. Ces quatre personnes ont célébré pour la première fois la procession d'aujourd'hui, qui, dans la suite, devait être solennisée dans l'allégresse de la terre entière, en tous lieux et par toutes les nations [1]. Ne nous étonnons pas que cette procession ait été si petite : car Celui qu'on y recevait s'était fait petit. Aucun pécheur n'y parut : tous étaient justes, saints et parfaits. » *(L'Année liturgique,* Le temps de Noël, t. II).

II. Est-il donc si difficile d'accomplir intégralement la fonction liturgique du 2 février, telle qu'elle est prévue et réglée dans les livres officiels ? Assurément non.

On objecte l'inclémence de la saison et du climat, qui, chez nous, rendrait souvent difficile sinon impossible une procession extérieure. Mais, s'il est vrai que le Missel et le Rituel supposent que, ce jour-là, la procession sort de l'église [2], il ne s'ensuit pas cependant que cette sortie soit positivement prescrite. La preuve, c'est que, de son côté, le Cérémonial des évêques (l. II, c. XVII, n. 5) envisage pour la circonstance une procession se déroulant seulement à l'intérieur de l'église. Pratiquement donc, on n'a qu'à s'en tenir sur ce point à la coutume locale : « ...Procedit, juxta consuetudinem, vel extra ecclesiam, vel intus eamdem. » *(Mem. Rit.,* tit. I, c. II, § III, n. 5 ; cf. Cérém. des év., l. II, c. XVI, n. 15).

[1] Dans son deuxième sermon pour la Purification, S. Bernard revient sur la même pensée : « Hodie namque sistitur Creatori terræ fructus sublimis ; hodie placabilis et Deo placens hostia virgineis manibus offertur in templo, portatur a parentibus, a senibus exspectatur. Offerunt Joseph et Maria sacrificium laudis, sacrificium matutinum ; Simeon et Anna suscipiunt. Ab his quatuor celebrata processio est, quæ per quatuor orbis climata solemnibus hodie gaudiis ad memoriam revocatur. »

[2] Voici en effet comment ils s'expriment pour le retour de la procession : « Et ingrediendo ecclesiam cantatur ℣ *Obtulerunt, etc.* » (Missel, rubr. spéc. du 2 févr. ; Rituel, tit. IX, c. 2, n. 2).

Peut-être objectera-t-on aussi qu'avec le personnel fort restreint dont on dispose dans les petites églises paroissiales, on ne saurait faire la procession annuelle du 2 février avec la solennité que, d'après le Missel, le Cérémonial des évêques et le Rituel, elle comporte, ni y exécuter convenablement le chant des répons marqués. Or, c'est précisément en faveur des petites églises paroissiales et pour y faciliter l'accomplissement normal des fonctions liturgiques extraordinaires qu'a été rédigé le *Memoriale Rituum* [1]. Grâce à ce livre, — qui fait loi pour les églises auxquelles il est destiné (cf. S. R. C., 28 juillet 1821, n. 2616, ad 1; 22 juillet 1848, n. 2970, ad 5), — la procession si populaire de la Chandeleur [2] devient possible même là où le curé n'a, pour le servir, que trois clercs ou enfants de chœur.

Q. — L'*Ami* rappelait naguère l'exclusion de la stéarine de l'autel où le Saint-Sacrement est exposé. Mais il ne nous dit pas si cette décision oblige *sub gravi*, ou *sub levi*, ou point du tout. Je vois de très saints prêtres renforcer par de nombreuses bougies de stéarine les six cierges de cire pour l'autel de l'exposition [3], donner la sainte communion à l'autel même où le Saint-Sacrement est exposé, et ce malgré tous les *Negative* de la S. C. des Rites. Ils connaissent la règle; ils concluent donc pratiquement qu'elle est de celles qui peuvent être violées *absque peccato*.

Qu'en pense l'*Ami* ? J'ai cherché dans les années de la revue qui sont à ma disposition, et je n'ai rien trouvé à ce sujet.

R. — Veuillez relire les nos de l'*Ami* du 29 mars et du 30 août 1923, p. 207 et 559, et ceux du 24 janvier et du 14 août de l'année en cours, p. 64 et 523. Vous y trouverez aisément les éléments essentiels de la solution que vous cherchez.

Les décisions de la S. C. des Rites concernant l'emploi de bougies de stéarine à l'autel ne font pas qu'exprimer un conseil ou donner une direction; elles interdisent formellement cet emploi, même en sus du luminaire liturgique proprement dit. (Cf. *Ami* 1923, p. 207; 1924, p. 64).

Il faut aussi reconnaître le caractère impératif des décisions de la S. C. des Rites relatives à la non-distribution de la sainte communion à l'autel où le Saint-Sacrement est exposé. (Cf. *Ami* 1923, p. 559).

Or, il est certain que de telles décisions obligent en conscience [4] (cf. *Ami* 1924, p. 64), et cela suffit au *saint* prêtre pour qu'il s'y soumette avec une docilité parfaite. « Aurais-je le moindre esprit de foi, écrit dom Chautard, si je n'avais aucun zèle pour connaître les rubriques et pour les observer ? Les plus belles pensées sur la Liturgie ne pourraient devant vous, ô mon Dieu, excuser ma négligence. » (*L'Ame de tout apostolat*, 7e édit., p. 236).

Que prouvent les infractions regrettables dont vous avez été témoin, sinon l'ignorance, l'insoumission ou l'incurie de ceux qui se les permettent ? Mais elles ne sauraient infirmer l'autorité de la loi, « cum non quod fit, sed quod fieri debet, sit attendendum [1]. »

Q. — Le jour de la Pentecôte, à la messe de communion, je me suis aperçu immédiatement après l'élévation que j'avais oublié de consacrer les hosties destinées aux fidèles qui devaient communier. Ils étaient une soixantaine. Que faire ? J'ai pensé que je n'avais pas le droit de consacrer de nouveau, la consécration du vin ayant eu lieu. J'ai partagé en petits morceaux les cinq ou six Hosties du ciboire, celle de la lunule, et une partie de celle de la messe, que je n'avais pas toute consommée à cet effet. L'*Ami* pourrait-il me dire si j'ai bien agi, et, dans le cas contraire, ce que j'aurais dû faire ?

R. — Alors même qu'aussitôt après la consécration du pain vous vous fussiez aperçu de votre oubli, il eût été trop tard pour songer à réparer celui-ci. Du moment que cette première consécration avait été valide, il ne vous était plus loisible d'en réitérer la formule sur de petites hosties afin de pouvoir ensuite communier les fidèles [2].

Cela étant, la fragmentation des quelques saintes Hosties conservées dans le tabernacle, et même de celle qui était destinée à être exposée dans l'ostensoir, était certainement licite. (Cf. S. R. C., 6 mars 1833, n. 2704, ad 1). Ce qu'il fallait alors éviter, c'était de multiplier les saintes Parcelles au point de n'en avoir que de fort exiguës à distribuer aux communiants [3]. « In casu necessitatis, dit S. E. le cardinal Gasparri, si nempe Particulæ consecratæ non habeantur pro numero fidelium communicantium, Particula dividi potest in duas, tres, aut etiam quatuor partes juxta ejusdem Particulæ magnitudinem; sed cavendum ne Particula nimis parva evadat et vix sensibilis in ore communicantis. » (*Tract. can. de Ssma Eucharistia*, t. II, n. 1098). Enfin, il ne vous était pas interdit de détacher pour les fidèles un ou deux fragments de la grande Hostie, réservée normalement au prêtre. (*Ibid.*).

S'il vous était néanmoins impossible d'arriver ainsi à communier les soixante fidèles, le mieux, nous semble-t-il, était de les en avertir et de demander à ceux qui pouvaient aisément soit attendre une autre messe, soit aller communier ailleurs ou revenir le lendemain, de vouloir bien laisser charitablement leur place aux autres.

Q. — Le Jeudi Saint, en dehors de la messe et de l'office de trois heures, personne ne vient adorer le Saint-Sacrement. Moi-même, le curé, je ne puis rester que très peu d'instants devant le reposoir.

Je n'allume donc à celui-ci, en dehors des cérémonies, que trois ou quatre lampes à essence, pas de cierges qui coûtent trop cher et qui font défaut dans

[1] Sur le *Memoriale Rituum*, voir *Ami* 1923, p. 512, col. 2.
[2] Procession moins rare, certes, que ne semble le croire notre honorable correspondant.
[3] Nous devons faire remarquer à notre correspondant que, s'il s'agit de l'exposition publique du Saint-Sacrement, il faut régulièrement douze cierges de cire allumés à l'autel. (Voir *Ami* 1923, p. 206).
[4] Qui oserait prétendre, avec les anciens tenants du gallicanisme, que les décrets des SS. Congrégations romaines n'ont pas de force décisive chez nous ?

[1] *Concil. Roman.*, tit. XV, c. I.
[2] Cf. *Ami*, 2 octobre 1924, p. 640, col. 1, ad IV.
[3] Cf. *Ami*, ibid., ad II.

nos petites paroisses. La nuit du Jeudi au Vendredi Saint, je ne laisse qu'une seule lampe allumée.

Approuvez-vous cette manière de faire ?

R. — I. Le Missel ne donne aucune précision sur le luminaire liturgique requis dans la chapelle du reposoir du Jeudi Saint : « Hodie paretur locus aptus in aliqua capella ecclesiæ, vel altari : et decenter, quoad fieri potest, ornetur cum velis et *luminibus.* » (Rubr. spéc. ; cf. *Mem. Rit.*, tit. IV, c. I, *In sacello par. pro repos. Ssmi Sacram.*, n. 1).

D'après plusieurs auteurs, il y faut au moins six cierges de cire allumés (Martinucci, Wapelhorst, P. Hægy). Tel est, en effet, le nombre de chandeliers et de cierges que le Cérémonial des évêques (l. II, c. XXIII, n. 2) fait disposer sur l'autel même de cette chapelle : « Præparandum igitur, ornandumque erit aliquod sacellum intra ecclesiam,... multis luminibus ornatum... : et in eo altare cum sex candelabris, ac cereis. »

Dans les rubriques du *Memoriale Rituum* concernant la fonction du Jeudi Saint, il est recommandé en termes généraux de veiller à ce qu'il y ait toujours *un nombre convenable* de cierges à brûler au reposoir (tit. IV, c. II, § IV, n. 9) ; mais dans les rubriques du Vendredi Saint, il est prescrit, pour le cas où le ciboire contenant les saintes Hosties conservées en vue de l'administration éventuelle du Viatique se trouverait à l'autel du reposoir, d'y laisser quatre cierges allumés depuis la procession qui précède immédiatement la messe des Présanctifiés, jusqu'à la fin de cette messe [1] (tit. V, c. II, § III, n. 11). On ne saurait donc se contenter d'un luminaire inférieur à celui-ci durant la journée du Jeudi Saint [2].

II. La nuit, lorsque les portes de l'église sont fermées aux fidèles, il suffit qu'une lampe brûle devant l'autel du reposoir (Piller). L'absence d'adorateurs peut être une raison suffisante pour que cette fermeture ait lieu plus tôt. Mais il faut exhorter les fidèles à se succéder ce jour-là devant la divine Eucharistie. (Cf. *Mem. Rit.*, tit. IV, c. II, § IV, n. 9).

Q. — 1° Est-il permis de mettre des fleurs au maître-autel les dimanches de Carême et d'Avent ?

2° En Carême comme en Avent, est-il permis de fixer une dentelle à la nappe d'autel, sur le devant ?

3° Sur le devant de l'autel, on attache à la nappe une espèce de dentelle avec inscription en français : cela est-il permis ? N'est-il pas préférable d'employer un texte latin, ou mieux de ne mettre aucune inscription ?

R. — Ad I. Non, il n'est pas permis de mettre des fleurs au maître-autel en Avent ou en Carême pour l'office et la messe du temps, à l'exception toutefois des dimanches *Gaudete*, 3e d'Avent, et *Lætare*, 4e de Carême. Tel est l'enseignement unanime des liturgistes : enseignement qui s'appuie sur des passages comparés du Cérémonial des évêques (l. I, c. XII, n. 12, 23, 24 ; l. II, c. XIII, n. 2 et 11 ; c. XX, n. 1 et 2), sur le *Memoriale Rituum* (tit. II, c. I, *In alt. maj.*, n. 1), et qui se trouve implicitement confirmé par une décision de la S. C. des Rites du 11 mai 1878, n. 3448, ad 11 [1].

Notons ici que pour la fonction du dimanche des Rameaux le *Memoriale Rituum* (tit. III, c. I, *In alt. maj.*, n. 3) prévoit qu'au lieu de fleurs on disposera des rameaux entre les chandeliers du maître-autel [2].

Ad II. Aucune loi liturgique ne défend, pour les offices et les messes du temps en Avent et en Carême, l'emploi de nappes d'autel garnies d'une étroite dentelle sur leur bord antérieur. On pourra donc suivre en cela l'usage local.

Une dentelle plus large, surajoutée en forme de *tour d'autel*, ne conviendrait guère aux offices ni aux messes du temps de l'Avent ou du Carême. Pour les dimanches de ce temps, en effet, l'autel doit être orné plus simplement que pour les autres dimanches de l'année (cf. Cérém. des év., l. II, c. XIII, n. 2 ; c. XX, n. 1), et, d'autre part, la couleur normale du parement de l'autel est alors le violet (ibid., l. I, c. XII, n. 11 ; l. II, c. XXVII, n. 1 ; *Mem. Rit.*, tit. II, c. I, *In alt. maj.*, n. 1, etc.).

Ad III. Dans le nº de l'*Ami* du 16 août 1923, p. 526, nos lecteurs verront ce qu'il faut penser des *tours d'autel* et quelles inscriptions y pourraient être admises.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Albéric de Blanche (1818-1854), par P. Dudon. — In-16 de x-231 p., 7 f. — Paris, Beauchesne.

A. de Blanche est resté connu surtout comme traducteur de Balmès (Blanche-Raffin). Mais il était voué à une célébrité plus grande. Il est mort à trente-cinq ans. Il avait la vocation des lettres. Il entrait dans la vie en ces années du milieu du règne de Louis-Philippe où les catholiques, parmi bien des tâtonnements et des tiraillements, s'essayaient à fonder quelque organe, revue ou quotidien, digne de l'Eglise : — « Il est temps de penser, écrivait Veuillot à Foisset en novembre 1842, que toutes les opinions, toutes les sectes, toutes les friponneries ont leur recueil à Paris, et que la religion catholique, au milieu de tant de nécessités, n'y peut avoir le sien. » De ces divers essais, le *Correspondant* seul devait surnager, et fournir une grande carrière, avec *l'Univers*. A. de Blanche fut rédacteur à *l'Univers*. A vrai dire, il n'était pas polémiste. C'est dans une *Vie de saint Stanislas Kostka*, qu'il publia alors, qu'il mettait le meilleur de son âme. Ses articles de *l'Univers*, dit le P. Dudon, « respirent le parfum des temples et non la poudre des batailles ; c'est un lévite fait pour chanter la religion, non un soldat armé pour la venger. » Les dernières années de sa vie, quand la scission au camp catholique, entre Veuillot et Montalembert, parut inévitable, il laissait manifestement ses préférences aller à Montalembert. La scission, d'ailleurs, ne faisait que mettre en lumière crue des divergences

---

[1] Voir *Ami*, 10 juillet 1924, p. 446.

[2] Catalani fait remarquer à ce sujet les exigences du Cérémonial des évêques : « Sacellum, inquit,... non altariolum sine ullo ornatu et ubi pauca sint lumina ex oleo vel cera inferiori, sed *multis luminibus ornatum.* » (*Cær. Ep.*, l. II, c. XXIII, § II, n. 6).

[1] Cf. *Ami* 1924, p. 543, col. 1, 6°.

[2] Sur la place normale des fleurs à l'autel, voir *Ami* 1911, p. 672 ; 1923, p. 768 ; 1924, p. 509.

qui avaient toujours été trop réelles. La paix, entre les catholiques avant tout et les catholiques légitimistes ou orléanistes, ne fut jamais complète ni profonde (Dudon, p. 88) :

« Jusque dans la manière de poser ou de soutenir la question vitale de la liberté d'enseignement, de 1840 à 1850, on n'a ni le même esprit ni le même langage. L'apparition de l'*Alliance,* sous l'inspiration de Montalembert, en 1846 ; celle de l'*Ere nouvelle,* sous la direction de Lacordaire et d'Ozanam, en 1848, ne sont que la manifestation du conflit secret qui divise les catholiques, sur le choix des meilleurs moyens de servir l'Eglise dans la société contemporaine. Ce conflit éclatera violemment sous le second Empire. Il existe encore aujourd'hui. »

Evocation vivante, ce livre, d'un passé vieux de trois quarts de siècle et plus, entrevu à travers une âme jeune et bercée de quelques illusions, mais belle et grande dans sa foi et son dévouement à l'Eglise.

L'Art français. *Moyen Age, Renaissance,* par René Schneider, prof. à la Faculté des Lettres de Paris. In-8 de 236 p., 149 illustrations, 12 f. — **Goya,** par Henri Guerlin. In-8 de 128 p., 24 reproductions hors-texte, 6 f. — Paris, H. Laurens.

I. — Avec *L'Art français,* c'est une nouvelle collection qui s'inaugure sous ce titre générique : LES PATRIES DE L'ART. Et l'on peut être sûr à l'avance qu'elle sera digne de ses devancières, des admirables collections de monographies synthétiques qui ont porté partout le renom de la maison d'Editions d'Art H. Laurens, *Villes d'art, Visites d'art, L'Art et les Saints, Les Provinces françaises,* etc.

La nouvelle Collection ne pouvait mieux s'inaugurer. M. Schneider est un de nos maîtres les plus sympathiques de l'histoire de l'art. C'est un premier volume qu'il nous donne. Il y embrasse le Moyen Age et la Renaissance. Il en parle en chrétien ; ses pages sont toutes pénétrées de sens chrétien. Saurait-on sans cela entendre pleinement cet art du moyen âge, qui est né de la pensée chrétienne, qui s'est développé à l'ombre des monastères et des cathédrales, qui a consacré ses meilleurs efforts au logis de Dieu, qui jusqu'en ses plus grandes hardiesses ou licences n'a jamais tourné le dos à l'inspiration chrétienne ?

La Renaissance elle-même, pourquoi y voir le contrepied de l'art du moyen âge ? On donne bien des définitions de la Renaissance, chacun au gré de ses préférences esthétiques. Beaucoup la mettent dans l'universelle dévotion du XVI^e^ siècle à l'Antiquité et à l'Italie. Mais le mieux est évidemment d'en croire ceux qui l'ont revendiquée expressément pour eux-mêmes et qui en ont créé l'idée, sinon le mot orgueilleux. Or, pour eux, elle a été la progression d'abord lente, puis rapide, enfin le triomphe de l'art savant, qui impose à la nature la discipline du style. Et si elle autorise sa propre initiative des exemples prestigieux de l'Antiquité et de l'Italie moderne, ce n'est que parce que celles-ci lui ont paru riches de cette science dont elle était déjà avide. N'est-ce pas dire que c'est le Moyen Age lui-même qui l'a commencée ? Quand on étudie de près l'art gothique, on est surpris de tout ce qu'il recèle de classique : il est l'Ordre et la Raison, tout comme la Renaissance. Et il ne manque pas d'historiens de l'art qui découvrent la Renaissance dans l'art merveilleusement équilibré du XIII^e^ siècle.

« L'*Ordinatio ad unum,* chère aux clercs, à tout le Moyen Age, c'est l'essence même de l'esprit gréco-latin. Au contemporain de saint Louis comme au Grec, l'univers apparaît comme une immense Harmonie. Il la fixe sur la cathédrale. Dieu a façonné le Cosmos comme le clerc et l'imagier ont conçu, sculpté le tympan du Jugement dernier : même hiérarchie, même discipline. Sans doute du Moyen Age à l'art moderne les formes diffèrent. Mais regardons sous les apparences. Contreforts et arcs-boutants, nous l'avons vu, mettent autour de la cathédrale une symétrie vivante, et le Rythme. La niaiserie du Romantisme étonne, qui voyait en elle, architecture et décor, un désordre pittoresque. Sa naissance et son développement sont le chef-d'œuvre de la logique. La spéculation la plus abstraite a pénétré de calcul la pierre, et obtenu à force de précision l'équilibre délicat des poussées et des résistances. La cathédrale est l'exaltation du chiffre : l'esprit de Pythagore l'habite toujours. Le maître d'œuvre la met en proportions d'après les tracés géométriques venus à travers les âges de la Grèce et de l'Egypte millénaire. Le triangle équilatéral, isocèle, égyptien, y règne, comme aux pyramides des Pharaons ou au temple de Poseidôn à Pœstum. Il collabore autant à la beauté de la nef d'Amiens qu'à celle du Parthénon... »

Je m'interromps à regret. On ne se lasserait pas de suivre M. Schneider. On ne saurait désirer plus de puissance dans la synthèse, plus de finesse dans l'analyse. M. Schn. est un rare modèle de cette *Ordinatio ad unum* qu'il admire chez nos clercs du moyen âge. C'est ce qui assure à son enseignement une telle fécondité. Et le choix de l'illustration, non moins que le texte, révèle le maître. Je ne dis rien de l'exécution typographique, qui, sur beau papier couché, est une perfection. Et je ne dis rien non plus du prix, dont la modicité indique évidemment que les éditeurs ont envisagé une très vaste diffusion : ils ne seront pas trompés.

II. — *Goya* : fait partie de la Collection *Les Grands Artistes.* Goya a déjà eu l'autre jour sa monographie, par Jean Tild, dans la Collection *Art et Esthétique.* Nous avons dit alors quel assez pauvre homme ce fut, mais quel prestigieux artiste, qui a pris allure de révolutionnaire dans l'art espagnol de la fin du XVIII^e^ siècle, mais pour le ramener à la saine tradition nationale. Les pages de M. Guerlin sont la limpidité même dans la science, et ses reproductions de Goya donnent une idée fort satisfaisante de cet art qui fut d'une extrême variété.

L'Esprit sur les eaux, par Gennaro d'Ern. — In-12 de 200 p., 7 f. — Paris, Nouv. Libr. Nationale.

Il n'y a que les poètes pour trouver de ces titres. Et encore ceci n'est pas un recueil de poèmes, non plus qu'un livre de théologie ou d'exégèse. Simple chapelet de méditations, de pensers graves que l'auteur a égrenés aux quatre points cardinaux, mais toujours au bord des eaux, le long du cours de ces eaux que féconda l'Esprit du Seigneur à l'origine et qu'il ne cesse de féconder pour tous ceux qui veulent en entendre le langage : eaux des pluies bretonnes, eaux de Ste-Anne-d'Auray et de N.-D. de la Clarté, eaux du Gave et de Lourdes, voix de la Mer, de ce « monde mouvant et mystérieux de la Mer » où l'on a l'impression de retrouver « des traces plus reconnaissables, moins effacées qu'ailleurs de la Pensée créatrice qui reposait sur les eaux aux origines de notre Univers »... Et l'on pressent sous ces lignes la personnalité de l'auteur qui se voile sous ce pseudonyme de Gennaro et qui est connu de longtemps par des travaux d'ordre scientifique. — Pour terminer, une saynète en 2 tableaux (p. 159-199) : *Le troisième soir :* les disciples le soir de Pâques, sous l'impression des dires de ceux qui ont vu le Seigneur ressuscité : pages d'un effet grandiose, d'une psychologie vraiment divine.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 10 decembris 1924.
EUG. LINDECKER, *Provic.*

Le gérant : F. ROSSARD.

LANGRES. Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

41e ANNEE (5e série) — N° 51 — 18 DÉCEMBRE 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Bulletin d'Écriture Sainte

Les articles exégétiques de nos grands Dictionnaires

SOMMAIRE

I. — Histoire de l'exégèse : S. Irénée ; S. Jean Chrysostome ; Isidore de Péluse ; le juif Isaac et l'*Ambrosiaster*.

II. — L'Ancien Testament : Isaïe et Jérémie.

III. — Le Nouveau Testament : Jésus-Christ ; S. Paul et le Paulinisme ; le quatrième Evangile et les épîtres johanniques ; l'épître de S. Jacques ; les possessions diaboliques à l'époque de N.-S. ; y a-t-il d'après le N. T. des péchés qui soient irrémissibles ? l'adultère sous l'A. et le N. T. ; le texte de Rom. VIII, 28-30 sur la prédestination.

IV. — Informations bibliographiques : le *Manuel d'Ecriture Sainte* de M. le chanoine Verdunoy ; les *Courtes gloses sur les Evangiles du dimanche* de Mgr Landrieux ; la réédition de la *Vie de Jésus-Christ* du P. Berthe ; la *Vie de N.-S.* de l'abbé Fresse ; l'*Histoire populaire de Jésus* de Ferdinand Laudet.

Dans ce Bulletin, nous allons continuer de parcourir les divers articles publiés dans les *Dictionnaires* des librairies Letouzey et Beauchesne. Leur nombre et leur étendue nous obligent à nous contenter de signaler la position adoptée par les divers auteurs et de noter, quand il y aura lieu, les résultats qui semblent définitivement acquis.

§ 1. — *Histoire de l'exégèse*

De l'histoire de l'exégèse relèvent les articles suivants du *Dict. de Théol. catholique : Irénée* (fasc. 58 et 59, col. 2414-23), *S. Jean Chrysostome* (fasc. 62-63, col. 672-73), *Isidore de Péluse* (fasc. 59, 2e partie, col. 89-91), *Isaac* (ibid., col. 1-8) [1].

S. Irénée. — L'article sur S. Irénée a été rédigé par M. Vernet, prof. au Grand Séminaire de Lyon. Nul n'ignore quelle fut au cours du second siècle l'importance de S. Irénée et quel rôle il joue de nos jours comme l'un des témoins les plus qualifiés de la Tradition. S. Irénée utilisa beaucoup les Saintes Ecritures, il les défendit avec ardeur contre les altérations ou les mutilations de tout genre que les hérétiques de son temps voulaient leur faire subir. Le grand usage qu'il en fit atteste avec quelle rapidité s'étaient répandus les écrits du N. T. dès la plus haute antiquité ; déjà de son temps ils étaient réunis en collection à l'instar de l'A. T., et dans de nombreux passages de ses œuvres l'Evêque de Lyon distingue quatre groupes d'écrits : d'une part, les Evangéliques et les Apostoliques, d'autre part, la Loi et les Prophètes. Entre les deux Testaments il ne faisait aucune distinction : tous les deux avaient même force probante, ils étaient également parfaits et également inspirés : « unus enim et idem Spiritus Dei qui in prophetis quidem præconiavit... ipse et in Apostolis nuntiavit. » (*P. G.*, t. VII, 950). On n'en saurait douter, Irénée a cru certainement, comme tous ses contemporains, à l'inspiration de l'A. T. Seulement il semble bien qu'il a considéré comme des Prophètes proprement dits tous les Ecrivains de l'A. T. sans distinguer, comme on a coutume de faire, l'inspiration de la révélation [1]. Partant de cette idée très juste que l'A. T. est la figure du Nouveau, il lui est arrivé parfois d'abandonner les règles d'interprétation si sages qu'il avait formulées pour se laisser aller à un allégorisme outrancier. (Cf. W. S. Reilly, *L'inspiration de l'A. T. chez S. Irénée : Revue Bibliq.* 1917, p. 499-507). Il lui est arrivé, par exemple, de trouver dans l'A. T. des textes nombreux se rapportant à la condition du Fils de Dieu avant et après l'incarnation, et même il ne s'est pas interdit de rechercher cette signification mystérieuse des nombres qu'il reprochait tant à ses adversaires gnostiques, etc., etc. En raison de ces écarts, Irénée n'est pas un guide très sûr pour découvrir le sens historique exact d'un texte de l'A. T. Ce serait, toutefois, mal le juger que de s'en tenir à ces excès et d'oublier les mérites réels qu'il eut à montrer victorieusement aux Gnostiques, à l'aide des textes de l'A. T. invoqués par N.-S. ou les Apôtres, que le Dieu créateur était le même que le Dieu rédempteur.

Irénée, de nos jours encore, rendrait à la critique textuelle un bien grand service si l'on pouvait, à l'aide des citations nombreuses du N. T. (plus d'un

[1] Nous laissons de côté pour l'instant l'article de M. Forget sur *S. Jérôme ;* nous en reparlerons très prochainement en même temps que de la belle œuvre du P. Cavallera. Elle mérite bien mieux que les courtes annonces que nous en avons faites.

[1] Nous prenons ici le mot *révélation* au sens étymologique et non au sens théologique. En cela nous ne faisons que nous conformer au langage reçu et communément admis par tous les auteurs d'Introduction biblique, *à quelque école qu'ils appartiennent.* (Cf. Bainvel, *De Scriptura Sacra*, p. 127 ; Höpfl, *Compendium Hermeneuticæ biblicæ catholicæ ; Ami du Clergé,* 21 août 1924, p. 531-532 à propos de S. Thomas ; p. 534 à propos de Franzelin). Si l'on veut bien se reporter à notre note de la p. 531, note 3, sur la définition de l'inspiration au sens théologique empruntée au card. Billot lui-même, on comprendra parfaitement ce qu'a voulu dire, 30 oct. 1924, p. 700, le Rédacteur de la Chronique théologique de l'*Ami* quand il a écrit : « Dans la Bible, tout est inspiré, donc tout est enseignement de Dieu, donc tout est révélé, donc tout est vrai. »

millier !) qu'il y a dans ses œuvres, reconstituer le texte dont il se servait. Y réussira-t-on jamais? Il est permis d'en douter. En effet, l'entreprise se heurte à des difficultés très grandes. Irénée lui-même a souvent cité de mémoire et ne s'est pas toujours astreint, tant s'en faut, à la reproduction littérale des textes utilisés et les traducteurs de ses œuvres ou les copistes ont pu substituer à son texte celui dont ils se servaient. Néanmoins, Sanday avait commencé dès 1893 à collectionner les citations de S. Irénée pour essayer de donner une édition de son texte du N. T. et, d'après Turner, ce *Novum Testamentum Irenæi* aurait vu le jour depuis longtemps si sa publication n'en avait été retardée par des divergences de vue sur la date de la traduction latine du *Contra Hæreses*. Sanday la croyait très ancienne, presque contemporaine du grec, tandis que Souter conclut qu'elle a été faite en Afrique plutôt après 350 qu'avant. Le volume attendu n'a paru qu'en 1923 (cf. *Rev. Biblique* 1924, p. 260-263), et ce *Novum Testamentum Sancti Irenæi episcopi Lugdunensis* nous montre, par comparaison avec la traduction arménienne des IVe et Ve livres du *Contra Hæreses* publiée en 1910 : 1° que le traducteur latin a été fidèle à son texte grec sans se préoccuper d'aucune édition biblique, même de la Vulgate, et 2° que le texte d'Irénée est un texte occidental. Peut-être pourra-t-on grâce à lui dégager une forme plus ancienne et plus pure de ce texte occidental dont le meilleur représentant est encore pour nous, jusqu'à ce jour, le *Codex Bezæ*, en dépit de ses multiples contaminations.

S. Jean Chrysostome. — Le *Dict. de Théologie* qui a été si prodigue de ses colonnes pour divers articles, v. g. S. Augustin, Jansénisme, Hypostase, ne l'a guère été pour S. Jean Chrysostome (col. 660-690). Et, si on ne peut pas lui reprocher de s'être placé avant tout au point de vue théologique, on a bien le droit de regretter quelque peu qu'une colonne 1/4 seulement ait été consacrée aux opinions exégétiques de ce Maître en exégèse. Ce qui en est dit, d'ailleurs, est fort bien et nous fait déplorer davantage que l'auteur, M. Bardy, professeur suppléant aux Facultés Catholiques de Lille, ne se soit pas étendu sur les caractéristiques d'une interprétation de l'Ecriture qui n'avait sans doute rien d'original, mais qui reproduisait fidèlement celle en honneur dans l'Ecole d'Antioche. La Sainte Ecriture fut pour S. Jean Chrysostome la mine inépuisable et sans cesse renouvelée de ces enseignements moraux qu'il prodigua sans relâche à son peuple. Elle fut tout à la fois le point de départ et l'ossature de sa prédication. Chrysostome, en effet, n'a pas écrit, comme tant d'autres Pères, de commentaires proprement dits de nos Livres Saints. C'est en prêchant devant ses fidèles qu'il a expliqué les textes sacrés en s'attachant toujours et avant tout au sens littéral, tout en évitant les excès ou les écarts dans lesquels était tombé un autre antiochien Théodore de Mopsueste. On ne trouve chez lui ni rationalisme, ni allégorisme outrancier. Homme de juste mesure, il sait reconnaître le caractère typique de l'A. T. sans tomber dans les exagérations d'un Origène. Le type, pour lui, c'est une véritable prophétie voulue par l'Esprit-Saint et qui ne se distingue de l'autre que parce qu'elle est recouverte non par des mots mais par des choses. Voici, à titre d'exemple, ce qu'il dit de l'arche de Noé dans son homélie sur Lazare : « Tout cela avait une signification mystérieuse, c'était une image de l'avenir. Dans l'arche était préfigurée l'Eglise ; dans Noé, le Christ ; dans la colombe, le Saint-Esprit ; dans la branche d'olivier, l'amour de Dieu pour les hommes. » (*P. G.*, XLVIII, 1032).

Isidore de Péluse. — C'est à l'école exégétique d'Antioche que se rattache, du moins par ses principes d'interprétation scripturaire, sinon toujours par sa pratique, le moine égyptien Isidore de Péluse qui mourut en 440. Lui aussi veut avant tout que l'on recherche dans la Bible le sens littéral à l'aide de la grammaire et du contexte ; lui aussi veut que l'on veille soigneusement à ne pas substituer son propre sens à celui de l'auteur inspiré. Ce serait, dit-il, imiter le cabaretier (l'usage ne date donc pas de nos jours !) qui frelate le vin en y mêlant de l'eau... Malheureusement, le bon moine ne suivit pas toujours ces excellents principes. Il vivait dans une contrée où l'allégorisme avait autrefois régné en maître et Dieu sait s'il est difficile de remonter un courant de ce genre ! Il y a donc cédé souvent et parfois d'une façon fort étrange, si bien que le jugement si favorable porté sur lui par Richard Simon serait, semble-t-il, à reviser (*Hist. critique des principaux Commentateurs du N. T.*, p. 306).

Ceci dit, convenons avec M. Bareille, auquel est dû cet intéressant article, qu'Isidore de Péluse a écrit de bonnes pages sur l'inspiration des Saintes Ecritures, l'harmonie des deux Testaments et la supériorité du Nouveau, sur l'importance de l'Ecriture comme règle de foi et de morale. Déjà, de son temps, Isidore déplorait que la Sainte Ecriture ne fût pas assez lue ; il voyait dans cet abandon de la lecture des Saints Livres l'une des causes principales de la décadence du christianisme au Ve siècle. Grand Dieu ! que dirait-il s'il vivait de nos jours ? On serait même tenté de trouver ses plaintes un peu exagérées. En effet, Isidore n'écrivit pas de commentaire proprement dit. Tout ce que nous savons de ses principes exégétiques, de sa méthode d'interprétation des textes, de ses explications des passages de la Bible, nous l'apprenons uniquement par ses lettres. Et ses lettres étaient des réponses à des consultations précises qu'on lui posait. On pratiquait donc encore plus la Bible à son époque que de nos jours. Et Isidore ne se contentait pas toujours de répondre aux difficultés qui lui étaient soumises ; volontiers il donnait des directives pratiques pour la lecture des Livres Saints. C'est ainsi qu'il demandait de lire dans l'ordre

suivant les livres de Salomon : d'abord les Proverbes pour y apprendre les vertus morales, puis l'Ecclésiaste pour y reconnaître la vanité des biens du monde, enfin le Cantique des Cantiques pour y goûter les biens spirituels. Comme nous serions heureux si, de nos jours, les fidèles instruits voulaient seulement faire du N. T. leur livre de chevet plutôt que de nourrir trop souvent leur piété à des sources plus ou moins mièvres, quand elles ne sont pas franchement frelatées !

Isaac. — C'est un personnage, certes, bien peu intéressant que ce juif Isaac qui se convertit au christianisme, passa ensuite dans le parti schismatique d'Ursin pour revenir finalement à son vomissement, nous voulons dire à la synagogue, et se faire devant le préfet de Rome contre le pape S. Damase le témoin d'une accusation capitale dont il fut incapable de fournir la preuve. Si nous le mentionnons dans ce Bulletin, c'est parce que son nom a été mis en avant comme l'auteur du fameux Commentaire sur les Epîtres de S. Paul faussement attribué à S. Ambroise de Milan et désigné, depuis Erasme, sous le nom d'*Ambrosiaster*. Cette hypothèse lancée autrefois par Dom Morin (*L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac, contemporain de Damase : Rev. d'histoire et de litt. relig.*, 1899, p. 97-121), abandonnée ensuite par lui pour substituer à son premier favori, d'abord Decimus Hilarianus Hilarius (*Hilarius l'Ambrosiaster : Rev. Bénédictine*, 1903, p. 114-115), puis finalement Evagrius d'Antioche (*Qui est l'Ambrosiaster ? solution nouvelle : Rev. bénédictine*, 1914, p. 1-34; cf. *Ami* du 23 juillet 1914, p. 700-702), semble bien, somme toute, être celle qui demeure encore la plus vraisemblable. Beaucoup de savants réputés s'y sont ralliés : Zahn, Burn, Krueger, Turner, Schanz, Bardenhewer, Wittig, Souter. Ce dernier a déployé beaucoup de savoir pour montrer le bien fondé de cette identification (*A study of Ambrosiaster* dans *Texts and Studies Cambridge*, 1905, t. VII, n° 4, *Prolegomena* dans son édition des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*). Il sera intéressant de voir si le P. Brewer, jésuite d'Autriche, s'y ralliera à son tour ; c'est en effet lui qui est chargé de préparer pour le *Corpus* de Vienne l'édition du commentaire pseudo-ambrosien des 13 épîtres de S. Paul.

§ 2. — *Exégèse de l'A. T.*

Deux prophètes de l'A. T., Isaïe et Jérémie, ont été étudiés dans le *Dict. de Théol.* : le premier par M. Tobac, professeur à l'Université de Louvain (fasc. 59, 2e partie, col. 14-79) ; le second par M. Clamer, prof. au Grand Séminaire de Nancy, auquel sont dus d'ailleurs un grand nombre des articles de ce *Dictionnaire* ayant trait à l'Ancien Testament (fasc. 62-63, col. 842-86).

Isaïe. — M. Tobac n'est pas un inconnu pour nos lecteurs. Nous avons dit naguère tout le bien que nous pensions de ses études sur les Prophètes (*Ami* du 4 janvier 1923, p. 3-6), et nous souhaitons vivement qu'il puisse les achever très prochainement. Par ce qu'il avait écrit déjà sur Isaïe (203 pages) il était évidemment préparé à rédiger l'article du *Dictionnaire*.

En une très courte introduction historique, M. Tobac donne les renseignements strictement indispensables sur la vie du prophète, son milieu, l'époque à laquelle il exerça son ministère, et après une analyse assez complète du livre d'Isaïe, il aborde la difficile question de l'origine du recueil de ses prophéties. L'analyse littéraire un peu détaillée permet de constater qu'il y a dans le livre d'Isaïe deux parties nettement distinctes : I-XXXIX et XL-LXVI. Dans chacunes d'elles on rencontre divers groupes assez caractérisés : dans la première partie : I-XII ; XIII-XXVII ; XXVIII-XXXV ; XXXVI-XXXIX ; et dans la seconde : XL-XLVIII ; XLIX-LV avec LX-LXII ; LVI-LIX ; LXIII-LXVI. Ces groupes et les éléments qui les composent ne sont pas toujours disposés dans l'ordre chronologique ; mais un ordre logique a présidé à la distribution des deux parties, puisque dans la première sont réunis les oracles relatifs à Juda, aux nations et les prophéties eschatologiques, tandis que dans la seconde on ne trouve que des tableaux de restauration. En dépit de cette différence entre les deux parties, juifs et chrétiens ont toujours admis jusqu'au moyen-âge l'unité d'auteur du livre d'Isaïe, tandis que de nos jours cette unité est niée par la très grande majorité des critiques non catholiques. Pour eux l'authenticité isaïenne des chapitres XL-LXVI ne peut même plus se poser, et si l'on ajoute les oracles rejetés comme inauthentiques dans la première partie, on aboutit à un résidu de l'œuvre littéraire du grand prophète du VIIIe siècle qui n'excède pas la sixième partie des oracles qui nous ont été transmis sous son nom. Toutefois, si l'on est d'accord dans le camp critique pour rejeter en bloc la seconde partie d'Isaïe et certains passages de la première (tels que XIII-XIV, XXI, XXIV-XXVII), il s'en faut de beaucoup que l'on soit unanime pour indiquer l'époque à laquelle remontent ces oracles et dire le nom de celui qui les aurait composés. Maintenant que l'on a abandonné toute donnée traditionnelle et que l'on se laisse uniquement guider par la critique interne, on va de plus en plus vers l'émiettement. Un second Isaïe est depuis longtemps insuffisant à satisfaire les appétits ; il en faut trois, quatre, et pour quelques-uns un plus grand nombre encore.

Aussi, en présence d'un tel désarroi, on ne saurait trop remercier la Commission biblique d'avoir prescrit, dès le 29 juin 1908, aux exégètes catholiques de s'en tenir jusqu'à plus ample informé aux données traditionnelles de l'authenticité globale des oracles d'Isaïe. La tradition juive et chrétienne, les nombreuses citations des chap. XL-LXVI dans le N. T. dont plusieurs, 11 sur 37, sont explicitement attribuées à Isaïe, nous en font un devoir. Sans doute, l'horizon historique de la seconde par-

tie du livre nous reporte à l'époque de la captivité de Babylone ; mais pouvons-nous oublier, nous surtout catholiques, que sous l'influence de la révélation divine un prophète du VIIIe siècle a pu se transporter en esprit au VIe et parler aux Juifs qui seraient alors captifs comme s'il avait vécu au milieu d'eux ? Nous pouvons même, et M. Touzard n'y a pas manqué dans ses articles sur l'Ame juive au temps des Perses [1], nous servir de ces oracles pour étudier la mentalité et la situation religieuse des Juifs exilés à Babylone : la Commission biblique nous y autorise implicitement par l'art. 3 de son décret. Evidemment cette décision ne donne pas la solution de toutes les difficultés d'ordre historique, littéraire ou philologique qui se sont posées ou se poseront à l'occasion du livre d'Isaïe ; des études plus approfondies permettront peut-être un jour de leur trouver dans certains cas des solutions plus complètes ou plus adéquates. La C. B. ne nous interdit nullement de scruter le problème isaïen, elle nous demande seulement de ne pas abandonner une tradition plus de vingt fois séculaire pour adopter des théories critiques en voie de perpétuel changement.

La troisième partie de l'article de M. Tobac est consacrée à la doctrine théologique d'Isaïe, principalement à l'étude des prophéties messianiques. Contentons-nous de signaler les conclusions proposées pour la prophétie de l'Emmanuel (col. 48-62) et celle du Serviteur de Jahvé (col. 66-77).

a) La question de l'Emmanuel avait déjà été abordée au mot *Emmanuel* par M. Clamer dans le *Dictionnaire* (t. IV, col. 2430-40) et, somme toute, elle est exposée et résolue à peu près de la même façon par les deux auteurs. Pourtant M. Tobac prend plus nettement parti en faveur de l'interprétation messianique littérale de l'oracle de l'Almah (col. 54). Selon lui, l'Emmanuel dont la naissance fut annoncée par le prophète ne fut ni Ezéchias, fils d'Achaz, ni un fils d'Isaïe, ni un enfant quelconque, mais ce fut le Messie lui-même ainsi que l'indique explicitement S. Matthieu I, 22-23, et implicitement S. Luc I, 31-32. Le sens messianique typique mentionné par S. Jérôme sans être censuré, défendu par Richard Simon, Bossuet, dom Calmet, Le Hir, pour ne mentionner que quelques noms fameux, ne paraît pas soutenable à M. Tobac et nous sommes sur ce point complètement de son avis :

« Il faudrait, dit-il fort justement, pouvoir déterminer quel est le personnage qui sert de type au Messie ; il faudrait que le langage du prophète aux chap. VII et VIII pût s'appliquer à ce personnage dans le sens propre et littéral, car... il est inadmissible qu'un sens typique déterminé puisse se greffer indifféremment sur n'importe quel texte ou n'importe quel personnage de l'A. T. Or quel que soit le personnage que l'on suppose être le type du Messie, fils d'Achaz, fils d'Isaïe, enfant quelconque, l'application du langage prophétique se heurte toujours à des difficultés insurmontables. En particulier, d'après la citation de S. Matthieu, la prophétie d'Isaïe porterait tout d'abord sur la conception virginale du Messie. Si cette prophétie n'est messianique que dans le sens typique, elle doit avoir eu un autre objet immédiat et historique visé par le prophète : quel est l'enfant dont la conception virginale pourra servir de type à celle du Messie futur ? Si l'on admet le sens messianique d'Isaïe VII, 14, il faut l'admettre comme sens direct, littéral, unique. » (Col. 54, 55).

Si l'Emmanuel concerne directement le Messie, il en résulte que le signe donné par Isaïe à Achaz ne peut pas avoir été la naissance miraculeuse de ce Messie, qui ne devait avoir lieu que sept siècles plus tard. D'ailleurs, ce signe eût été un signe de bénédiction et l'attitude du roi impie et les paroles sévères du prophète laissent pressentir un signe d'une toute autre nature. Le signe qui lui a été donné, c'est l'invasion assyrienne. En dépit de son caractère de terrible châtiment, elle montrera, tout comme l'aurait fait le signe proposé par Isaïe à Achaz et par lui refusé bien à tort, la volonté formelle de Jahvé de sauver son peuple par lui-même sans recourir à l'appui des armées étrangères. Les mauvaises dispositions d'Achaz ne changeront absolument rien aux intentions providentielles, seulement la perspective du salut s'éloignera. Et c'est l'affirmation de cette volonté salvifique de Dieu à l'égard de son peuple qui fournit à Isaïe l'occasion d'annoncer le salut par excellence, celui qui sera réalisé par l'intermédiaire de l'Emmanuel. Par anticipation prophétique, phénomène qui n'a pour nous rien d'extraordinaire, Isaïe nous présente cette venue de l'Emmanuel comme si elle devait se produire au terme de l'invasion assyrienne. « Dans la pensée d'Isaïe, dit M. Tobac, les armées assyriennes représentent les ennemis du peuple de Dieu, la puissance païenne qu'Emmanuel devra combattre. Et comme le mal de la part de l'Assyrie est imminent, Isaïe est amené à présenter l'intervention du Messie comme se préparant aussi. » Cette solution est celle qu'avait déjà préconisée le P. Lagrange en 1905 dans la *Rev. Biblique*, p. 280. M. Tobac la fait sienne en ajoutant : « Elle pourra paraître subtile en certains de ses éléments, entre autres, la détermination du signe et de sa nature, mais elle semble la seule possible dans l'état actuel du texte et du contexte » (col. 62).

b) La prophétie sur le Serviteur de Jahvé se trouve dans cette seconde partie du livre d'Isaïe dont l'authenticité est si âprement discutée. Alors que la première partie du livre d'Isaïe envisageait surtout la personne du Messie et ses fonctions royales, la seconde partie décrit surtout son ministère de Docteur qui doit s'étendre au monde entier (XLIV, 6) et son œuvre rédemptrice en présentant le Messie sous les traits si impressionnants de ce Serviteur de Jahvé qui s'offre de lui-même en sacrifice expiatoire pour nos propres péchés (LIII, 10). C'est bien, en effet, d'une individualité, du Messie, qu'il s'agit, et non d'une collectivité personnifiée comme serait le peuple d'Israël. Sans doute, il y a dans la seconde partie du livre d'Isaïe des textes où Israël est appelé le Serviteur de Jahvé, v. g. XLII, 19 ; XLIII, 10 ; mais dans les quatre passages suivants : XLII, 1 et ss. ; XLIX, 1 et ss. ; L, 4 et ss. ; LII, 13-LIII, seule l'interprétation individualiste et

[1] *Rev. Biblique* 1917, p. 121, 122 et p. 133-137 ; 1920, p. 6-42.

messianique donne aux oracles un sens naturel et obvie. Le Serviteur parle et agit comme un particulier ; on emploie pour le désigner le singulier ; on fait mention de sa voix, de sa parole, de sa langue, de sa bouche, de ses oreilles, de sa barbe, de son visage, de son dos, de sa main. Il naît, grandit, souffre et meurt ; il est enseveli ; il remplit une mission spéciale vis-à-vis d'Israël et des nations ; il est le médiateur d'une nouvelle alliance. Tous ces traits sont vraiment trop concrets et trop précis pour qu'ils ne concernent pas une individualité très déterminée. Et quand Israël est décrit dans les chap. XL-XLVIII d'Isaïe comme le serviteur de Jahvé, il est dépeint d'une façon si différente que son portrait (ainsi que l'a fait remarquer autrefois le P. Condamin dans la *Rev. Biblique,* 1908, p. 164, 165) forme avec celui du Messie, Serviteur de Jahvé, un contraste trop net et trop saisissant pour qu'on puisse se permettre de songer, à plus forte raison de conclure, à une identification. Le Serviteur entrevu par le prophète dans les chants qui lui sont spécialement consacrés n'est donc ni l'Israël historique avec ses accès de ferveur ou de fidélité, mais plus souvent avec ses fautes et ses prévarications, ni même une personnification de l'Israël fidèle ou de l'Israël idéal. Ce Serviteur de Jahvé n'est autre que le Messie futur et cette prophétie doit être entendue elle aussi au sens littéral. M. Tobac, d'ailleurs, montre fort bien que cette interprétation peut parfaitement se concilier avec le contexte actuel et qu'elle n'exige nullement, ainsi que l'ont pensé certains, de considérer ces quatre chants comme des morceaux originairement étrangers à la seconde partie du livre d'Isaïe.

On ne doit pas non plus être surpris si l'œuvre du Serviteur de Jahvé est décrite comme présente ou même, à certains moments, comme passée. Le prophète a agi de la sorte pour la représenter et la décrire sous des traits plus impressionnants. D'ailleurs, dans la première partie, n'a-t-il pas présenté comme étant déjà né l'enfant aux dons merveilleux (IX), et n'a-t-il pas étroitement uni à la délivrance du péril assyrien l'avènement du Libérateur par excellence ? C'est toujours en vertu du même procédé d'anticipation prophétique que sont présentées ici sensiblement sur le même plan et la délivrance de l'exil et la restauration messianique. Eclairé par une illumination divine, le prophète envisage toujours l'avenir comme s'il était présent ou du moins très prochain, il parle du salut messianique en le mettant toujours en rapport avec les dangers ou les malheurs de son époque. Ceux-là seuls peuvent être étonnés de cette façon de procéder qui confondent la manière et le style de la prophétie avec la manière et le style de l'histoire. On pourra lire sur ce sujet les pages si suggestives qu'a écrites le card. Billot dans le premier chapitre de son livre *La Parousie* (Paris, Beauchesne, 1920, p. 15-38 ; voir *Ami* du 6 mai 1920, p. 266-270).

Jérémie. — Nous avons eu déjà l'occasion de parler un peu de ce prophète lors de la publication du *Jérémie* du P. Condamin (*Ami* du 17 nov. 1921, p. 641-44). M. Clamer lui a consacré dans le *Dict. de Théologie* 44 colonnes. Son étude est divisée, elle aussi, en trois parties : la première s'occupe du prophète et de son milieu ; la seconde, de son livre ; la troisième, des rapports de son livre avec l'histoire et des enseignements doctrinaux qu'il contient.

La biographie de Jérémie est assez bien connue par le livre canonique lui-même. Né vers 650, Jérémie exerça le ministère prophétique pendant plus de 40 ans ; il fut souvent la victime de sa mission et toujours le témoin attristé et impuissant des malheurs de sa patrie. Dans tout l'A. T. il n'y a pas de figure qui soit plus sympathique. Timide à l'excès, doué d'une âme profondément délicate et sensible, ayant une claire vue des exigences de la sainteté divine et des infidélités des rois, il témoigne dans les circonstances les plus difficiles et souvent les plus tragiques d'une force et d'une grandeur d'âme au-dessus de tout éloge. Sans un instant de défaillance et en dépit des dangers graves auxquels il s'expose, il notifie les ordres et les châtiments divins au peuple, aux rois, aux nations. C'est vraiment un beau, un noble caractère.

Dès qu'on aborde l'étude du livre de Jérémie, la première question qui se pose et mérite de retenir l'attention est celle des rapports du texte massorétique et de la version des LXX. Si on les compare l'un à l'autre on constate, en effet, d'importantes différences soit pour le groupement des prophéties, soit pour leur étendue. La version grecque est bien d'1/8e moins longue que le texte de la massore. Peut-on de ces divers phénomènes donner une explication quelque peu satisfaisante ? Oui, pour le premier du moins.

Le groupement des prophéties sur les nations tel qu'il existe dans la version grecque semble être celui que l'on considère de nos jours le plus communément comme étant le plus ancien, en se fondant sur XXV, 13 et XXV, 15-26. Voici comment s'expliquerait la genèse de l'ordre différent, mais plus récent, trouvé dans le texte hébreu. A l'origine, il y aurait eu deux collections distinctes des prophéties de Jérémie : l'une, allant du chap. I au chap. XXVIII de la version grecque, comprenait la plupart des oracles de date ancienne et se terminait par les prophéties contre les trois grandes nations : Elam, Egypte et Babylone ; l'autre, allant du chap. XXXII au chap. LI du grec, renfermait quelques prophéties mais surtout des récits historiques. Les oracles contre les petites nations : Philistie, Moab, Ammon-Edom, Damas, Cedar et le royaume de Hasor, d'abord indépendants, furent ensuite groupés sans aucun souci d'arrangement systématique et mis en tête de cette deuxième collection. Chacune de ces deux collections fut traduite en grec par un personnage différent ; le fait ne peut plus être discuté et à fortiori révoqué en doute depuis les études de Thackeray qui ont permis, après une étude minutieuse des procédés de

traduction et des termes usités, de délimiter l'œuvre respective de chacun des traducteurs [1]. On doit donc en conclure que les deux collections du prophète Jérémie existaient encore à l'état indépendant quand on fit à Alexandrie, au second siècle av. J.-C., la traduction des prophètes. Plus tard, on voulut réunir en un seul recueil les deux collections. On s'aperçut alors que les termes « jusqu'ici les paroles de Jérémie » (LI, 64) qui terminaient l'oracle contre Babylone, à la fin de la première collection, n'avaient plus leur raison d'être en plein milieu du recueil complet des oracles du prophète. On crut sans doute alors à un déplacement accidentel des oracles sur l'Elam et sur l'Egypte qui précédaient celui contre Babylone, et trompé par cette indication, on mit dans le texte hébreu à la fin du recueil tous les oracles contre les nations, en profitant de ce bouleversement pour les disposer selon l'ordre géographique jugé meilleur. La version grecque, au contraire, tout en soudant les deux collections traduites, se contenta de les placer bout à bout, sauvegardant ainsi la disposition primitive ; elle inséra seulement, pour suivre un ordre logique, au début de la seconde collection les oracles contre les petites nations. On s'explique de la sorte le bouleversement constaté entre le texte hébreu et le texte grec et l'on comprend comment deux traducteurs ont pu travailler à une œuvre que, jusqu'à Thackeray, l'on avait cru unique alors qu'elle existait en deux tomes ou deux fascicules séparés. Ajoutons avec le P. Condamin que le fait de joindre bout à bout les deux recueils en dépit de l'ordre chronologique est une preuve du grand respect avec lequel on traitait autrefois les écritures prophétiques. Loin de leur faire subir les remaniements fréquents et étendus dont parlent certains critiques, on ne voulut même pas, en dépit des mélanges manifestes qu'il y avait entre les règnes de Joakim et de Sédécias, profiter de la fusion des deux recueils en un seul pour y porter remède en rangeant les oracles dans un ordre meilleur. On ne fit exception que pour les oracles contre les nations et sans doute uniquement à cause de la remarque de LI, 64 [2].

L'autre phénomène, celui de l'abréviation du texte grec par rapport au texte hébreu, ne comporte pas de solution aussi généralement admise. Les uns regardent comme meilleur et plus primitif le texte massorétique ; les autres préfèrent le texte grec qui reproduirait, selon eux, un texte se rapprochant beaucoup plus de l'original ; d'autres enfin s'en tiennent à une solution moyenne, ils se refusent à prendre parti d'une façon absolue et générale en faveur de l'un ou de l'autre texte. Ils aiment mieux examiner chaque cas particulier et, suivant les circonstances, donner la préférence au texte hébreu ou au texte grec. Ce sont des sages ! De ce nombre, on n'en sera pas surpris, fut le P. Condamin dans son *Livre de Jérémie,* de ce nombre aussi est M. Clamer. Et ils ont mille fois raison. Il semble bien, en effet, qu'aucune solution d'ensemble ne peut satisfaire dans tous les cas. Et de même qu'il y a eu deux collections séparées des prophéties de Jérémie, il y a vraisemblablement eu aussi deux recensions du texte hébreu de Jérémie avant l'époque où fut faite la traduction des LXX. Driver, les PP. Cornély et Knabenbauer, le chan. Crampon, Lucien Gautier ont admis cette double recension du texte hébreu de Jérémie.

L'étude des problèmes d'authenticité amène M. Clamer à se ranger aux côtés de M. Tobac *(Les Prophètes d'Israël,* fasc. 2-3, p. 298-299) et du P. Condamin *(Le livre de Jérémie,* p. XXIV) pour retrancher de l'œuvre du prophète l'oracle contre Babylone L-LII. Il conclut au contraire généralement en faveur de l'authenticité l'examen critique auquel il soumet les autres passages contestés.

Nous n'avons rien de particulier à relever dans l'étude de la doctrine de Jérémie sur Dieu, la religion, le culte, le péché et l'avenir messianique. Qu'il nous suffise de noter ici l'interprétation du texte fameux « *Femina circumdabit virum* » (XXXI, 22). M. Clamer n'en fait pas état dans sa description de l'avenir messianique ; les divergences entre l'hébreu et les versions, les difficultés d'interprétation des trois derniers mots « une femme entourera un homme » ne permettent guère de savoir ce que le prophète a voulu dire. Certes, de nombreux catholiques rapprochant ce texte d'Isaïe VII, 14 l'ont entendu de l'incarnation du Verbe (cf. Knabenbauer, Trochon, Fillion) ; et bien avant eux l'avaient ainsi compris, en remontant le cours des siècles, Estius, Corneille la Pierre, S. Bonaventure, S. Thomas, S. Bernard. Toutefois, pour accréditer cette interprétation il ne faut invoquer ni la tradition juive ni la tradition patristique. Cette dernière n'a comme représentant que S. Jérôme et peut-être S. Athanase. C'est pourquoi les exégètes catholiques sont très loin d'être unanimes pour voir dans ce passage une prophétie messianique. D'anciens commentateurs : dom Calmet, Houbigant ; des exégètes contemporains : Touzard *(Rev. Biblique,* 1919, p. 28), Condamin *(op. cit.,* p. 227-228) ont donné ou donnent à ce texte un tout autre sens. Ecartant résolument de cet oracle toute idée de conception virginale du Messie, ils n'y voient que l'indication du retour à Dieu du peuple d'Israël. Souvent dans les oracles prophétiques Israël a été comparé à une épouse infidèle (cf. Osée). Ces infidélités à Dieu son époux lui ont été maintes fois reprochées par les envoyés de Dieu, et notamment par Jérémie. Un jour viendra où ces exhortations au retour de l'épouse adultère seront enfin entendues ; le peuple, revenu à de meilleurs sentiments, s'attachera désormais à Jahvé avec un zèle sans précédent ; le fait sera si extraordinaire qu'il constituera comme une chose nouvelle créée sur la terre par Jahvé ; la femme (représentant Israël) aimera tendrement (caressera) l'homme. C'est à cette interprétation que se rallie aussi M. Clamer.

[1] *The greek translators of Jeremiah,* dans *The Journal of theological Studies,* 1903, p. 245-266.
[2] Condamin, *Le livre de Jérémie,* p. XXIX.

§ 3. — *Exégèse du N. T.*

Les articles concernant le Nouveau Testament visent des personnages : N.-S. Jésus-Christ et S. Paul ; des textes : les écrits johanniques, l'épître de S. Jacques ; ou des questions de théologie néo-testamentaire.

Jésus-Christ (fasc. LXII-LXIV, col. 1108-1411). — Depuis longtemps déjà M. le chanoine Mangenot avait confié à M. l'abbé Michel, professeur aux Facultés catholiques de Lille, la rédaction de l'article *Jésus-Christ* pour le *Dict. de Théologie*. C'était lui réserver le sujet le plus beau, le plus susceptible de captiver une âme sacerdotale, mais aussi, disons-le bien franchement, le plus capable d'inspirer quelque effroi même au meilleur des Maîtres. Il est si nécessaire, à notre époque surtout, de mettre en un saisissant relief la divine physionomie de Jésus ! Et pour le faire comme il convient, des connaissances très étendues et d'ordres fort divers sont aujourd'hui plus que jamais indispensables. Il faut pouvoir avec une égale compétence scruter l'Ancien et le Nouveau Testament, interroger les Pères, feuilleter les théologiens. M. Michel n'a reculé ni devant les difficultés de sa tâche, ni devant l'effort à fournir. Il convient de l'en féliciter. D'autres ont déjà dit ici-même, et en des termes auxquels nous sommes heureux de nous associer pleinement (*Ami* du 30 octobre 1924, p. 692-694), le mérite de son œuvre patristique et théologique ; nous nous bornerons donc à examiner et à caractériser son œuvre scripturaire.

Dans son article M. Michel a voulu surtout mettre en relief le personnage même du Verbe incarné, et il est bon de s'en souvenir à chaque instant pour comprendre la façon dont il suit à travers les Synoptiques la manifestation progressive de l'Homme-Dieu. Il laisse à l'Apologiste le soin d'utiliser les miracles comme preuves de la divinité de la mission de N.-S. J.-C. ; en tant que Théologien il ne cherche en eux que la révélation implicite du mystère de l'Incarnation. La prédication de Jésus joue également à ses yeux le même rôle. Par les enseignements sur le Père qui est aux cieux elle nous prépare à la révélation du Fils de Dieu fait homme ; puis elle nous conduit à cette révélation elle-même, d'abord d'une manière implicite, soit par les prophéties alléguées par Jésus comme ayant été réalisées en sa personne, soit par le ton de commandement avec lequel le Divin Maître ordonne ou défend ; puis d'une manière explicite, quand par ses Apôtres ou par lui-même Jésus se présente comme le Fils propre de Dieu. Et c'est bien au sens d'une véritable filiation qu'il faut entendre semblables déclarations, en dépit de certains textes difficiles qui sembleraient indiquer à première vue des rapports de dépendance ou d'infériorité du Fils vis-à-vis du Père. Pour rendre compte de ces rapports, à la suite et avec le P. Lebreton, M. Michel trouve trop simple de recourir à l'état de dépendance, de prière, d'adoration dans lequel se trouvait Jésus par rapport à son Père du fait de l'incarnation, « la nature humaine du Fils étant par elle-même, dans la personnalité de Jésus, la raison de ces relations d'inférieur à supérieur. » C'est dans la vie divine elle-même qu'il trouve la raison dernière des sentiments de dépendance qui animent le Fils par rapport au Père (fasc. LXIV, col. 1208 ; Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 297-298).

Le Christ ressuscité, personnage aussi historique que le Christ évangélique et qui le continue sans avoir subi de la part de la foi de la communauté primitive la moindre sublimation, manifeste plus clairement encore à nos yeux le mystère du Verbe incarné. Sans doute, en raison de son état glorieux, son corps est doué désormais de propriétés particulières. Mais ce corps avec lequel il apparaît aux disciples, aux Apôtres ou aux Saintes Femmes, n'est pas différent de celui dont il était revêtu durant sa vie terrestre. Les textes évangéliques le démontrent clairement et toute l'argumentation de S. Paul dans I Cor. xv le suppose. Les propriétés particulières inhérentes à l'état du Christ ressuscité ne font pas de lui un être différent du Christ évangélique, elles en continuent seulement la manifestation. Entre le Christ ressuscité et celui de nos Evangiles il n'y a pas cette distinction profonde, cette divergence absolument radicale que l'on s'est plu trop souvent à imaginer dans un certain camp entre le Christ de l'histoire et le Christ de la foi, comme si l'un appartenait au monde réel tandis que l'autre aurait vécu complètement en dehors de l'expérience sensible et ne pourrait pour ce motif appartenir à l'histoire. Le Christ missionnaire et thaumaturge et le Christ ressuscité sont un seul, un même personnage que nous pouvons atteindre facilement à travers les pages si vivantes et si véridiques de nos Evangiles. Mais alors que durant sa vie mortelle le Christ ne voulut laisser transpirer son état de gloire qu'une seule fois, et encore seulement devant quelques intimes, lors de la Transfiguration, après sa résurrection parfaite et définitive Jésus se montre à nous en cet état de gloire qui est maintenant son état permanent. Cette malheureuse séparation entre le Christ de l'histoire et le Christ de la foi a été au point de départ de toutes les erreurs modernistes ; elle est encore, même quand on ne s'y réfère pas expressément, à la base de bien des théories qui ont cours chez nos adversaires sur l'origine et le développement du Christianisme. Elle ne peut pas essayer de se justifier par des textes sans violenter nos Evangiles, sans ruiner leur valeur historique et faire fi de leur unité de conception et de composition, et il faut savoir grandement gré à M. Michel d'avoir si étroitement rattaché par son argumentation le Christ glorieux au Christ évangélique. Il revient sur ce point à plusieurs reprises au cours de son article, et il le fait toujours avec une logique d'autant plus implacable et irrésistible qu'elle repose sans cesse sur des textes et des faits critiquement examinés et judicieusement interprétés.

Et comme on aime suivre avec lui dans la foi de la primitive Eglise et dans les explications dogmatiques de S. Paul ou de S. Jean la manifestation de mieux en mieux connue et de plus en plus comprise du personnage du Verbe incarné, sous son triple aspect de Christ préexistant, terrestre et glorieux ! En vain accentue-t-on par maints détails l'humanité de Jésus, la foi primitive n'en confesse pas moins sa divinité. S. Paul pourra s'attacher de préférence à faire connaître et aimer le Christ glorieux, tête d'un corps mystique dont tous les fidèles sont les membres : on n'en trouvera pas moins dans ses lettres de nombreux passages pour évoquer la physionomie du Christ préexistant ou celle du Christ évangélique par mode d'allusion aux principaux événements de sa vie terrestre suffisamment connus des chrétiens par la catéchèse orale. Plus encore que S. Paul, S. Jean, si justement appelé le théologien du Verbe, mettra en lumière dans son Evangile, avec un réalisme saisissant, tout à la fois l'humanité et la divinité du Verbe, et il écrira sur la vie de Jésus un récit dont la portée nettement dogmatique ne nuira en rien à la haute valeur historique.

Dans ce long article la partie scripturaire, à elle seule, ne compte pas moins de 138 colonnes, et sur bien des points on pourrait plutôt reprocher à l'auteur d'avoir été trop bref ou d'avoir renvoyé à des articles déjà traités et qui ne sont plus au point. En indiquant la marche générale, nous avons déjà signalé nombre d'aperçus heureux ; d'autres méritent également une mention spéciale. Ainsi la façon dont est caractérisé le progrès théologique dans les écrits canoniques (fasc. LXII-LXIII, col. 1134-37), la manière dont sont utilisés les récits de l'enfance comme manifestation messianique et divine de Jésus (fasc. LXIV, col. 1175-82), l'étude de Jésus-Christ dans la Théologie paulinienne et johannique (fasc. LXIV, col. 1227-46).

On voudra bien toutefois nous permettre, dussions-nous n'être pas pleinement d'accord avec le Chroniqueur théologique de l'*Ami*, de formuler ici deux critiques : l'une relative à la première partie de l'article, « J.-C. préparé et prédit, » l'autre visant la dernière, « J.-C. et la critique. »

Le monothéisme juif, qui devait normalement aboutir à l'universalisme évangélique, avait été étudié dans ses origines, dans les circonstances qui avaient présidé à son évolution et à sa préservation, enfin dans ses diverses manifestations, par M. Touzard dans l'article *Juif (Peuple)* du *Dict. Apologétique* du P. d'Alès (t. II, col 1577-1614). Le même auteur avait également dégagé dans le même *Dict.* le sens général des prophéties concernant N.-S. J.-C. (t. II, col. 1614-51, et *L'argument prophétique,* dans *Rev. pr. d'apol.*, t. VI, p. 906-933, et t. VII, p. 81-116, 731-750). M. l'abbé Michel ne s'est pas contenté de louer sans réserve ces deux fortes études ; il a mieux fait, il en a cité de larges extraits et s'en est toujours inspiré pour dessiner, en utilisant les oracles jusque dans les détails, la figure de Jésus préparé et prédit. Nous regrettons seulement qu'au lieu de s'astreindre à un ordre chronologique, fût-il très large, il n'ait pas présenté en un tableau d'ensemble les traits caractéristiques soit du royaume, soit du Messie dans l'A. T. Il l'a fait pour les livres sapientiaux, pour la théologie juive antérieure à N.-S. Que ne l'a-t-il fait également pour les autres époques ! La physionomie de Jésus et l'œuvre qu'il devait réaliser auraient apparu en un relief plus saisissant, et l'on aurait évité cette division chronologique, à tout le moins malheureuse dans les termes, pour ne pas dire historiquement inexacte, d'une période des Rois qui semblerait distincte de celle des Prophètes.

La discussion des opinions rationalistes ne peut apporter au dogme qu'une contribution purement négative. Sur ce point nous sommes tous d'accord avec M. Michel. Mais fallait-il pour ce motif renvoyer à la fin de l'article l'exposé et la réfutation des opinions erronées ? M. Michel l'a cru et, ici-même, le Chroniqueur théologique a partagé son sentiment (*Ami* du 30 octobre 1924, p. 694). Aussi sommes-nous quelque peu embarrassé pour formuler le nôtre. Sans doute, il ne s'agit pas, en l'espèce, d'accueillir les théologiens libéraux dans la longue théorie de ceux qui au cours des siècles ont tenté de mieux connaître la personnalité du Christ, ni non plus de leur demander en quelque sorte un concours, à leur insu et malgré eux ; il s'agit tout simplement de ne pas faire état de faits historiques ou de textes évangéliques qui ont été discutés, sans dire auparavant aux lecteurs qui peuvent être informés que les objections connues de nous et mûrement pesées sont sans valeur. Avant de construire, il faut sinon pour soi-même, du moins pour autrui, éprouver la solidité des matériaux. C'est là une obligation si impérieuse que M. Michel lui-même, en dépit de sa conception assez particulière du sujet, n'a pas pu s'en affranchir complètement. Maintes fois, au cours de son exposé dogmatico-scripturaire, il a dû s'aventurer sur le terrain de la critique et il en est résulté ici et là quelques redites. C'est pourquoi nous croyons qu'il y aurait eu avantage à critiquer d'abord les objections des adversaires, pour n'employer ensuite dans la construction théologique que des matériaux solidement éprouvés. Les objections ont beau ne provenir que de textes mal interprétés en raison de préjugés philosophiques ou d'une mauvaise méthode exégétique ; elles n'en demeurent pas moins susceptibles d'impressionner nos contemporains, et, puisque l'on écrit pour eux, mieux vaut leur donner toute confiance dans le bien-fondé de nos conclusions en leur montrant que si on ne s'arrête pas à certaines difficultés ce n'est ni par ignorance ni par oubli ni par dédain, mais tout simplement parce que ces difficultés ne méritent pas de retenir l'attention d'un critique vraiment digne de ce nom. Si quelques lecteurs partageaient notre manière de voir, ils devraient fusionner la cinquième partie de l'article de M. Michel avec la seconde.

Désormais, pour étudier N.-S. Jésus-Christ, nos lecteurs disposeront de deux grandes études : celle du P. de Grandmaison dans le *Dict. Apologétique*, t. II, col. 1288-1538, et celle de M. Michel, en attendant celle qui sera sans aucun doute publiée dans le *Supplément* au *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux.

S. Paul. — Nos lecteurs n'ignorent pas quel rôle important les Critiques indépendants veulent attribuer à S. Paul et, certes, bien malgré lui (voir *Ami* du 27 juillet 1922, p. 471-476, et du 16 juin 1921, p. 328-330), dans la fondation même du Christianisme. A les en croire, il en serait le véritable fondateur ou mieux le transformateur conscient, responsable et, à ce titre, gravement coupable. C'est lui qui aurait élaboré les principaux dogmes chrétiens, institué Eglise et sacrements. De la religion individuelle si simple, si douce au cœur, prêchée par Jésus, il aurait fait une religion extérieure, sociale, hiérarchique, adversaire de tout ce qu'il y a de libre, de spontané, de vivifiant, et les générations contemporaines ne sauraient trop le blâmer ou même le maudire d'avoir encerclé de la sorte le sentiment religieux et préparé ainsi l'avènement du Romanisme et du Papisme. Dans son Commentaire sur l'Epître aux Galates, M. Loisy nous a donné un triste échantillon de ces diatribes qu'inspire, sans pour cela les justifier le moins du monde, une haine aveugle et farouche.

C'est pour passer au crible de sa critique serrée et informée ces théories sur le rôle présumé de S. Paul et déterminer quel a été dans la fondation dn Christianisme son rôle réel, que le P. Prat a écrit dans le *Dict. apologétique* de d'Alès (fasc. XVIII, col. 1621-54) un article sur *S. Paul et le Paulinisme*.

Tout d'abord, le P. Prat signale quatre résultats qui semblent maintenant définitivement acquis au sujet de S. Paul. — 1° On lui concède la paternité de toutes ses épîtres, à l'exception des Pastorales, et encore la thèse favorable à leur authenticité gagne-t-elle de jour en jour du terrain. Ce point est d'une extrême importance dans les controverses actuelles pour bien mettre en relief la valeur historique, au point de vue théologique, de nos Evangiles synoptiques écrits après la plupart des principales épîtres de S. Paul. — 2° Autrefois, on voulait faire converger tout l'enseignement de S. Paul vers une idée centrale ; aujourd'hui on se contente de grouper les éléments divers de son enseignement fragmentaire pour en faire la synthèse, en montrer la cohésion et l'harmonie. — 3° On prête beaucoup plus d'attention à la biographie de S. Paul, aux conditions dans lesquelles il a exercé son apostolat, et l'on a mille fois raison, car les faits sont souvent le meilleur commentaire des idées. — 4° On commence enfin à se rendre compte que ce que l'on est convenu d'appeler le *paulinisme* n'est pas un simple produit de l'hellénisme. C'est quelque chose de bien plus complexe et, à côté de l'influence hellénique que S. Paul aurait très hypothétiquement subie, il convient de faire une place à d'autres influences auxquelles il est bien plus redevable, à commencer par l'A. T., pour continuer par la théologie juive de son temps et finir par la principale, c'est-à-dire par l'influence sur son génie très personnel de l'enseignement de Jésus et des premiers Apôtres.

En vue d'atténuer l'importance exagérée que l'on attribue aux nombreux traits christologiques et sotériologiques recueillis dans les épîtres dans le but de montrer que S. Paul ne peut être par son enseignement le continuateur de Jésus, le P. Prat fait ensuite très justement ressortir combien était diamétralement opposée la situation dans laquelle se trouvaient Jésus et, après lui, les Apôtres et S. Paul. Jésus devait ménager à tout instant un enthousiasme trop facile à naître en raison des opinions erronées, accréditées alors sur le Messie, aussi bien dans les classes instruites que dans le peuple ; par conséquent il ne pouvait faire connaître que peu à peu sa personne et sa mission. Après sa résurrection et son ascension, les mêmes raisons de prudence avaient disparu. La foi nouvelle au Messie fils de Dieu, pour s'implanter et faire des conquêtes, devait au contraire s'affirmer et s'étaler au grand jour. Par souci de la vérité historique, les Evangélistes nous ont conservé les paroles du Maître, ils nous ont transmis la révélation de sa nature et de son rôle sous la forme atténuée et progressive dont il se servit, tandis que les Apôtres ont parlé ouvertement de N.-S. J.-C., fils de Dieu et Seigneur : S. Pierre dans les discours après la Pentecôte, S. Paul au cours de ses missions et dans ses épîtres, S. Jacques, S. Pierre et S. Jean dans leurs lettres. Ils se sont appuyés sur le miracle de la résurrection de Jésus qui éclipsait tous les autres, et ils sont partis de ce fait historique constaté, dont ils furent les intrépides témoins, pour célébrer le Christ glorieux, chef de l'Eglise, intercesseur tout-puissant auprès du Père, laissant à la catéchèse orale le soin d'instruire les fidèles des événements principaux de la vie terrestre de Jésus. De même Notre-Seigneur, pour indiquer la nature et l'essence de son royaume, avait dû recourir aux paraboles ; une fois son royaume réalisé par l'Eglise qu'il avait fondée, les paraboles n'avaient plus de raison d'être pour renseigner sur une réalité qui se faisait déjà connaître d'elle-même par les prodiges qu'elle opérait dans l'âme des fidèles.

Ceci dit, si l'Evangile de Paul ne vient pas de Jésus, il ne peut provenir que de lui-même ou bien que de l'hellénisme ou des religions orientales ou enfin de l'apocalyptique juive. Examinons successivement chacune de ces hypothèses ; on verra qu'elles sont contredites par des faits notoires ou par des textes décisifs.

La conversion de S. Paul fut l'effet du miracle : « cecidit Saulus, surrexit Paulus. » Avant l'instant où il fut terrassé, S. Paul ne douta pas un seul instant d'être dans la bonne voie : « ignorans feci » (I Tim. I, 13). Les textes en ce sens sont des

plus catégoriques. Qu'on veuille bien relire à ce propos les pages que nous avons écrites naguère dans l'*Ami* du 27 juillet 1922, p. 472-474. Nous n'avons rien à y ajouter, rien à y retrancher. On ose dire que les réflexions de S. Paul au cours de son séjour dans les solitudes désertiques de l'Arabie devaient l'amener fatalement à déduire de la mort du Messie crucifié et le caractère expiatoire de cette mort et l'universalisme chrétien. Mais c'est oublier que la mort du Messie était complètement étrangère, en dépit d'Isaïe et du psaume XXI, à la pensée des Juifs d'alors. Et si un juif de pure tradition, comme l'était S. Paul, avait jamais voulu expliquer le rôle de la mort du Messie, en dehors de toute influence étrangère, il n'en aurait certainement déduit ni l'abrogation de la Loi, ni l'universalité du salut ; il en aurait plutôt conclu que le Messie était mort pour parfaire l'économie de la Loi et en rendre l'observation possible. Il suffit d'observer comment les Juifs convertis de Jérusalem sont surpris de voir les païens devenir chrétiens au même titre qu'eux et sur le même pied, pour comprendre jusqu'à quel point de telles déductions tiennent de la rêverie. Vouloir faire de la théologie de S. Paul une production de son seul génie sans lui donner la moindre attache avec l'A. T., avec la prédication de Jésus et avec celle des premiers apôtres, c'est, on l'a dit très justement, vouloir nier le principe de causalité.

La théologie de S. Paul ne peut pas provenir davantage de l'hellénisme ou des religions orientales. Si S. Paul était plein de commisération pour le païen qu'il voulait arracher à l'erreur, il avait pour le paganisme la plus profonde aversion ; il ne pouvait donc lui emprunter ni doctrine, ni pratiques. Et, de fait, si l'on compare son enseignement à la philosophie stoïcienne alors si répandue, on ne trouve chez lui aucun emprunt. Il y a beau temps que l'on a fait justice des prétendus rapports de Sénèque et de S. Paul, qui n'ont existé que dans l'imagination d'un faussaire maladroit, et si Epictète a des traits de ressemblance avec le Christianisme, ce n'est point parce que S. Paul a été un philosophe stoïcien : c'est, selon Zahn ou Lagrange, parce qu'Epictète a lu S. Paul. Mais s'il l'a lu, on peut affirmer sans crainte de se tromper qu'il n'a cherché ni à le comprendre, ni à l'approfondir. Sa philosophie l'en rendait d'ailleurs parfaitement incapable. (*Rev. Bibliq.* 1912, p. 5-21, 192-212).

On n'est pas plus heureux quand on essaie de prouver que S. Paul a été influencé par les mystères païens et quand on affirme qu'il n'a pu faire pénétrer le Christianisme dans les milieux grecs qu'en le transformant en une religion de mystère. Ici encore nous renvoyons à l'article publié par nous sur ce sujet dans l'*Ami* du 14 avril 1921, p. 177-187. Que de fois, quand on a voulu comparer la doctrine de S. Paul ou certaines pratiques du Christianisme primitif avec les mystères païens, on a pris de simples analogies pour de véritables imitations, des similitudes de langage pour des dépendances d'idées, sans se soucier de savoir d'où provenait l'imitation, si elle venait de S. Paul ou des documents païens ! Il nous semble pourtant qu'il y aurait eu quelque motif pour se poser pareille question, puisqu'on ne connaît les religions orientales que par des documents qui sont de plusieurs siècles postérieurs à S. Paul. Qui nous garantit, dès lors, que ces religions existaient telles quelles au temps de S. Paul ? et peut-on loyalement dans ces conditions parler de l'influence de la religion de Mithra, de celle des livres hermétiques ou des papyrus magiques sur l'Apôtre des Gentils ? Une telle méthode qui va chercher dans des compositions hybrides, de date et de provenance incertaines, la source de la pensée de S. Paul n'est ni scientifique, ni critique, et étayer une thèse sur de pareils arguments est la vouer au ridicule.

On ne peut pas non plus rattacher la pensée de S. Paul au rabbinisme, qui ne nous est que très peu connu et seulement par des documents postérieurs de deux siècles ; il est également impossible de rattacher S. Paul au judaïsme apocalyptique. Mieux vaut donc, pour ne pas se trouver en présence d'un effet sans cause, assigner pour sources principales à la théologie paulinienne : l'A. T., l'enseignement de Jésus, la prédication des Apôtres, enfin l'inspiration personnelle de S. Paul, et considérer l'Apôtre des Gentils comme un disciple et un disciple très fidèle. Il n'a pas ambitionné d'autre rôle, il l'a lui-même maintes fois déclaré (voir *Ami* du 27 juillet 1922, p. 475). C'est là un de ses plus beaux titres de gloire et l'on a vraiment tort de le lui contester et encore plus d'essayer de le lui ravir.

Le Quatrième Evangile et les Epîtres johanniques. — Dans son article sur *S. Jean* M. Venard a voulu exposer avant tout la théologie johannique (*Dict. de Théol.*, fasc. LX-LXI, col. 537-93). Il l'étudie sous ses divers aspects : théologie trinitaire et christologie (564), sotériologie (572) et eschatologie (578). Cet exposé qui ne saurait être résumé, étant lui-même déjà très concis, est précédé d'une vingtaine de colonnes (539-559) où l'on établit solidement l'origine et le caractère du quatrième Evangile. Le 29 mai 1907, la Commission Biblique a demandé aux Exégètes catholiques de s'en tenir fermement à la thèse traditionnelle de l'authenticité et de l'historicité. Cette thèse repose sur de trop anciens et trop solides témoignages pour que l'on soit vraiment tenté de s'en écarter. On la trouve formulée dès la seconde moitié du second siècle par Clément d'Alexandrie, puis par S. Irénée, évêque de Lyon mais originaire d'Asie où il connut S. Polycarpe, disciple direct de S. Jean. Vers 170-180 elle est unanimement reçue dans l'Eglise.

Les objections soulevées contre elle un peu plus tard ou de nos jours sont successivement écartées par M. Venard soit parce qu'elles sont dénuées de preuves, soit parce qu'elles ne prouvent pas ce qu'on a la prétention de leur faire prouver.

Chemin faisant, l'auteur se trouve amené à parler

du trop fameux presbytre Jean ; il indique les diverses opinions qui ont cours sur le sens véritable du texte de Papias et évite de prendre parti dans la question des deux Jean (587) ; il trouve pourtant plus naturelle l'interprétation d'Eusèbe de Césarée (548). D'ailleurs, l'existence du Presbytre fût-elle démontrée, il n'en résulterait pas que se fût produite entre l'Apôtre et lui cette confusion bien invraisemblable qui eût fait attribuer à Jean fils de Zébédée, si connu, si vénéré dans toute l'Asie, l'œuvre d'un obscur presbytre.

On peut donc considérer, et chaque ligne du livre confirme pleinement en ce sens les données traditionnelles, que le quatrième Evangile a bien été rédigé par l'apôtre S. Jean. Seulement, si l'on veut comprendre son œuvre, si l'on désire en défendre victorieusement l'historicité et pouvoir répondre de façon convaincante aux difficultés soulevées par nos adversaires, il importe de bien tenir compte du but poursuivi par l'auteur, du caractère qu'il a voulu donner à son livre, des conditions de temps et de milieu dans lesquelles il a dû le composer. S. Jean, que la Tradition a si justement surnommé « le Théologien, » voulait inculquer des idées dogmatiques en les illustrant par des faits. On fait fausse route quand on s'arrête exclusivement à ce premier aspect de son œuvre en négligeant le second ; la théologie de S. Jean s'appuie sur l'histoire et recouvre de l'histoire. Nombreux sont pour le prouver les détails minutieux, circonstanciés, précis, dépourvus de toute signification allégorique. Un observateur attentif, affranchi de tout préjugé, qui ne recherche que la vérité dans toute sa limpidité et dans toute sa splendeur et qui évite de substituer son propre sentiment au verdict de la tradition ou au sens naturel et obvie des textes, a tôt fait de reconnaître derrière le Théologien qui a profondément médité sur le Verbe incarné, le Témoin qui a vu et qui raconte ce qu'il a contemplé et ce qu'il a entendu. Seulement, ses méditations ont donné un tour particulier aux discours qu'il a recueillis (et non pas « qu'il a mis, » col. 540) sur les lèvres du divin Maître, discours qui semblent plutôt avoir appartenu au cycle des enseignements réservés aux disciples et qui ont leur amorce dans divers passages des Evangiles synoptiques tels que Mt. xi, 25 et Luc x, 21.

Certains auteurs ont pensé [1] que le quatrième Evangile aurait été composé par S. Jean à l'aide d'un secrétaire, suivant une pratique alors courante. Et à ce propos on a évoqué le souvenir de l'épître aux Hébreux et même de S. Marc, interprète de Pierre et rédigeant un Evangile pour nous transmettre sa catéchèse. Sans doute des exemples sont nécessaires, surtout quand il s'agit de formuler des hypothèses ; mais faut-il encore que ces exemples ne risquent pas de dénaturer la pensée de ceux qui peuvent se permettre de risquer une hypothèse. La parité avec le rédacteur présumé de l'épître aux Hébreux ne nous satisfait pas, et moins encore celle que l'on voudrait établir avec S. Marc auteur du second Evangile. L'un et l'autre exemple n'établissent pas, à notre avis, une dépendance assez étroite entre le véritable auteur de l'Evangile, l'apôtre S. Jean, et le rédacteur présumé. Si un rédacteur a prêté à S. Jean son concours, il n'a fait, croyons-nous, que recevoir un texte dont la conception, l'agencement et jusqu'à la phraséologie étaient l'œuvre de l'Apôtre lui-même, dont la mémoire fidèle citait les paroles du Divin Maître et évoquait les sites, les personnages et les faits. Son rôle s'est borné à recevoir un texte dicté et fidèlement transcrit pour lui donner une forme grecque plus correcte. Il nous semble qu'une telle supposition, réduite à d'aussi minimes proportions, sauvegarde parfaitement la valeur historique des récits et l'inspiration et l'authenticité du quatrième Evangile, puisque l'Apôtre a pris sous son entière responsabilité et a fait sien le texte définitif. Elle a de plus l'avantage de rendre compte tout à la fois des différences de vocabulaire, des fautes de style et de grammaire et d'expliquer les ressemblances de pensées, de symboles, d'images et de doctrine qu'il y a entre le quatrième Evangile et l'Apocalypse, les deux principaux écrits qu'il convient, avec la tradition la plus autorisée, de considérer comme étant l'œuvre incontestable de l'apôtre S. Jean.

M. Venard analyse aussi au triple point de vue trinitaire, sotériologique et eschatologique la doctrine des trois épîtres johanniques. Il attribue nettement la paternité de la première à Jean l'Apôtre ; celui-ci l'aurait écrite non comme préface à son Evangile, mais seulement quelque temps après. Il est moins affirmatif en ce qui concerne l'origine des deux petites épîtres. Vu les hésitations de la Tradition et l'absence de preuves intrinsèques décisives, il préfère se tenir sur la réserve. — Enfin, dans les colonnes 587 et 588 il donne l'état de la question relativement au fameux verset des trois témoins célestes (I Jo. v, 7). Ce verset ne figurait ni dans le texte original, ni dans l'ancienne version latine, ni dans la Vulgate de S. Jérôme. On ne le rencontre avec certitude pour la première fois qu'en 380 chez l'hérétique espagnol Priscillien, sans que l'on puisse affirmer qu'il en ait été l'auteur. Il est probable que l'origine du verset est due à une glose mystique destinée à expliquer v, 8 et qui de la marge a ensuite pénétré dans le texte. Selon M. Venard, la décision du Saint-Office du 13 janvier 1897 déclarant qu'on ne peut pas *tuto* nier ni même révoquer en doute l'authenticité de ce verset, serait une décision purement disciplinaire. Elle ne trancherait que la question de l'authenticité juridique et non celle de l'authenticité littéraire. Le problème de critique soulevé par le verset n'aurait pas été résolu par le Saint-Office, et de fait, postérieurement à cette réponse, divers savants catholiques ont discuté à nouveau la question de l'authenticité du verset des trois témoins. (Cf. Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*,

[1] Cf. Louis Pirot, *S. Jean*, p. 180 (Collect. Les Saints. Paris, Gabalda).

1919, note K, p. 599-606, dont les conclusions p. 605 et 606 sont identiques à celles de M. Venard). Le problème théologique relativement à ce verset se pose de la façon suivante : On ne devrait le considérer comme faisant partie du texte ecclésiastique officiel du Nouveau Testament et jouissant de l'authenticité attribuée par le Concile de Trente à la Vulgate latine que s'il était certain qu'il existait dans la Vulgate de S. Jérôme : « Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit,... A. S. » (Denzinger, 784), a dit le Concile. Il n'était peut-être pas inutile de rappeler à son occasion les conditions mises par le Concile de Trente à la reconnaissance du texte de la Vulgate comme texte officiel des Saintes Ecritures.

L'épître de S. Jacques. — Dans son article sur l'*Epître de S. Jacques* M. Colon, professeur d'exégèse du N. T. à la faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg *(Dict. de Théol.*, fasc. LX-LXI, col. 260-83), a adopté les divisions suivantes : 1° Place, titre, texte et versions ; 2° Canonicité ; 3° Caractères généraux et analyse de l'épître ; 4° Origine ; 5° Enseignements théologiques. Voici ses conclusions relatives à la canonicité et à l'origine de l'épître.

Les places variées qu'occupe dans les listes des écrits du N. T. l'épître de S. Jacques sont probablement dues à ce fait que cette épître n'a pas été admise dans le canon à la même époque par toutes les Eglises. La Tradition est demeurée quelque temps hésitante à son endroit, et pour ce motif elle appartient au groupe des écrits deutérocanoniques du N. T. Toutefois on trouve des traces difficilement contestables de cette lettre à une époque très reculée, et la dépendance littéraire de la première épître de S. Pierre à son endroit ne semble pas niable. A la fin du Ier siècle notre épître est utilisée par Clément de Rome ; au milieu du IIe, le *Pasteur* d'Hermas et S. Irénée s'en inspirent et, au temps de Clément, elle figure dans le canon de l'église d'Alexandrie. Bien qu'elle ne soit pas donnée expressément comme une œuvre de S. Jacques, elle fournit néanmoins un aliment à la pensée et à la foi. Au IIIe siècle, nous ne la trouvons ni dans la plus ancienne version latine, ni dans le canon de Muratori ; elle n'apparaît que dans une recension tardive de la vieille version latine, et elle est absente du canon africain jusqu'au IVe siècle. Toutefois, le fait que cette lettre est acceptée par la plupart des Eglises orientales contraint Eusèbe à la placer dans la catégorie des *antilégomènes* et non dans celle des écrits illégitimes, comme l'y aurait porté sans aucun doute l'incertitude concernant l'auteur. Les rapports qui s'établirent alors entre Orientaux et Occidentaux à l'occasion des luttes doctrinales du IVe siècle contribuèrent probablement à la faire connaître dans l'Eglise latine comme elle l'était en Orient. Et ces faits n'ont rien d'étonnant si l'on considère le caractère avant tout pratique de l'épître, et ses destinataires qui étaient des Juifs convertis. Les hésitations signalées par Origène, Eusèbe et S. Jérôme ont probablement leur origine dans l'incertitude où l'on était sur la personne de Jacques et sur son identité avec Jacques d'Alphée l'un des Douze, peut-être aussi dans la forme littéraire de cette lettre dont le grec suppose quelqu'un qui ait reçu une culture hellénique.

M. Colon attribue cette lettre à Jacques évêque de Jérusalem, ou Jacques le Mineur, qu'il identifie avec Jacques fils d'Alphée, sans oser proposer cette identification comme certaine. Il écarte successivement : l'opinion de Spitta voyant dans l'épître de Jacques un écrit antérieur au christianisme interpolé par une main chrétienne ; celle de von Soden la considérant comme un écrit chrétien dans lequel on aurait incorporé des morceaux importants d'origine juive ; et enfin celle de Harnack faisant de notre épître une collection de proverbes et de maximes qui n'aurait vu le jour qu'aux environs de l'an 200. Selon lui, l'épître de S. Jacques a été composée ou après l'an 60 et avant la mort de l'Apôtre (62) puisqu'elle est authentique, ou même beaucoup plus tôt, peut-être avant le Concile de Jérusalem, vers 48-49. M. Colon préfère cette dernière date comme plus probable parce que la théologie de l'épître est encore élémentaire et toute pratique, et parce que l'organisation ecclésiastique décrite l'est dans les termes du judaïsme. Il pense donc qu'elle fut rédigée en un temps où l'Eglise naissante n'avait pas encore rompu ouvertement avec le judaïsme. De cet avis furent déjà parmi les commentateurs catholiques : Belser, Camerlinck et Meinertz. Dans ces conditions, l'épître écrite à Jérusalem, aurait été adressée par S. Jacques aux communautés judéo-hellénistiques de la Palestine. Mais si l'on veut, comme le croient d'autres exégètes, qu'elle ait été composée après l'an 60, on n'est plus obligé de restreindre le cercle de ses destinataires à un groupe de communautés habitant la Palestine ; comme l'auteur ne connaît pas personnellement ses lecteurs, on peut la regarder comme une épître répondant aux besoins généraux des églises de langue grecque issues du judaïsme.

Les possessions diaboliques à l'époque de Notre-Seigneur. — Au cours de son article sur la *Possession diabolique (Dict. Apolog.*, fasc. XIX, col. 53-84), Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, a été amené à aborder en quelques colonnes la question des possessions diaboliques à l'époque de N.-S. (col. 65-71). Il est de mode aujourd'hui de nier l'existence même des démons, pour attribuer à des maladies nerveuses ou mentales tout ce qu'aux époques d'obscurantisme on attribuait à leurs malfaisances. Prenant nos Evangiles comme simples documents historiques et en dehors de toute autre considération confessionnelle, Mgr Waffelaert croit pouvoir s'autoriser de leurs récits pour mettre en pleine

lumière aux yeux de tout homme de bonne foi les deux propositions suivantes :

1° Les Evangélistes présentent les démoniaques comme de véritables possédés du démon et non comme de pauvres malades ; dans leurs récits, ils distinguent malades et possédés ; ils connaissent des malheureux pour lesquels le démon n'est pour rien dans leur état de santé, d'autres qui sont uniquement sous l'empire du démon, d'autres enfin qui sont et malades et possédés. N.-S. a guéri ces différentes catégories de victimes, et les Apôtres ont reçu de lui le double pouvoir de chasser les démons et de guérir les malades. Les phénomènes de possessions diaboliques à l'époque évangélique sont des faits aussi indiscutables que le sont, de nos jours, les guérisons miraculeuses qui chaque année se produisent à Lourdes.

2° Les faits de possession diabolique rapportés par les Evangélistes le sont de telle façon que ceux-ci n'ont pas pu se méprendre sur leur véritable caractère. Il faut donc : ou bien les admettre et croire qu'il y eut à l'époque de Jésus de véritables possédés, donc qu'il y a des démons ; ou bien refuser toute créance à nos Evangiles aussi bien sur ce point-là que sur tous les autres. Le moyen terme imaginé par Renan ou par ses modernes imitateurs pour expliquer naturellement les faits de possession diabolique cités dans les Evangiles, ne peut pas satisfaire un esprit vraiment sérieux, sincèrement ami de la vérité et libre de tout préjugé.

Cette question des possessions diaboliques à l'époque de Jésus avait été déjà abordée dans le bel article que le P. de Grandmaison écrivit sur *Jésus-Christ* pour le *Dict. Apolog.* (t. II, col. 1460-64), et elle a été traitée tout au long dans la thèse que publia en 1913 M. l'abbé (depuis Mgr) Smit pour l'obtention du grade de Docteur en Ecriture Sainte. Son travail, intitulé *De Dæmoniacis in historia evangelica Dissertatio exegetico apologetica* (1 vol. in-8 de XXII-590 p.) a eu l'honneur de figurer dans les *Scripta Pontificii Instituti Biblici* et il est en vente à l'Institut Biblique de Rome (24 lires).

Y a-t-il des péchés irrémissibles d'après le N. T. ? — A l'occasion de son article visant l'administration du sacrement de Pénitence dans la primitive Eglise (*Dict. Apolog.*, fasc. XVIII, col. 1756-63), le P. d'Alès a été amené à examiner s'il était vrai, comme l'avaient prétendu diverses sectes rigoristes, qu'il y avait certains péchés absolument irrémissibles, tels que le péché contre le Saint-Esprit, le péché des fidèles d'après l'épître aux Hébreux, et le péché mortel d'après la Ia Joan. Comme N.-S. a promis (Mt. XVI, 13-19 ; XVIII, 12-18) et donné à ses apôtres un pouvoir de pardon absolument sans limite (Jo. XX, 19-23), les textes invoqués ne peuvent certainement pas avoir le sens que l'on prétend leur donner. Et il suffit d'examiner rapidement chacun d'eux pour s'en convaincre aussitôt.

1° Qu'entend-on par *blasphème contre le Saint-Esprit ?* Les textes concernant ce péché sont dans Mt. XII, 31, 32 ; Mc. III, 28-30 ; Luc, XII, 10. S. Augustin ne craignait pas d'affirmer que ces passages étaient les plus difficiles à interpréter de toute la Sainte Ecriture, et de fait, les interprétateurs ont maintes fois varié d'opinion sur la nature de ce péché. La meilleure interprétation, celle qui serre de plus près le texte et le contexte et qui a réuni dans le passé le plus grand nombre de suffrages particulièrement autorisés, voit dans le blasphème contre le Saint-Esprit le péché contre la lumière et l'évidence la plus éclatante. C'est ce péché que N.-S. reprochait à ses adversaires les Pharisiens. Plutôt que de s'incliner devant ses miracles et d'y voir la sanction divine apposée à sa doctrine et à son œuvre, ceux-ci préféraient contre toute évidence attribuer ses miracles à Beelzébub. Leur mauvaise foi, leur volonté bien arrêtée de ne pas se laisser convaincre, rendait inutiles pour eux toutes les grâces divines et devait logiquement les conduire à l'impénitence finale. Mais si un tel péché est irrémissible, ce n'est pas du fait de Dieu qui aurait restreint à son égard le pouvoir accordé à ses ministres ; c'est uniquement du fait de l'homme qui veut demeurer dans son aveuglement et qui s'obstine à ne pas obéir à la grâce et à ne pas solliciter un pardon qu'il pourrait fort bien, avec des dispositions tout autres, obtenir de la miséricordieuse bonté de Dieu.

2° L'épître aux Hébreux enlève-t-elle par certains textes (VI, 4-8 ; X, 26-27 ; XII, 16-17) tout espoir de réhabilitation au chrétien tombé après le baptême ? Nullement ! La pensée de S. Paul est tout autre, et les Pères du IVe siècle l'ont parfaitement mise en lumière en tenant compte de ceux auxquels s'adressait l'épître. Parlant à des chrétiens venus du judaïsme, encore mal affermis dans la foi et tentés de temps à autre de retourner à la vie juive, S. Paul a voulu les prémunir contre toute tentative d'apostasie en leur montrant que la démarche qu'ils avaient faite par le baptême, qu'on ne pouvait recevoir qu'une fois, était absolument définitive. Il était donc inutile pour eux de jeter, comme le faisaient certains Galates (Gal. III, 1), un regard même furtif vers la Loi.

3° Mais il y a dans la Ia Joan. (V, 16) un péché qui mène à la mort et pour lequel S. Jean défend de prier. Si l'on rapproche ce passage, au premier abord surprenant, d'un autre de la même épître (I, 7-II, 2), on voit aussitôt qu'une telle interprétation est nécessairement fausse, et faire de S. Jean le docteur du péché irrémissible est une grave erreur. Dans le premier texte, l'Apôtre montre que l'Eglise se détourne du pécheur scandaleux et qu'elle lui refuse le bénéfice de la prière qui justifie, en raison de ses dispositions qui sont mauvaises ; — dans le second texte, considérant notre faiblesse et sachant qu'elle est grande, voulant néanmoins nous donner confiance malgré nos fautes, S. Jean nous montre que nous avons en Jésus un intercesseur tout-puissant non seulement pour nos péchés, mais même pour ceux du monde entier.

Il n'y a donc pas, et la tradition des Pères fut toujours constante sur ce point, la moindre contradiction entre le pouvoir sans limite de remettre les péchés donné par N.-S. à ses Apôtres et à leurs successeurs légitimes, et les passages du Nouveau Testament que dans le passé ou maintenant encore on allègue parfois à ce propos.

Adultère. — Dans la courte notice consacrée à l'*Adultère sous l'Ancien et le N. Testament* dans le *Dict. de Droit canonique* (fasc. I, col. 224-28), M. Magnin a bien fait ressortir et la véritable doctrine de N.-S. et de S. Paul et le progrès considérable qu'accusait la révélation évangélique.

Si sous l'A. T. on avait rigoureusement puni l'adultère de fait ou de désir, qu'il vînt de l'homme ou de la femme (Exod. xx, 14-17 ; Deut. v, 18, 21 ; Lévit. xx, 10 ; Deut. xxii, 22), en raison de la polygamie régnante, la Loi avait passé sous silence le châtiment que l'homme aurait mérité si, au lieu de commettre la faute avec une jeune fille fiancée ou une femme mariée, il l'avait commise avec une jeune fille non fiancée ou avec une veuve. Dès que N.-S. aborde ce sujet, toute obscurité disparaît. L'adultère et son désir même sont interdits et en toutes circonstances aussi bien à l'homme qu'à la femme (Mt. v, 27-28), et le motif de cette interdiction réside dans l'unité et dans l'indissolubilité du mariage (Mt. xix, 4-6). Du coup, en évoquant l'exemple de la première union contractée aux origines mêmes de l'humanité, se trouve condamnés polygamie, divorce et toute relation d'époux avec des femmes même non mariées et *vice versa*.

L'« *excepta fornicationis causa* » de Mt. v, 31, 32 et xix, 9, qui fut autrefois tant discuté, ne crée plus maintenant de difficulté sérieuse si l'on veut bien, pour l'expliquer, utiliser les textes clairs de Mc. x, 2-12, de Luc xvi, 18, de Paul I Cor. vi, 9, 10 ; vii, 4, 10-11, 39. Il est même assez curieux de voir de nos jours des interprètes peu suspects, comme Zahn, Weiss, Loisy, Harnack, Holtzmann, abandonner l'interprétation des Eglises orientales séparées ou des sectes protestantes, pour proclamer avec nous que N.-S. a certainement enseigné l'indissolubilité absolue du mariage, et dire qu'en cas d'adultère il n'a permis qu'une séparation « quoad torum et mensam, » prohibant rigoureusement la rupture du lien contracté, qui eût permis le remariage. La crainte d'ailleurs d'un second mariage, le premier lien subsistant, ne put se poser que le jour où la sévérité de la loi ancienne se fut relâchée à l'égard de l'épouse infidèle. Normalement, la coupable eût dû être punie de mort (Lévit. xviii, 20 ; xx, 10 ; Deut. xxii, 20). L'indulgence du Christ à l'égard de la femme adultère (Jo. vii, 53-viii, 11) eut sûrement pour résultat d'accentuer cette mitigation déjà commencée des sévérités d'autrefois, et le cas se posa dès lors fréquemment de l'attitude à observer ou par l'époux qui s'était séparé d'une femme infidèle ou vis-à-vis des épouses renvoyées. Or N.-S. a indiqué d'une façon nullement ambiguë en Matthieu la conduite à tenir en pareille occurrence : on ne peut épouser la femme répudiée sans commettre un adultère (Mt. v, 32). Si l'on a répudié sa femme, on ne peut en épouser une autre sans commettre également un adultère (Mt. xix, 9). N'est-ce pas proclamer de la façon la plus claire que le premier lien subsiste toujours et que seule la séparation de corps a été tolérée par Jésus en cas d'adultère ?

Un texte de S. Paul sur la prédestination (Rom. viii, 28-30). — Au début de son article sur la *Prédestination*, pour déblayer le terrain et appuyer ce qui doit suivre, le P. d'Alès (*Dict. apologétique*, fasc. xix, col. 196-204) expose en quels termes le problème de la Prédestination a été posé pour la première fois par l'apôtre S. Paul dans le texte classique de l'épître aux Romains : « Nous savons qu'il fait tout concourir au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon le propos. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né de beaucoup de frères ; mais ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. » L'objet propre de la prédestination dont parle ici S. Paul, c'est la grâce de l'adoption avec tout ce qu'elle renferme de promesses. Cette grâce est offerte absolument à tous, comme le suppose le contexte. Quant à l'espérance qui, selon lui, ne confond pas (Rom. v, 5), elle montre aux fidèles la gloire comme un bien à prendre et dont ils possèdent déjà les prémices par la grâce de l'adoption.

L'interprétation suggérée ici par le P. d'Alès est celle du P. Prat dans *La Théologie de S. Paul*, t. I, p. 287 et ss. La vocation dont il s'agit est, on le voit, l'appel, mais l'appel efficace, *à la foi*, et les appelés sont ceux qui ont, de fait, répondu aux avances divines. La phrase de S. Paul « ceux qui sont appelés selon le propos, » i. e. selon le dessein bienveillant de Dieu, ne vient pas restreindre la catégorie de ceux qui aiment Dieu, comme s'il y avait parmi ses amis une classe de privilégiés ; elle n'est mise là qu'en apposition. Tous les fidèles sont tenus à l'espérance du salut, car tous sont assurés du concours divin qui achèvera son œuvre en eux, car en les appelant Dieu leur a donné un gage précieux et un sûr garant de ses futurs bienfaits. Bien que le dessein bienveillant de Dieu ou « propos » qui s'est affirmé pour tous dans la vocation efficace à la foi ne demande qu'à se consommer et à se couronner par l'avènement définitif de tous à la gloire, néanmoins, comme l'a justement fait remarquer le P. Lagrange (*Epître aux Romains*, p. 247), « on ne peut pas appliquer sans précaution à la prédestination éternelle et à la réprobation » ce que S. Paul a dit de l'appel à la grâce du christianisme.

Toutefois, bien que du dessein bienveillant de Dieu ou « propos » nul ne soit excepté, néanmoins ce propos comporte un choix, choix qui est basé sur la volonté de Dieu et non sur des mérites

acquis par l'homme. Dans Rom. IX, 10-23, S. Paul s'attache à justifier la conduite de Dieu réprouvant Israël et appelant les Gentils. Les analogies dont il se sert ont été souvent mal comprises par les commentateurs, et voici comment le P. d'Alès rétablit heureusement la pensée de l'Apôtre : « Ni Jacob ne fait ici figure d'élu, ni Esaü figure de réprouvé ; donc le discernement fait par Dieu entre les deux jumeaux n'est pas un exemple de prédestination. L'endurcissement de Pharaon n'est pas présenté comme un acte arbitraire de bon plaisir divin, mais comme un châtiment mérité. Enfin, Dieu ne travaille pas sur la matière humaine avec la même indifférence que le potier sur l'argile, et ne fabrique pas des vases de colère comme celui-ci des vases d'ignominie. Toute cette page tend à revendiquer la souveraine indépendance de Dieu dans la disposition de ses dons naturels ou surnaturels, mais non à le présenter comme un tyran capricieux. » (Col. 200).

Les actes divins relatifs aux appelés sont dans l'ordre de l'intention la prescience, opération de l'intelligence qui précède la prédestination, opération de la volonté. Le P. d'Alès suit, sur ce point, les Pères grecs et son confrère le P. Prat, et il se sépare du P. Allo (cf. *Rev. des Sciences philos. et théol.*, 1913, p. 263-274). Ceux qui sont dans l'ordre de l'exécution, au nombre de trois, sont : l'appel efficace à la foi, le seul que connaisse S. Paul ; puis la justification, i. e. le travail de la grâce sanctifiante acquise au baptême et qui opère par degré la conformité du fidèle avec le Christ ; enfin la glorification, i. e. le don de la gloire considéré soit dans son terme au ciel, soit dans son principe qui est la grâce sanctifiante.

En résumé, dans ce texte où S. Paul s'adresse à tous les fidèles, nous le voyons, en leur proposant l'espérance de la gloire céleste, les inviter à remonter au principe des œuvres divines : « de la gloire promise à la grâce, germe de la gloire ; de la grâce à l'appel efficace de Dieu qui la leur procura ; de l'appel efficace à la prédestination qui prépara cet appel ; de la prédestination à la prescience qui la dirigea. » (Col. 204).

§ 4. — *Informations bibliographiques*

A ce Bulletin déjà long nous n'ajouterons que quelques indications bibliographiques d'utilité assez générale.

I. — Nous venons de recevoir un fascicule du tome II du **Manuel d'Ecriture Sainte** publié par un groupe de professeurs sous la direction de M. le Chan. Verdunoy, curé de St-Michel à Dijon (Publications « Lumière, » 15, rue Bossuet, Dijon). C'est clair, substantiel, généralement bien informé et exact au point de vue doctrinal. Ce nouveau « Manuel Biblique » a sur l'ancien l'avantage d'être plus didactique et de faire une place plus importante à l'étude du texte sacré et de la théologie de chacun des livres inspirés. Chaque chapitre est précédé d'un résumé et il est suivi, innovation des plus heureuses, d'une liste des principaux passages à lire ou à étudier en son particulier, de l'indication de l'usage liturgique fait du livre saint, de l'interprétation exacte des textes difficultueux trop souvent cités par les prédicateurs sans avoir suffisamment égard au sens véritable. Par cette dernière particularité, ce *Manuel* continuera, d'une manière bien plus étendue, l'œuvre salutaire commencée par le P. Bainvel dans son petit livre *Les contresens bibliques des Prédicateurs*.

Toutefois, le souci de résumer est cause que certaines questions importantes ne sont pas traitées d'une façon satisfaisante ; ainsi, celle de l'auteur et de la date de l'Ecclésiaste, celle de l'authenticité d'Isaïe. Oh ! il n'y a pas d'erreur, mais les difficultés sont à peine signalées et elles sont insuffisamment résolues. A l'heure actuelle où plus que jamais les jeunes étudiants de nos Séminaires doivent être armés, on a le droit d'exiger pour eux davantage. A la page 191 on a omis d'expliquer comment la naissance de l'Emmanuel-Messie peut être un signe pour Achaz ; également, on n'a pas noté à l'occasion de Jérémie que la version grecque de son livre avait été faite par deux traducteurs différents : cette conclusion est suffisamment certaine pour avoir droit de cité dans des Manuels.

Nous pourrions prolonger ces critiques de détails. Mais à quoi bon ? On veillera sûrement à n'y plus donner prise au cours des prochaines éditions. Nous aimons mieux dire aux auteurs courageux qui se sont mis aussitôt au travail pour remédier au désarroi et à l'embarras dans lesquels on se trouvait dans nos Grands Séminaires, qu'ils ont fait œuvre éminemment utile et qu'à ce titre ils ont droit à la gratitude de nos séminaristes et des prêtres de France.

II. — Nous ne voulons pas quitter Dijon sans rappeler dans ce Bulletin les **Courtes gloses sur les Evangiles du dimanche** (Paris, Beauchesne) prononcées à Reims par l'archiprêtre de la Cathédrale devenu depuis Mgr Landrieux, évêque de Dijon. Souvent, on nous demande un commentaire pour les homélies du dimanche. Nous n'en connaissons pas de plus simple, de plus attrayant, de plus actuel que celui-là. Les hautes considérations théologiques et les subtilités de l'exégèse sont laissées de côté ; mais le texte est serré de très près, il est replacé dans son cadre géographique et dans son milieu historique ; l'enseignement de Jésus ressort ainsi merveilleusement et la leçon dogmatique ou morale contenue dans chaque évangile se dégage parfaitement.

III. — La **Vie de Jésus-Christ** du P. Berthe dont nous avons dit tant de bien (1923, p. 6 et 7) vient d'être rééditée (54e mille, 1924, Paris, Téqui). Cette nouvelle édition, revue par un Professeur d'Ecriture Sainte d'une de nos Universités Catholiques, a été tout à fait remise au point et elle constitue certainement de nos jours l'une des Vies populaires de N.-S. la plus complète et la meilleure.

IV. — A côté d'elle signalons la **Vie de N.-S. Jésus-Christ d'après les Evangiles** publiée par

M. l'abbé Fresse (en vente chez lui, à Viocourt, par Chatenois (Vosges), au prix de 3 fr.). C'est une vie de Jésus écrite avec le texte même de nos Evangiles, dont les récits sont disposés dans l'ordre chronologique. L'auteur s'est effacé derrière le texte sacré, il se contente de l'enchâsser et parfois de l'expliquer par des notes claires et concises mises au bas des pages. Le volume de 328 p. in-16 avec quelques gravures et quelques cartes se présente fort bien, et nous ne sommes pas surpris qu'il ait déjà atteint, en 1924, le 10e mille. Nous le verrions distribuer très volontiers aux enfants de nos catéchismes et de nos écoles primaires. Il les intéresserait, leur ferait du bien et souvent aussi à leurs parents.

V. — M. Fernand Laudet, de l'Institut, a publié chez Mame une **Histoire populaire de Jésus** (1 vol. in-12, broché 6 f. 75). Cette *Histoire* vise un public beaucoup plus vaste et très mêlé. Elle s'adresse « à tous ceux qui peinent et qui cherchent la justice, » et Dieu sait s'il y en a, de nos jours surtout, qui ne connaissent pas l'Evangile ou qui, l'ayant oublié, bornent leur horizon à ce monde présent dans lequel ils sont parfois si malheureux ! A tous ces affligés M. Laudet a voulu montrer que Jésus Fils de Dieu fait homme est la plus pure des figures terrestres, et qu'il a concentré en lui toutes les aspirations et les souffrances de l'humanité. Et nous sommes heureux d'ajouter qu'il a parfaitement atteint son but. Son livre est un beau livre, et l'on ne saurait trop le répandre dans les milieux incroyants, indifférents ou même hostiles [1].

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

La Cité chrétienne, par Henri Brun. — In-8 de XXXVII-495 p., 3 f. 50. — Paris, Bonne Presse.

Ce livre est formé d'extraits des Encycliques pontificales publiées dans la série éditée par la Bonne Presse. Ces extraits reproduisent la traduction française de cette édition avec, presque partout, au rez-de-chaussée des pages le texte latin. Le grand mérite de ce recueil est de nous donner un enseignement *complet :* l'auteur n'a laissé dans l'ombre aucun point de la doctrine catholique sur la « Cité chrétienne. » Ce n'est point là un mérite mince, et nous devons être reconnaissants à M. H. Brun de nous avoir reproduit l'enseignement des souverains pontifes dans son intégralité.

L'ouvrage est divisé en deux livres, précédés d'une introduction magistrale sur *L'ordre chrétien dans les sociétés et la part prise par les papes à sa conservation.* Le livre premier expose les questions générales et politiques, les erreurs contemporaines touchant la société (rationalisme, naturalisme, libéralisme, fausse liberté de conscience et des cultes, liberté d'enseignement, de parole et de presse, séparation de l'Eglise et de l'Etat, Franc-maçonnerie, indifférentisme) ; les doctrines positives de l'Eglise par rapport à l'homme, à la société, à l'Etat (lois auxquelles l'homme est soumis ; liberté, égalité, fraternité ; véritable dignité de l'homme ; le mariage ; instruction et éducation des enfants ; confréries et congrégations ; — source du pouvoir ; les différentes formes de gouvernement ; attitude des catholiques en face des autorités constituées ; — domaine respectif de l'Eglise et de l'Etat : leurs rapports ; l'amour de la patrie ; l'Eglise, la guerre et la paix armée ; le progrès et la civilisation ; la science ; tolérance de l'Eglise en face de l'erreur et des religions dissidentes). Il nous dit enfin ce que doit être l'action catholique, et précise quels moyens doit employer l'action catholique et quelle attitude doivent conserver les catholiques dans la lutte.

Le livre second traite des questions sociales et envisage successivement : la crise sociale et ses faux remèdes (le socialisme) ; la conception chrétienne des principaux éléments constitutifs de la question sociale (le travail ; le salaire ; les grèves ; la propriété ; différenciation des classes sociales ; justice et charité ; devoirs réciproques des patrons et des ouvriers ; devoirs des riches et des patrons) ; les différents moyens de conjurer la crise sociale (rôle de l'Etat dans la question sociale ; associations ouvrières) ; l'action sociale catholique (rôle indispensable de l'Eglise et de la religion dans la solution de la question sociale ; directives générales concernant l'action sociale catholique ; rôle du clergé dans la solution de la question sociale ; nécessité pour les catholiques de s'intéresser à l'action sociale catholique ; dangers et écueils à éviter dans l'action sociale catholique).

Le recueil se clôt par des extraits pontificaux concernant « une institution éminemment recommandable, » le Tiers-Ordre de S. François d'Assise. Une table analytique des matières termine l'ouvrage et constitue un répertoire logique et facile. Observons enfin que la modicité du prix met le recueil de M. Brun à la portée des bourses les plus humbles.

Psychologie de l'enfant. *L'enfant entre 4 et 7 ans,* par W. Rasmussen. Trad. du danois. Préface d'Harald Höffding. In-16 de VII-222 p., figures dans le texte, 10 f. Paris, Alcan. — **Euthymos** *vainqueur olympique,* par Maurice Genevoix. In-16 de 300 p., 7 f. 50. Paris, Flammarion.

I. — M. Rasmussen a diligemment colligé une multitude d'observations, groupées d'après des points de vue déterminés. Il n'y a pas énormément de substance psychologique là-dedans ; mais il y a une matière dont les psychologues de profession feront leur profit. Toutes ces questions ou réponses d'enfants au-dessous de sept ans sont souvent simplement insignifiantes ; on n'en peut rien conclure ni quant à leur sottise ni quant à la précocité de leur intelligence, ni quant à leur sens moral, ni quant à leur religiosité. Pour ce qui est de ce dernier point en particulier, les enfants interrogés sont manifestement des enfants luthériens. Leurs réflexions en tous cas ne correspondent pas du tout aux expériences que nous avons tous l'occasion de faire sur des enfants élevés dans une atmosphère catholique.

Quatre chapitres : *Le développement physique de l'enfant ; La conception du monde par l'enfant ; Les dessins d'enfants et l'interprétation des images par l'enfant ; L'intelligence de l'enfant* (faculté de penser, faculté d'observation, attention et mémoire, imagination, sentiment et volonté, morale).

II. — M. Genevoix s'est révélé, pendant la guerre, écrivain de guerre, et bon écrivain. Il nous donne maintenant des romans. Son *Euthymos* ne sent plus la poudre, mais bien toujours la bataille, la palestre, les luttes olympiques. C'est une évocation, aussi érudite et minutieuse que vigoureuse et vivante, des jeux olympiques. Intéressera les fervents de l'hellénisme et des exercices physiques.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 17 decembris 1924.
Guill. Lindecker, *Provic.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

[1] Une édition de propagande vient de paraître sous la forme d'un vol. gr. in-32 de 260 p., broché 1 f. 95, chez Mame.

TABLE DES MATIÈRES

1° ACTES DU SAINT-SIEGE [1]

Abbaye. — SP. L'abbaye de Grüssau (Silésie) est rétablie sous son ancien titre et unie à la Congrégation de Beuron, 659.

Abstinence. — C. En Carême, les étrangers sont-ils obligés à l'abstinence du samedi dans les lieux où cette abstinence est obligatoire le mercredi, 233.

Ambassadeur. — Réception des lettres de créance de l'ambassadeur du Chili et du Portugal, 663.

Antoine-Marie Gianelli. — R. Les deux miracles pour sa béatification, 503. Décret *de tuto*, 660.

Archives. — R. Bénédiction spéciale pour un dépôt d'archives, 665.

Associations Diocésaines. — SP. Traduction française officielle de l'Encyclique à ce sujet, 97. Texte des statuts, 99. Article de l'*Osservatore Romano*, 100.

Avocats. — Voir *Curie romaine.*

Basilique mineure. — SP. Sont érigées : l'église N.-D. Maria Bistrica, en Croatie, 121 ; N.-D. des Grâces, en la ville d'Este, 232 ; St-Vincent de Paul à Madrid, 318 ; N.-D. de la Consolation des affligés à Verdelais, 318 ; de Bamberg (Bavière), 347 ; N.-D. de l'*Osier* près de Vinay, 502 ; N.-D. de Lourdes à Oostaker, 659 ; N.-D. de Pitié de Mariaschein (Bohême), 659 ; N.-D. du Salut à Pazcuaro (Mexique), 663.

Bénédictions nouvelles. — R. Pour une bibliothèque et un dépôt d'archives, 664.

Bible. — SP. *Motu proprio* sur l'étude de la Bible, 347.

Bibliothèque. — R. Formule spéciale de bénédiction, 664.

Blaise (S.). — R. Bénédiction des cierges et de la gorge en sa fête, 235.

Bon Pasteur. — R. Fête du titulaire de ce nom fixée au 2e dimanche après Pâques, avec octave, 351.

Buonajuti (Ernest). — SO. Il est excommunié, 319.

Carême. — Voir *Abstinence, Cendres.*

Catéchisme. — C. Lettre aux Ordinaires d'Italie sur l'enseignement du catéchisme, 503. Avis sur la préparation des Congrès nationaux et provinciaux pour encourager l'étude du catéchisme, 765.

Cathédrale. — C. Le curé de la cathédrale a-t-il droit de préséance sur tous les curés du diocèse, 706.

Cendres. — R. Imposition des cendres aux fidèles le 1er dimanche de Carême, 235.

Chant grégorien. — SP. Lettre au cardinal Dubois au sujet de l'Institut de chant grégorien, 348.

Chapitres. — C. Service du chœur ; dispenses, 705. — Préséance du chanoine curé de la cathédrale, 706. — L'ancien mode de nomination des chanoines de Nicosia doit être supprimé, 765.

Chartreux. — SP. Nouveaux Statuts approuvés, 705.

Clôture papale. — Voir *Religieuses.*

Code Canonique. — CC. Solution de divers doutes, 237, 501.

Confession. — CC. Du ministre de la confession, 237.

Congrégations religieuses. — Rg. *Approbation définitive :* Frères de l'Instruction chrétienne de St-Gabriel ; des Prêtres du Sacré-Cœur ; des Sœurs de Marie Auxiliatrice, et des Frères de St-Vincent de Paul, 122 ; des Sœurs de St-Joseph de Tarentaise ; de Ste-Elisabeth de Breslau ; des Servantes de Jésus, à Varsovie, 349. — *Approbation pour 7 ans :* Sœurs de l'Immaculée-Conception du T. O. de St-François (Olmutz) ; de la Présentation de la Sainte Vierge (Iowa, Etats-Unis), 122 ; des Sœurs Pallottines à Rome ; des Franciscaines des affligés à Varsovie ; des Franciscaines de la Pénitence et de la Charité, à St-Francis (Etats-Unis) ; des Sœurs de Ste-Catherine de Sienne (diocèse de Harlem), 349.

Congrès eucharistiques. — SP. Lettre apostolique touchant les indulgences et privilèges accordés à ces Congrès, 318. — Voir *Lettres du Pape.*

Conrad de Parzham. — R. Introduction de sa cause, 503.

Consistoire. — SP. Allocution prononcée au consistoire secret du 20 décembre 1923, 57. — Consistoires des 24 et 27 mars, 317.

Curés inamovibles. — C. Sur les délais de recours à Rome par ces curés contre la mesure définitive de changement prise contre eux par l'Ordinaire, 319.

Curie romaine. — Les avocats de la Curie romaine ne peuvent être admis à plaider devant les Curies diocésaines que s'ils y sont autorisés par l'Ordinaire du lieu 237.

Diocésaines. — Voir *Associations.*

Diocèses. — Modifications dans les diocèses de *Monreale* et de *Panorme*, 102. — Nouveau diocèse de *Petrolina*, au Brésil, 499. — Nouveau diocèse de *Juiz de Fora*, au Brésil, 765. — Démembrement d'un diocèse au Brésil et au Mexique, 765. — L'évêché de Bello-Horizonte au Brésil est érigé en archevêché, 502. — Le siège épiscopal des Marses est transféré à Avezzano, 502.

Drapeaux. — R. Règles au sujet de l'admission des drapeaux dans les églises et de leur bénédiction, 320.

Ecriture Sainte. — CC. Solution d'un doute au sujet des versions, 238.

Eglise Syrienne. — SP. Hiérarchie établie au Malabar, 502.

Einsiedeln. — Ct. Le P. Ignace Staub, Abbé élu, 319.

Encyclique. — SP. Lettre sur les *Associations diocésaines* en France, 97.

Etendard. — Voir *Drapeaux.*

Ethiopie. — Audience solennelle du Régent, 503.

Eucharistie. — CC. Sur la conservation de la Sainte Réserve, 238.

Eusèbe (S.). — R. Fête double mineure pour l'Italie et ses îles, même dans les églises des religieux exempts, 236.

Evêque. — Ct. Est supprimé désormais l'interrogatoire solennel de deux témoins sur la dignité

[1] Voici la liste des abréviations employées :

AFE : Congr. des Aff. eccl. extraordinaires.
C : — du Concile.
CB : Commission Biblique.
CC : Commission Pont. du Codex.
Ct : Congr. Consistoriale.
P : Sacrée Pénitencerie.
PF : Congr. de la Propagande.
R : — des Rites.
Rg : — des Religieux.
RR : Tribunal de la Rote Romaine.
S : Congr. des Sacrements.
SE : Secrétairerie d'Etat.
SO : Inquisition et Saint-Office.
SP : Actes du Souverain Pontife.

des évêques nommés ; subsiste seule l'enquête secrète, 319.

Exhumation. — C. Droits de sépulture et règles concernant la messe de *Requiem*, 348.

Frères des Ecoles chrétiennes. — SE. Rome demande que l'Institut étende son enseignement aux études classiques, 122.

Henri (S.). — SP. Sa fête est élevée au rite double pour toute l'Allemagne, 348.

Index. — SO. Condamnation des ouvrages de l'abbé Ernest Buonajuti, 319. — Condamnation du *Manuel Biblique* de MM. Brassac et Ducher ; Lettre explicative à ce sujet, 58 ; soumission des deux auteurs, 319. — Condamnation d'un ouvrage italien, 663.

Indulgences. — SP. En faveur des Congrès eucharistiques, 318 ; de l'église de Bamberg, 347 ; des fidèles et prêtres affiliés à la Propagation de la Foi, 499.

Instruction religieuse. — C. Enquête sur la façon dont elle est donnée à la jeunesse, 659.

Joseph Cafasso. — R. Les deux miracles requis pour sa béatification, 664. Décret *de tuto*, 766.

Jubilé universel. — SP. Bulle annonçant ce Jubilé. Fruits qu'on doit en retirer ; la paix des âmes et dans les nations, 497. — Conditions à remplir, 498. — Suspension des indulgences et de certains pouvoirs, 657. — Pouvoirs des confesseurs à Rome, 657. — Indulgences du Jubilé concédées à huit catégories de personnes incapables de se rendre à Rome, 659. — P. Avis aux confesseurs, 660. — Visite aux quatre Basiliques désignées, 661.

Lettres du Pape. — A Mgr Dubowski à l'occasion du 3e centenaire de S. Josaphat ; à Mgr Germain, 6e centenaire de la canonisation de S. Thomas d'Aquin, 121 ; — à l'évêque de Panama, congrès national des catholiques ; à Mgr Bruni en réponse à une adresse des évêques de l'Emilie ; à l'évêque de Ratisbonne, noces d'or sacerdotales ; à Mgr Cox, du Transvaal, même occasion ; à l'évêque de Girgenti (Sicile), noces d'argent sacerdotales ; même occasion, à Mgr Albert, évêque de La Plata ; à Mgr Vescia, noces d'or ; au R. P. Mathieu Crawley, noces d'argent ; à l'évêque d'Oviedo pour son Synode diocésain ; à l'archevêque de Wellington pour la 50e année de son épiscopat dans cette ville, 122 ; — à l'historien des Papes, le baron Louis Pastor ; aux évêques de Coutances et de Rottenbourg, à l'occasion de leurs noces d'argent épiscopales ; au Président de la Société de St-Vincent de Paul ; au cardinal de Bologne ; au Délégué apostolique en Chine, à l'occasion du premier Concile chinois, 233 ; — au Maître général des Pères Croisiers à l'occasion de ses noces d'argent comme Général ; au cardinal de Ravenne à l'occasion du transfert des reliques de S. Apollinaire, 348 ; — au cardinal Mercier, pour ses noces d'or sacerdotales ; au cardinal de Lai envoyé comme légat au Concile de Sardaigne ; au cardinal Frühwirth, consécrateur de la nouvelle cathédrale de Linz ; à l'évêque de Buffalo pour son Synode ; au Grand Pénitencier, consécrateur des deux nouvelles basiliques au Thabor et au Jardin des Oliviers ; au cardinal Pompili au sujet des fêtes du 16e centenaire de la dédicace de la basilique de Latran ; au cardinal Sincero, légat qui doit présider le Concile des évêques des Abruzzes ; au Général des Jésuites au sujet de la fondation de l'Association des anciens élèves de l'Université Grégorienne, 500 ; — à l'évêque de Bethléem à l'occasion du 14e centenaire du martyre de S. Sigismond ; au cardinal de Québec pour son Synode ; au cardinal Van Rossum, noces d'or de sa profession religieuse ; au Président de la Société de St-Boniface ; au Président de la *Crusade of Rescue ;* au Dr Gutberlet, professeur au Séminaire de Fulda ; au cardinal de Florence, pour ses noces d'argent épiscopales ; au Patriarche de Lisbonne, chargé de présider le Congrès eucharistique à Braga ; au cardinal Bourne, à l'occasion du 7e centenaire de l'arrivée des Franciscains en Angleterre, 502 ; — à Mgr Gouraud, de Vannes, à propos du 3e centenaire de l'Apparition de sainte Anne, 503 ; — à l'archevêque d'Olmütz au sujet d'un congrès pour l'union des Eglises Orientales, 659 ; — au cardinal Van Rossum, légat du Pape au Congrès eucharistique d'Amsterdam ; à Mgr Rœssler, noces d'or sacerdotales, 659 ; — à Mgr Seipel à l'occasion de ses noces d'argent ; à l'abbé Huard, directeur au Canada d'une Revue ; aux rédacteurs de *La Civiltà cattolica ;* au Grand Pénitencier à l'occasion du 7e centenaire de l'impression des Stigmates de S. François ; à l'évêque de Bergame pour son 3e congrès eucharistique ; au cardinal di Belmonte, légat pontifical pour le Congrès eucharistique de la Sicile, 663 ; — à l'évêque de Méliapour, noces d'argent épiscopales ; au Président du Congrès des catholiques allemands, 705.

Madeleine Postel. — R. Les deux miracles admis pour sa canonisation, 122. Décret *de tuto*, 503.

Malabar. — Voir *Eglise Syrienne.*

Mariage. — RR. Durant l'année 1923 il y a eu 31 procès en vue d'obtenir annulation de mariage et 17 cas admis, 122. — Citations à personnes de domicile inconnu, 351, 501, 503, 768. — CC. Solution d'un doute au sujet du ministre assistant au mariage, 238.

Marie de Ste-Euphrasie Pelletier. — R. Héroïcité de ses vertus, 501.

Marie-Josèphe Rossello. — R. Introduction de la cause de cette fondatrice de l'Institut des Filles de la Miséricorde, 707.

Marie-Thérèse-Charlotte de Lamourous. — R. Décret d'introduction de sa cause, 122.

Messe en plein air. — S. Conditions exigées pour en autoriser la célébration, 664.

Missel Romain. — R. Nouvelles Rubriques, 665.

Missionnaire apostolique. — PF. Révocation du privilège de préséance accordé à ce titre, 500.

Missionnaires Fils du Cœur Immaculé de Marie. — SP. Cette Congrégation est approuvée *in perpetuum*, 663.

Moniales. — Voir *Religieuses.*

Office (Petit) de la Sainte Vierge. — R. Rien n'est changé à ce qui avait été réglé autrefois au sujet du *Te Deum* dans cet office, 501.

Oratoire de Saint-Pierre. — SP. Il a été fondé et doté par les Chevaliers de Colomb et établi comme centre des Œuvres de jeunesse des paroisses du Transtévère, 347.

Oratoire privé. — Indult accordé aux prêtres membres des Conseils de la Propagation de la Foi, 499.

Paroisse nationale. — CC. Solution d'un doute à ce sujet, 237.

Paul Ginhac. — R. Introduction de sa cause, 320.

Pie de Petralcina (P.). — SO. Défense de visiter ce Père capucin et de correspondre avec lui, 663.

Portioncule. — P. Règles pour concéder et gagner cette indulgence, 662.

Préfectures Apostoliques. — SP. Création de trois nouvelles Préfectures en Chine, 121 ; — de Kroonstad, en Afrique du Sud ; de Tingchow ; de Bengkoelen, à Sumatra ; de Banka et de Biliton ; de Padang, 232 ; — de Kong-Moon et de Thsuapa (Congo belge), 318 ; — de Lihsien (Chine) ; de St-Michel de Sucumbios, 502.

Prélature Nullius. — SP. Création au Brésil d'une Prélature *Nullius*, 765.

Préséance. — Voir *Cathédrale, Chapitre, Missionnaire apostolique.*

Procession. — R. Défense d'employer dans les processions, quelque solennelles et longues qu'elles soient, un char triomphal, soit automobile, soit traîné par des chevaux, pour porter le St-Sacrement ou une statue de la Sainte Vierge ou des reliques des saints, 236.

Propagation de la Foi. — Voir *Indulgences, Oratoire privé.*

Religieuses. — Rg. Clôture papale que doivent garder les moniales à vœux solennels, 233. — Dot des religieuses et moyens de subsistance à fournir à la religieuse professe rentrant dans le monde, 319. — Instruction sur la clôture des moniales à vœux solennels, 349.

Religieux. — Rg. Les Supérieurs des filiales, simples

délégués du Supérieur de la Maison Mère, ne sont pas des *Supérieurs locaux* au sens canonique du mot. Réforme des Constitutions à ce sujet, 233. — SP. Lettre Pontificale à tous les Supérieurs généraux des Ordres et Congrégations d'hommes, 317. — R. Les églises des religieux astreints à l'office de chœur ne sont pas visées par les nouvelles rubriques du Missel prescrivant à certains jours la célébration de plusieurs messes conventuelles, 501.

Rosalie (Sainte). — SP. Troisième centenaire de l'invention de son corps, 663.

Rubriques (Nouvelles). — Voir *Missel.*

Saint-Sulpice (Prêtres de). — SO. Lettre au sujet de la condamnation du *Manuel biblique* de Brassac, 58.

Te Deum. — Voir *Office (Petit) de la Sainte Vierge.*

Université Grégorienne. — SP. Association des anciens élèves, 500. Création d'une chaire de langue latine, 765.

Vicaire Général. — C. Sa préséance, 664.

Vicariats apostoliques. — SP. Création de nouveaux Vicariats au Natal ; de Hankow, 121 ; — de Funing et de Foockrow, 232 ; — de Uellé occidental et oriental, 502. — Démembrement des Vicariats de Kimberley et de Fo-Kien (Chine), 232 ; — de la Nouvelle-Anvers, 318 ; — du Tcheli central et de Napo (Equateur), 502. — Agrandissement de Léopoldville, 318. — Démembrement du Laos dont une partie est rattachée au Cambodge, 705.

2° CONSULTATIONS

DOGMATIQUES, MORALES, LITURGIQUES, CANONIQUES, etc., etc.

Abrantès (Duchesse d'). — Exquise monographie par l'abbé Lecigne, note, 476.

Absolutisme. — L'histoire politique de la France de François Ier à Napoléon n'est que l'histoire du développement de l'absolutisme et de la confiscation de toutes les libertés, 554.

Absoute. — Peut-on faire une absoute à la fin d'une messe basse de *Requiem,* et après une messe du jour, 716.

Abstinence. — Tous les habitants d'un hospice sont-ils dispensés de l'abstinence, 128. — Un curé qui a dispensé de cette loi une famille à l'occasion d'un enterrement pouvait-il servir du gras à ses confrères invités aux obsèques, 158. — Le confesseur peut-il *in actu confessionis* dispenser des pénitents étrangers, 287. — Comment agir avec des enfants qui s'accusent d'avoir fait gras au repas de famille, 294. — A qui s'étend la dispense d'abstinence un jour de foire, 378. — Un curé peut-il changer les jours d'abstinence, par exemple pour un repas de baptême, 715. — A l'occasion des moissons ou des vendanges est-il permis de faire gras si l'on a beaucoup d'ouvriers, 770.

Acte humain. — Rapports de l'ignorance avec l'acte humain, 150.

Adoration perpétuelle. — Cette messe votive *pro re gravi* admet certaines mémoires occurrentes. Si elle se célèbre un dimanche mineur, on doit faire mémoire de ce dimanche et en lire à la fin l'évangile, 544. — Voir *Exposition du Saint-Sacrement.*

Adultère. — Ce péché sous l'Ancien et le Nouveau Testament, 814. — Le roman *Enterrons l'adultère* d'Hélène du Taillis, 250.

Alexinsky (Grég.). — Ancien député russe, auteur de : *Du Tsarisme au Communisme,* 251.

Allemagne. — Le gothique n'a pas pris naissance en Allemagne. Elle l'a emprunté à la France et bien mal imité, 84, 86. C'est aussi d'emprunts qu'est fait l'art roman allemand, 87. — Formule officielle de la pensée de l'Allemagne catholique, 90. — Les associations de la jeunesse catholique, 91. — Le Congrès de Constance fait appel à l'entente franco-allemande, 92. — Le Congrès de Hildesheim affirme le progrès de cette idée de rapprochement, 93. — La guerre sous-marine, 331.

Alsace. — L'école confessionnelle, 248.

Ancien Régime. — *L'agonie de l'Ancien Régime,* par Gasc-Desfossés, 478.

Angleterre. — Sa politique à l'égard des Canadiens, 328. — Dissidences dans l'Empire britannique ; organisation réussie d'une *Exposition* pour raffermir l'unité politique, 675. L'Irlande et l'Egypte ont refusé d'y prendre part, 676. — L'Egypte nationaliste s'agite, 677.

Angora. — Siège du nouveau gouvernement turc, 246, note. Ses prétentions facilitées par les divisions des Alliés, 678.

Anselme (S.). — La philosophie de S. Anselme, ses principes, sa nature, son influence, note, 588.

Antonelli (Cardinal). — Son intervention dans les affaires de l'Eglise aux Etats-Unis, 597.

Apologétique. — Voir *Théologie.*

Apostats. — Un protestant inscrit comme catéchumène retourne à l'hérésie un mois avant son baptême : est-il vraiment apostat, 268.

Argentine (République). — Rejet de la loi du divorce, 44. — Les femmes sont plus pratiquantes que les hommes ; la masse devient irréligieuse. Pénurie de prêtres indigènes ; Congrégations religieuses françaises, 45. — Manque d'évêques et absence de Concordat, 46.

Art gothique. — Voir *Gothique.*

Art roman. — Voir *Roman.*

Arkov. — Auteur russe de *La Russie telle qu'elle est,* note, 251.

Aspersion. — Voir *Eau bénite, Messe chantée.*

Assemblée du Clergé de France. — Son esprit de révolte contre Rome ; rôle de Bossuet, 556.

Athabaska-Mackensie. — Coup d'œil sur ce pays, 114.

Athée. — Un athée peut-il être damné, 444.

Aube. — Voir *Messe in genere,* § III.

Augouard (Mgr). — Voir *Eglise missionnaire.*

Augustin (S.). — L'idée de vérité dans ses ouvrages. Christianisme et néoplatonisme dans la formation de ce saint, 749.

Aumônier. — Peut-il gagner les indulgences en visitant la chapelle semi-publique de son couvent, 127. — Peut-il emporter de la chapelle principale le ciboire pour aller dans la chapelle secondaire distribuer la communion à des infirmes, 351. — Si l'aumônier n'a aucun lien canonique avec l'église paroissiale, est-il tenu à faire l'office de la Dédicace de cette église ou de son titulaire, ou de son patron de lieu. Il est obligé à célébrer l'anniversaire de la Dédicace de la cathédrale. Doit-il faire l'office des fêtes particulières aux religieuses, 383. — A-t-il qualité pour accorder dispense du jeûne et de l'abstinence à tout le couvent, 447. — S'il célèbre la messe conventuelle, il n'est pas libre de célébrer la messe d'après l'*Ordo* diocésain, 751. — Voir *Religieuses.*

Autel. — Où trouver une notion vraie de l'autel. Peut-on y disposer plusieurs gradins pour y placer les chandeliers, 447. — Est-il permis de l'orner de fleurs, 542 ; en Avent et en Carême, 799. — Voir *Pierre d'autel.*

Autel privilégié. — Y a-t-il analogie entre l'autel privilégié pour les vivants et celui pour les défunts, 361.

« Ave Maria. » — Quelle est la vraie version de cette prière. La formule : *Jésus votre Fils est béni,* ne traduit pas exactement le texte évangélique ; est-ce nuisible au gain des indulgences, 511.

Avent. — L'Avent primitif ou la première fête mariale, 324.

Babelon (Ernest). — Numismate distingué, 33, note.

Bacon. — On veut lui attribuer les ouvrages de Shakespeare, 682.

Bans. — Voir *Mariage.*

Baptême. — Le baptême par aspersion est-il valide ? Comment interpréter les anciens textes relatifs à ce mode de baptême, 167. — Le désir du baptême efface-t-il le péché originel, 379. — Celui qui avant d'être baptisé est justifié par la charité parfaite doit-il se confesser des péchés commis dans la suite avant de recevoir le baptême d'eau, 379. — A-t-on baptisé validement une fille, croyant que c'était un garçon, 336. — Quelle formule employer pour le baptême d'un adulte malade, 62. — Pour l'ondoiement simple à domicile, on doit revêtir le surplis et l'étole blanche, si l'on a le temps, 490. — Comment inscrire les enfants illégitimes sur les registres, 375. — Peut-on percevoir un honoraire, 154.

Parrains. — La parenté spirituelle est-elle contractée quand on supplée à l'église les cérémonies du baptême, 288.

Baptême d'hérétiques. — Que faire si leur baptême est douteux de fait ou de droit, 152. — Les enfants de schismatiques ayant l'usage de la raison sont admissibles au baptême, même malgré leurs parents, 413. — Dans quel rite devra passer l'enfant baptisé, 414.

Baptême de païens. — Doit-on baptiser de jeunes catéchumènes bien disposés dont fréquemment une partie vivront dans des unions irrégulières, 59. — Peut-on baptiser un païen de 12 ans marié à une païenne de 16 ans, 80. — La théorie du cardinal Billot sur le sort final des adultes restés comme des enfants au point de vue moral ou spirituel peut-elle modifier les conditions nécessaires pour le baptême des adultes païens, 614.

Barrès (Maurice). — Son dernier ouvrage : *Enquête aux pays du Levant.* La mystique des derviches, 38. — Jugement qu'il porte sur Jaurès, 39. — Il cherche en vain à gagner le tribun à sa campagne en faveur des religieux de l'Orient, 40. — Le curé de Portieux et le dessein de Barrès d'écrire la *Colline inspirée ;* fâcheuse influence de l'abbé Bremond qui l'encourage à publier ce malheureux *Jardin sur l'Oronte,* 40, note. — Leur première rencontre à Athènes. M. Bremond cherche à justifier sa part de responsabilité dans la publication du *Jardin,* 252. — La pensée de Barrès sur le catholicisme, sur la politique, sur la mort. Charles Maurras auprès de sa couche funèbre, 253. — Le retour de Barrès à sa terre et à ses morts, par Henry Bordeaux, 396.

Bénédiction. — La bénédiction d'un objet peut se faire par un simple signe de croix ou par la formule *ad omnia,* mais sans indulgences, 238. — Pour attacher des indulgences à des objets de piété, le prêtre muni de pouvoirs *ad hoc* peut-il se contenter d'un simple signe de croix, sans surplis ni eau bénite, 490.

Bénédiction : des cierges : voir *Purification.* — De l'eau : voir *Eau bénite.* — Des ornements : voir *Messe in genere.*

Bénédiction du Saint-Sacrement. — I. *Solennelle.* Combien de cierges sont requis, 510. — Peut-on augmenter l'éclat de l'illumination par des bougies de stéarine, 798, ou des ampoules électriques, 509. — Que penser des fleurs à l'autel, 509. — L'emploi de la stéarine est-il défendu, 798, 523. — On ne doit porter la chape que pour le chant du *Tantum ergo,* 381, 622. — Peut-on chanter des cantiques en langue vulgaire, 381. — Doit-on ajouter *Alleluia* aux versets de la Sainte Vierge ou des saints dont on a chanté une antienne, 650. — Faut-il une autorisation pour donner la bénédiction solennelle, 543. — Doit-on se tenir debout pendant le chant des antiennes à la Sainte Vierge, du *Te Deum, Magnificat,* 715.

II. *Non solennelle.* — Cérémonial d'une bénédiction avec le saint Ciboire, 365. Luminaire requis, 510.

Benjamin Constant. — Auteur d'un roman célèbre : *Adolphe ;* son culte d'amour pour Madame Récamier, 471.

Bible. — Accord de la Bible et de la science, 700. — Voir *Ecriture Sainte.*

Binage. — L'évêque peut-il obliger ses prêtres à appliquer aux intentions déterminées dans l'indult les messes de binage, 102, 267. — Quel honoraire peut toucher le prêtre bineur, 379. — Sous le prétexte qu'il a oublié de consacrer des hosties pour la communion pascale, un bineur n'a pas le droit de priver de messe son annexe et de célébrer une seconde messe dans sa paroisse, 639.

Blasphème. — L'adjectif *sacré* ajouté au nom de Dieu constitue-t-il un blasphème, 445. — Qu'entend-on par le blasphème contre le Saint-Esprit, 813.

Bloy (Léon). — Critique sympathique par Ad. Retté, 743. Son mariage avec une Danoise, 744. — L'apôtre de la douleur et de la Providence, 745 ; de la Communion des saints, 746.

Bonaventure (S.). — Ses luttes doctrinales, 305. — Le Docteur, 307.

Bosco (Dom). — Sa mère Marguerite : *Une mère de prêtre,* par Mgr de la Porte, 751.

Bossuet. — Magnifique portrait tracé par H. Bordeaux, 589. — Son rôle à l'Assemblée du Clergé, 556.

Bourg. — *Le Musée de Bourg,* par Alph. Germain, 47.

Brazza. — Ses relations avec Mgr Augouard, 280.

Bremond (Abbé). — Discours prononcé à l'Académie par H. Bordeaux en réponse au discours de M. Bremond qu'il apppelle un *Sourcier,* 589. — Son influence néfaste sur Barrès ; ses explications à ce sujet, 40 (note), 252.

Bretagne. — Tableau de la servante bretonne, dont l'idéal tend à disparaître, 788. — Transformation des mœurs dans ce pays, 789. — Une héroïne bretonne : *Françoise au Calvaire,* 791.

Bréviaire. — En quoi consiste le privilège accordé aux Franciscains de réciter l'office mentalement, 129. Est-il authentique, 131. Les autres Ordres en ont-ils eu communication. Existait-il au moment de la promulgation du Code, 132. Existerait-il après, 133. *Quid* des Tertiaires de St-François. Conclusions, 134. — Comment interpréter l'heure de deux ou de une heure du soir assignée comme limite à l'anticipation de Matines, 303. — Ceux qui ont à accomplir au chœur une fonction publique prévue par le cérémonial ne sont pas obligés de suppléer aux parties de l'office omis, ou chanté en leur absence. Quand faudra-t-il faire la récitation complémentaire, 352. — Si *valet officium pro officio,* pourquoi pas *Hora pro hora,* 631. — Il faut réciter à genoux la prière *Sacrosanctæ* après l'office, à moins d'empêchement sérieux, 255. — Que répondre à un protestant qui prétend que cette prière implique un culte de latrie à l'égard des Saints, 760. — Un professeur peut-il être dispensé de son bréviaire, 769. — Voir *Office divin.*

Briand. — Un jugement de son instituteur sur l'accord de la religion avec la science moderne, 40, note.

Buat (Général). — Tableau de sa carrière militaire, 205. Son livre sur Hindenburg et Ludendorff, 206.

Calice. — Quand est-il exécré ; quand le pied du calice n'est pas soudé à la coupe, 382.

Cambacérès. — Fidèle à un souvenir d'enfance, il se fait le protecteur des Clarisses du Puy, 389. — Son oncle et son frère prêtres, 390.

Canada. — Ses rapports avec l'Angleterre après son annexion, 328. — Origines religieuses du Canada, 392. — Le jésuite Jogues victime des Iroquois, 393.

Cantiques. — Peut-on chanter des cantiques en langue vulgaire durant une messe privée, 648 ; pendant un salut du St-Sacrement, 381.

Capus (Alfred). — Son évolution marquée vers un sens moral plus affiné, 251.

Carême. — Le samedi avant le 1er dimanche de Carême est-il jour de jeûne et d'abstinence, 776. — Les fleurs sur l'autel sont-elles permises, 799.

Cartier (Jacques). — Le premier qui a découvert le Canada, 392.

Casuel. — Peut-on recevoir des honoraires aux baptêmes, mariages, enterrements, 154. — Un vicaire qui chante la grand'messe ou une messe de mariage a-t-il droit à un supplément d'honoraires, 711.

Catéchisme. — Texte vérifié du *Grand Catéchisme* et du *Catéchisme de la Doctrine chrétienne* au sujet de la Communion des Saints, 78, 765.

Catholicisme. — Deux arguments en sa faveur, 484. — Le catholicisme et les religions conçues par la Science moderne, 486. — Christianisme et catholicisme, par Brunhes, 486.

Censures. — Les coopérateurs sont-ils atteints par les censures, 79.

Chaise-Dieu (La). — Notice sur cette fameuse abbaye, 47.

Champlain. — Son arrivée au Canada, 114, 392.

Chandeleur. — Voir *Purification.*

Chanel (Bienh.). — Le premier martyr de l'Océanie, 436.

Chanoine. — Il ne peut porter son costume choral en dehors du diocèse où se trouve le Chapitre auquel il appartient, 352.

Chant grégorien. — Institut à Paris, 348.

Chape. — Abus qu'on fait de la chape, 381, note. — Voir *Vêpres.*

Chapelet. — Les deux formules de bénédiction, brève et plus longue, sont réservées, 238. — On ne doit pas se servir de la chape pour sa récitation publique, 381. — Formule spéciale exigée pour la bénédiction du chapelet des Servites, 490. — Comment interpréter les pouvoirs de bénir certains chapelets accordés avec des restrictions, 754.

Chapelle privée. — Peut-on communier à la messe célébrée dans un oratoire. Le servant satisfait-il au précepte dominical, 80. — Quels sont les serviteurs qui peuvent y entendre la messe dominicale, 463. — Un prêtre célébrant dans un oratoire privé doit tenir compte du premier jour liturgiquement libre dans son propre calendrier, 640, note.

Chapelle semi-publique. — Quand peut-on y célébrer des messes basses de *Requiem* pour un défunt dont le corps est présent dans la maison à laquelle est annexée cette chapelle, 649, note. — Faut-il une autorisation pour y donner la bénédiction solennelle du St-Sacrement, 543. — Peut-on y célébrer la messe privée du Samedi Saint, 382.

Chapitre. — Son autorité sur les fonctions rituelles. Est-il obligé d'obéir au Maître des cérémonies, 715.

Charité. — Comment apprécier subjectivement le plus ou moins de gravité des fautes contre la charité, 17 ; et en particulier le refus du pardon des injures, 18. — Rôle du prêtre comme docteur, 18 ; comme confesseur, 20. — Deux cas de conscience, 21.

Chateaubriand. — Sa carrière sentimentale et politique, 471.

Chaumette. — Syndic de la Commune ; son rôle dans la fête de la déesse Raison, 202.

Chevaliers de Colomb. — Y a-t-il chez eux un esprit d'anticléricalisme, 88. — Eléments malsains à éliminer, 89. — Ils ont fondé à Rome l'Oratoire de St-Pierre pour les Œuvres de jeunesse du Transtévère, 347.

Cheverus (Cardinal). — Evêque de Boston pendant 13 ans et ensuite de Bordeaux, 603, note.

Chimie. — Ses méthodes actuelles, 332.

Cimetière. — Peut-on tolérer les fleurs sur les tombes, 523.

Civilisation. — Les invasions des Barbares ont-elles contribué à la civilisation, 84.

Clément Roux. — Le saint homme de Grasse, professeur au Collège de cette ville, 241 (note).

Communion. — En dehors de la messe, un prêtre et un diacre peuvent-ils se communier, 104. — Est-on obligé de répéter à chaque communiant la formule : *Corpus Domini,* 650. — Peut-on communier à l'église, sans être à jeun, deux fois par semaine, une personne qui ne peut jeûner, 12 ; l'affirmative est-elle au moins probable. Peut-on communier chez elle, *non jejunam,* une personne âgée qui ne garde ni le lit, ni la chambre, 12. — Est-il permis de communier dans un oratoire privé, 80. — On doit dire : *Ecce qui tollit* et non *qui tollis,* 639. — Pourquoi quitter ses gants pour la communion, 640. — Quelle doit être la couleur de l'étole du prêtre qui distribue la communion en dehors de la messe, 720. — Comment parer à l'oubli de la consécration de petites hosties pour une communion générale à la messe, 639, 798.

I. *Communion des malades.* — L'oraison doit se terminer par : *qui vivis et regnas,* et non *per Dominum,* 639. — Une personne assez malade pour communier chez elle *non jejuna* peut-elle prendre quelque chose et aller communier à l'église, 544. — On ne doit pas emprunter le rite de la communion des infirmes pour des communiants non malades auxquels on porte la communion dans une seconde chapelle, 351. — Peut-on communier un malade qui a pris un cachet ou un comprimé, 362. — Quels sont les cas qui permettent de communier sans être à jeun ; *quid* d'une mère qui nourrit son enfant, 409. Comment entendre le mot *medicina* pour les boissons permises aux malades, 763. — Quand on va communier un malade à domicile, il n'est pas permis de communier des personnes valides de son entourage, 524. — Quelles prières doit-on réciter quand on a apporté une seule hostie à la maison, 631. — *Quid* si un malade vomit tout après sa communion, 719.

II. *Communion pascale.* — Quand sont obligés de communier ceux qui ne peuvent le faire au temps pascal, 631. — Peut-on absoudre des hommes qui manquent habituellement à la messe les dimanches, 225. — Les Synodes obligeant les Orientaux à faire leurs Pâques dans leur propre rite urgent-ils encore depuis le *Codex,* 414. — Comment parer à l'inconvénient du manque d'hosties pour une communion pascale : faut-il fractionner de trop petites parcelles, ou consacrer sur-le-champ, 639. — Un domestique qui fait ses Pâques uniquement pour garder sa place, après une bonne confession, fait-il une bonne communion, 22.

III. *Communion privée.* — Peut-on croire à l'intention droite d'un enfant qui après sa communion privée ne va plus à la messe pendant la bonne saison, 257.

Communion des Saints. — Ce qu'en pense Léon Bloy, 746. — Texte du Grand Catéchisme de Pie X, 78, 765.

Communisme. — Idéologie du Communisme, par le colonel russe Rézanof, 396.

Complies. — Voir *Office divin.*

Concubinage. — Comment des missionnaires peuvent-ils régulariser des concubinages dont les curés ne veulent pas s'occuper, 110.

Confession. — *Quid* d'un pénitent accusant ses péchés récents comme s'ils étaient anciens, 106. — La confession détaillée des péchés est-elle de l'essence du sacrement, 7. — Un vicaire en colonie de vacances en dehors de son diocèse peut-il avec ses pouvoirs ordinaires confesser les enfants de son patronage, 21. — Quelle est la règle pour la confession en vue du gain des indulgences, 255.

I. *Absolution.* — Peut-on absoudre aux Pâques des pénitents qui manquent habituellement la messe, 225. — *Quid* des enfants qui font gras le vendredi au repas de famille, 294. — Une absolution donnée avec un doute probable de juridiction, que le confesseur n'avait pas en fait, est-elle valide, 756.

II. *Secret de la confession.* — Un confesseur peut-il fournir des renseignements sur ses pénitents pour l'entrée en religion ou le renvoi, 158.

III. *Elèves de Collège.* — Le préfet de discipline peut-il confesser ses élèves, 158. — Le même confesseur peut-il confesser régulièrement les maîtres et les élèves d'une même Institution, 463. — Le supérieur peut-il confesser tous ses élèves à la rentrée, 615.

Confession « de Sexto. » — Quelles conclusions tirer de la réponse du St-Office au sujet de la *copula dimidiata*, 29.

Confirmation. — Est-elle obligatoire *sub gravi*. Doit-on refuser d'absoudre l'enfant qui ne veut pas se présenter à l'évêque, 286. — Traité dogmatique par Mgr Lépicier, 722.

Confrérie. — Comment se fait l'agrégation des femmes, 336. — Comment interpréter les pouvoirs d'agréger à certaines confréries accordés avec des restrictions, 754.

Conjuration d'Amboise. — Etude de M. Lucien Romier, 557.

Contrat de mariage. — Voir *Mariage*.

Contrition parfaite. — Comment comprendre le *votum sacramenti* qu'elle doit inclure pour qu'elle efface les péchés, 298. — La contrition parfaite est-elle difficile, 299. Faut-il prêcher la facilité de recouvrer l'état de grâce par cette contrition, 301.

Coopératives. — *Les Coopératives de consommation en France*, par Bernard Lavergne, 333.

Copula dimidiata. — Voir *Confession de Sexto*.

Corporal. — Voir *Messe in genere*, § III.

Couronne funèbre. — Voir *Cimetière*.

Coutume. — Différentes espèces. Coutumes contraires au *Codex*, 293.

« Credo. » — Doit-on l'omettre à la messe chantée d'une solennité transférée, 240.

Critique littéraire. — Dans quelle mesure et à quelles conditions est permise la critique dans le domaine littéraire et artistique, en particulier dans les comptes rendus bibliographiques, 417.

Crucifix. — Comment bénir les crucifix et leur appliquer l'indulgence *toties quoties*. Comment gagner cette indulgence, 255.

Curé. — La profession de foi et la prise de possession du curé sont-elles nécessaires à l'exercice valide de sa juridiction, 712.

Dédicace. — Peut-on à la messe de la Dédicace, en temps de l'Avent, réciter la préface propre de l'Avent, autorisée par Rome, 382. — Si la solennité de la Dédicace de l'église est renvoyée au dimanche 9 novembre en occurrence avec la Dédicace de la Basilique du St-Sauveur, comment organiser l'office, 190. — Voir *Fêtes patronales, Préface*.

Délectation morose. — Est-elle toujours péché mortel, 127.

Démon. — De quel ciel ont été chassés les anges rebelles, 445.

Dénès. — Indigènes qui habitent les bois du Mackenzie. Leurs mœurs, 114.

Dénonciation. — Un paroissien qui a dénoncé son curé au Procureur a-t-il encouru l'excommunication, ou s'il l'a mis à la porte de chez lui en le prenant par les épaules, 503.

Dépopulation. — La cause de ce grand péril est le laïcisme, 254. — Le suicide de la France, causes et remèdes, par Victor Giraud, 398.

Dépôt. — La prescription a-t-elle lieu pour un dépôt, 462.

Derviches. — La mystique des Derviches, par M. Barrès, 38.

Désir. — Qu'est-ce qu'un mauvais désir ; comment accuser l'acte de volonté qui a décidé de ne pas accomplir tel précepte, 377.

Diacre. — Peut-il se communier, 104.

Dieu. — Il faut suivre Dieu toujours, 592. — Sa science et sa providence, 689.

Dimanche. — Un servant de messe dans un oratoire privé a-t-il satisfait au précepte dominical, 80. — Ceux qui manquent habituellement à la messe peuvent-ils être absous à Pâques, 225.

Dimanche empêché. — Comment célébrer la messe de ce dimanche reportée en semaine, 651.

Dormition de Marie. — Une instruction pastorale grecque du VII^e^ siècle à ce sujet, 321.

Dostoïevski. — Un des plus grands écrivains russes. Son ouvrage : *Les frères Karamazov*, 197, note.

Doxologie. — Voir *Office divin*.

Doyen. — Peut-il porter ses insignes dans un diocèse étranger, 352.

Drapeau. — Défense d'introduire le drapeau national à l'église, *a fortiori* de le placer à l'autel, 256. — Est-il permis d'y mettre le drapeau avec l'image du Sacré-Cœur, 624.

Duns Scot. — *La Philosophie du B. Duns Scot*, par le P. Ephrem Longpré, 796.

Eau bénite. — Elle doit se faire chaque dimanche à la sacristie et jamais à l'autel. Sa bénédiction n'est pas réservée au célébrant comme l'aspersion. Si ce n'est pas le célébrant qui bénit l'eau, le prêtre revêt le surplis et l'étole violette, 365, 490. — On doit asperger les prêtres en habit de chœur avant le prieur des Frères de St-Jean de Dieu, 510.

Ecriture Sainte. — I. *Evangile selon S. Mathieu.* Composition de cet Evangile, 177. — Données de la Tradition : Papias, 178. — Témoignages alexandrins ; S. Irénée. 180. — Témoignages du IV^e^ siècle et d'époque postérieure, 181. — Conclusion, 182. — L'Evangile araméen de S. Mathieu et les autres Synoptiques : l'Evangile de S. Marc, 337 ; de S. Luc, 339. — Les arguments mis en avant par la critique interne n'imposent pas la priorité de l'Evangile de S. Marc sur celui de S. Mathieu, 340. — La traduction grecque de l'Evangile de S. Mathieu et des deux autres Synoptiques, 343.

II. *Inspiration des Saintes Ecritures. Règles spéciales pour l'interprétation.* Le fait de l'inspiration, 529. — Nature de l'inspiration d'après les Pères et les théologiens : S. Thomas, 530 ; le Concile du Vatican, 533 ; Franzelin, 534 ; Cornély, 534 ; Léon XIII, 535. — Eléments principaux d'une théorie de l'inspiration en partant de la notion d'auteur affirmée au concile du Vatican et en s'appuyant sur la doctrine de S. Thomas concernant la cause instrumentale, 535. — Conséquences découlant rigoureusement de la doctrine catholique sur la nature de l'inspiration : 1° inspiration totale ; 2° inerrance absolue, 536. — L'inspiration fut-elle verbale ou non, 538. — Règles spéciales d'interprétation, 538.

III. *Histoire de l'exégèse.* S. Irénée et ses citations de la Sainte Ecriture, 801. — S. Jean Chrysostome et Isidore de Péluse, 802. — Le juif converti Isaac, 803. — Exégèse de l'Ancien Testament : le prophète Isaïe, 803 ; la prophétie de l'Emmanuel et du Serviteur de Jahvé, 804. — Le prophète Jérémie, 805. Pourquoi le texte grec est-il plus court que le texte hébreu, 806. — Exégèse du Nouveau Testament ; le Christ évangélique et le Christ ressuscité, 807. — Quel a été le rôle réel de S. Paul dans la fondation du Christianisme, 809. — A-t-il été influencé par l'hellénisme ou les mystères païens, 810. — Le quatrième Evangile et les Epîtres johanniques, 810. — Véritable paternité de cet Evangile et de ces Epîtres, 811. — L'Epître de S. Jacques, 812. — Les possessions diaboliques à l'époque de Notre-Seigneur, 812. — Y a-t-il des péchés irrémissibles, 813. — L'adultère ; la prédestination, 814.

IV. *Comptes rendus bibliographiques.* Mgr Gramatica, *Bibliorum Sacrorum nova Editio*, 182. — Crampon, *La Sainte Bible ;* — Fillion, *Les Saints Evangiles ;* — Nicaise et Gevelle, *L'Histoire Sainte commentée*, 183. — Commerçon, *L'Evangile du catéchiste ; Les Peuples anciens de l'Orient ;* Sottas et Drioton, *Introduction à l'étude des hiéroglyphes ;* Orfali, *Capharnaüm*, 184. — Pérennès, *Les Psaumes dans la liturgie romaine*, 185. — Geslin, *L'Epître aux Romains ;* — Pailler, *S. Joseph*, 186. — Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 346. — *Manuel d'Ecriture Sainte*, du chanoine Verdunoy ; *Courtes gloses sur les Evangiles des dimanches*, de Mgr Laugénieux, 815. — *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, du P. Berthe, 815. — *Vie de N.-S.*, par l'abbé Fresse ; *Histoire populaire de Jésus*, de Fernand Laudet, 816.

V. *Articles de Revues.* Principaux articles de Revues publiés en 1923 sur des questions bibliques, 186. —

Questions générales d'introduction, 186. — Anciennes versions ; Fouilles et Géographie ; Patrologie biblique, 187. — Ancien Testament, 187. — Nouveau Testament ; Explication de passages évangéliques, 188. — Période apostolique ; Epîtres et Apocalypse, 189.

VI. *Commentaire.* Comment interpréter la parabole du festin des noces, la robe nuptiale et le fait d'un seul réprouvé, 707.

Eglises. — L'autel propre du titulaire est le maître-autel. On doit reprendre pour les autels secondaires d'une église neuve les vocables de l'église ancienne, excepté si l'un de ces autels était dédié au titulaire. Peut-on faire d'un ancien autel un autel commémoratif, 63. — Une consécration d'église serait illicite sans la consécration d'un autel fixe ; l'exécration de celui-ci n'entraîne pas celle de l'église, 646.

Eglise Catholique. — Depuis le *Codex* doit-on modifier la thèse des membres de l'Eglise, 446.

Eglise Missionnaire. — I. *Dans les glaces polaires.* Un missionnaire en remontre aux savants, 113. — Coup d'œil sur les régions de l'Athabaska-Mackenzie, 114. — Le froid et la faim ; les cent caribous de S. Joseph ; un déjeuner tardif, 115. — Evangélisation des Dénès, 116. — Les trois amis de l'île à la Crosse qui reçoivent tous trois la crosse, Mgr Laflèche, Taché et Faraud, 117. — L'évêque pouilleux, Mgr Grandin, 118 ; ses noces de diamant sacerdotales, 119. — Esquimaux et deux missionnaires assassinés, 120. — Les Oblats martyrs du froid, 121. — Un Indien prouve la nécessité de prier la Sainte Vierge, 121.

II. *Sous l'Equateur.* Deux méthodes de civilisation, 273. — Vocation tourmentée, 273. — Le P. Augouard au Gabon, 274. — Sa rencontre avec Stanley. Les mangeurs de viande qui parle, 275. — Trappiste manqué ; le premier Vicaire apostolique du Congo français, 276. — L'apôtre des Noirs malgré certains Blancs, 277. — Fleurs de lys chez les négresses, 278. — L'évêque du Congo célébré par M. Poincaré et M. Augagneur, 280. — Résultats obtenus, 281. — Offrande héroïque du P. Beauchêne, 282.

III. *Aux Iles d'Océanie.* Grégoire XVI confie à la Société de Marie l'évangélisation de l'Océanie, 433. — Les premiers missionnaires, 433. — Le P. Bataillon à l'île Wallis, 434. — Le premier martyr de l'Océanie, le P. Chanel à Futuna, 436. — Ce que j'ai commencé dans l'île, j'espère l'achever au ciel, 437. — Une reine chrétienne à Wallis, 438. — Fin tragique de Mgr Epalle, 439. — Semailles douloureuses ; mais la foi germe sur les tombes, 441.

IV. *Aux Etats-Unis.* Une Eglise de Mission devenant hiérarchique de 1775 à 1815. Extension du catholicisme, 593. — Le premier évêque des Etats-Unis, John Carroll, 593. — Etudes et entrée dans la Compagnie de Jésus, suppression de celle-ci, 594. — La Guerre de l'indépendance [1]. Le Congrès des Etats-Unis, 595. — Organisation provisoire, 595. — Carroll nommé Préfet Apostolique, 596. — Années critiques, révoltes et schismes, 597. — Carroll nommé évêque, 599. — Organisation religieuse et administrative du diocèse, fondation du Collège de Georgetown, 600. — Les Sulpiciens aux Etats-Unis, 600. — Ordres religieux et communautés, 601. — Reconstitution de la Compagnie de Jésus, 601. — Mgr Neale coadjuteur ; la hiérarchie et cinq diocèses, 602. — Le clergé immigré, tares et grandes vertus, 603. — Etablissements d'instruction, 604. — La guerre de 1812 à 1814 avec l'Angleterre, 605. — Le développement du catholicisme est désormais assuré, 606. — Mort de Carroll, 607.

Eglise Orientale. — Les catholiques Orientaux sont-ils obligés de faire la communion pascale dans leur propre rite. Déclaration de la S. Congrégation, 569. — *Quid* pour la communion privée à domicile et la confession des Orientaux par un prêtre d'un autre rite, 571. — De qui relèvent les œuvres qui s'occupent des Orientaux, 572.

Eglise paroissiale. — Peut-on faire sonner le glas pour un quartier de la paroisse qui ne contribue pas suffisamment à bâtir l'église, 25.

Egypte. — Le mouvement nationaliste contre l'Angleterre, 677.

Electricité. — Son emploi est-il permis à l'église, 256. — A l'autel on ne doit pas fixer au tabernacle des lampes électriques, 447. — Voir *Bénédiction du Saint-Sacrement.*

Enfants. — Que faire avec un enfant obligé de subir les abus irréligieux de l'autorité paternelle, 258. — La sépulture des enfants morts à l'âge de raison doit-elle suivre le rit des funérailles des adultes, 718.

Enterrement. — Voir *Messes de Requiem.*

Epalle (Mgr). — Sa mort tragique, 439.

Epernon (Duc d'). — Gouverneur de Guyenne, sa lutte contre l'archevêque de Bordeaux, 549.

Epiphanie. — Comment dire la messe du dimanche dans l'Octave empêchée par la fête de la Sainte Famille, 62.

Epîtres. — Voir *Ecriture Sainte, Evangiles.*

Esprits. — Comment combattre le culte des esprits chez les nègres de l'Afrique, 78. — Voir *Réincarnation.*

Esquimaux. — Leur genre de vie, 119.

Etats-Unis. — Expansion du catholicisme durant la période 1775-1815, 593.

Etole. — Quand est permis le port de l'étole, 240.

Eucharistie. — Comment expliquer l'altération des espèces eucharistiques puisque la substance du pain n'existe plus, 641. — Notion théologique de la transsubstantiation, 643. — Traité de Mgr Lépicier, 723.

Eudistes. — Lorsque la fête du B. Jean Eudes tombe un dimanche, en occurrence avec la solennité extérieure de l'Assomption, on peut la célébrer solennellement dans les oratoires de N.-D. de Charité, 447.

Evangile (Dernier). — Quand doit-on lire à la fin de la messe l'évangile d'un dimanche ou d'une férie, 624.

Evangiles. — Les livres liturgiques contenant la traduction, sans aucune note, des Evangiles et des Epîtres des dimanches sont-ils prohibés, 335. — Voir *Ecriture Sainte.*

Evêque. — Honneurs dus aux évêques de passage hors de leurs diocèses, 431. — L'évêque auxiliaire assistant au trône à la messe solennelle doit-il bénir l'encens et l'eau, et au salut mettre l'encens et encenser ; — Ceux qui passent devant lui assistant au trône doivent-ils le saluer en faisant la génuflexion, 381.

Examen de conscience. — Par un enfant de dix ans, 592.

Excardination. — Quelle est la situation d'un prêtre excardiné de son diocèse d'une manière plus sommaire que canonique, 126.

Excommunication. — A-t-on encouru cette peine pour avoir dénoncé son curé au Procureur et pour l'avoir jeté à la porte en le prenant par les épaules, 503. — Un excommunié absous en péril de mort sans pouvoirs spéciaux revient à la santé : la censure revit-elle, 616.

Exposition du Saint-Sacrement. — On ne doit pas laisser à demeure une exposition, 447. — Peut-on faire brûler des cierges à un autre autel pendant l'exposition, 352. — L'emploi de l'électricité est-il permis, 256. — Celui de la stéarine est-il défendu *sub gravi,* 63, 798. — L'exposition du St-Sacrement est incompatible avec des rites ou un apparat funèbres, 751.

Extrême-Onction. — Comment expliquer qu'on peut réitérer ce sacrement dans la même maladie, surtout de longue durée. Rappel de quelques principes, 289. — Au bout de combien de temps peut-on le renouveler, 353. — Peut-on faire l'onction des reins, si le malade la demande, 448. — Traité dogmatique de J.-B. Bord,

[1] Un abonné canadien nous a écrit : « C'est sans doute par distraction que votre collaborateur, page 595, a écrit le nom de Mgr Briand, premier évêque de Québec sous la domination anglaise : l'évêque *John Brian.*

« Mgr Briand, né le 23 janvier 1715 à Plérin (Bretagne), votre département actuel des Côtes-du-Nord, n'a vraisemblablement pas été baptisé sous le nom assez anglais de *John.* S'il a su gagner le respect des nouveaux maîtres du Canada, il n'avait certainement rien d'anglais, ni dans ses mœurs ni dans son nom. »

726. — Quand peut-on renouveler ce sacrement ; est-il permis d'administrer un malade en cachette, sans clerc ni surplis, 752.

Famille (Sainte). — Cette fête renvoie le dimanche dans l'Octave de l'Epiphanie qui se célèbre avec la couleur blanche et le *Gloria in excelsis*, 62, 651.

Faraud (Mgr). — L'apôtre des Missions polaires, 117.

Félibrige. — Ouvrage sur cette littérature, 332.

Femme. — Sa valeur morale et son rôle dans la société, 327. — Théories d'Anatole France, 794, note.

Fénelon. — Ses œuvres choisies, 590.

Ferro-cerium. — Peut-il produire les phénomènes lumineux de certain médium, 376.

Fêtes patronales. — *19 juin.* S. Gervais en coïncidence avec la Fête-Dieu et son Octave. Office organisé, 380.

22 juin. S. Alban coïncidant avec S. Jean, où le reporter, 624.

24 juin. La solennité transférée de S. Jean coïncide avec le Sacré-Cœur transféré, que faire, 380 ; — ou avec la solennité des SS. Apôtres Pierre et Paul, 521.

3 novembre. S. Hubert empêché par la fête des Trépassés, 623.

11 novembre. Organisation de l'office de S. Martin coïncidant avec la Dédicace, 646.

Fête transférée. — Classification des solennités externes. Règles à suivre, 189.

Fleurs. — Est-il permis de placer des fleurs sur l'autel, 542. — En Avent et en Carême, 799. — Sur les tombes, 523.

Foi. — Ouvrages sur la foi, 481, 483, 484.

Fournier (Général). — Son procès au sujet de la reddition de Maubeuge, 37.

France. — Nos rapports officiels avec l'Islam, 592. — L'agonie de l'Ancien Régime, 478. Ancien Régime et absolutisme ; gallicanisme et Révolution, 554. — Philosophie de l'histoire de France, 560.

France (Anatole). — Son *curriculum vitæ.* Le fond de son œuvre c'est la haine du Christ, 792. — Haine plus radicale que chez Renan ou Voltaire, 793. — Quelle est sa morale, 794. — Etude des théories d'A. France sur la femme, note, 794. — Eloges que lui décerne Max Hermant, 795.

Franciscains. — Voir *Bréviaire.*

François d'Assise (S.). — Nouveautés franciscaines à l'occasion du VII[e] centenaire, 795.

François de Sales (S.). — Sa Correspondance, 479.

Franklin. — Ministre plénipotentiaire des Etats-Unis à Paris ; voulait donner à son pays un évêque français, 597.

Fronde. — Misère au temps de la Fronde, 555.

Galais (Abbé). — Sulpicien, trompette éclatante du gallicanisme, 50.

Gaule. — La conquête romaine a-t-elle été un bienfait pour la Gaule, 397, 398.

Gauvain. — L'Europe au jour le jour, 41.

Gerberon (Dom). — Bénédictin janséniste, 588.

Giraud (R. P.). — Le Supérieur des Missionnaires de la Salette, 513. — Sa vocation religieuse bien éprouvée, 514. — Les missionnaires de la Salette, 515. — Visite de Mélanie sur la sainte Montagne, 517. — Les religieuses Victimes du S. Cœur et les religieuses Auxiliatrices, 517. — Le prédicateur et le directeur d'âmes, 519. — Abnégation d'un Supérieur, 520. — Sa mort dans la maison des pauvres, 521.

Glaces Polaires. — Les Pères Oblats, martyrs du froid, 121.

Gonzalès (Mgr). — Son ouvrage : *Ce que peut un curé aujourd'hui*, 254.

Gothique. — L'art gothique ne vient pas d'Allemagne, 84.

Gourdon (Pierre). — *A l'américaine*, 478.

Grâce. — Les créatures raisonnables participent-elles seules à la vie de la grâce et de la gloire. L'ordre du monde matériel a-t-il quelque rapport avec les diverses conditions surnaturelles de la créature humaine. *Quid* de la puissance de celle-ci sur la créature matérielle, 628. — A quoi fait allusion S. Paul parlant des douleurs de la nature, 630. — Sainte Thérèse exagère-t-elle lorsqu'elle voit les grâces mystiques symbolisées par l'eau vive promise par N.-S., 1. — L'appel à ces grâces est-il vraiment général pour les âmes qui travaillent à leur avancement spirituel, 2. — Sentiment du P. Grou et du P. Libermann, 3. — Sentiment du P. Surin et de Bossuet, 4. — Peut-on expliquer les grâces mystiques par le développement des dons de l'Esprit-Saint, 6. — Puisque l'état mystique est le couronnement normal de la vie spirituelle, quelle est la différence entre les grâces qui le produisent et celles qui ne le produisent pas, 449. — Nécessité de la grâce pour la foi initiale, 702. — La grâce habituelle suffit-elle pour des actes de vertu ordinaire, 703.

Grâces mystiques. — Voir *Grâce.*

Grandin (Mgr). — L'évêque pouilleux, 118.

Grèce. — Confit avec la Turquie évité grâce à la diplomatie grecque, 680.

Grouard (Mgr). — Ses noces de diamant sacerdotales, 119.

Guerre de 1914. — Quelques ouvrages, 395, 477, 790.

Guzik. — Célèbre médium polonais, 218.

Hémon (Louis). — L'auteur de *Maria Chapdelaine* et de *Colin-Maillard*, 479.

Henri IV. — Sa dernière passion d'amour, 545. — Sentiments religieux du roi qui se montre très bon pour les Jésuites, 546. — Ses derniers jours, 547. — Son assassinat, 548.

Hérésie. — Une erreur à corriger dans l'article *Hérésie* du *Dict. de Théologie catholique*, 445.

Homicide. — Dans quel cas l'homicide commis par un prêtre ne fait pas encourir l'irrégularité. Le Code canonique est-il aussi large que notre Code pénal pour excuser le meurtre, 263. — La suspense est-elle encourue quand il n'y a pas de faute grave, 263.

Honfleur. — Evocation de cette célèbre cité médiévale, 47.

Honoraires. — Peut-on majorer le tarif des messes, 711. — Qu'entend-on par une rétribution *ex titulo extrinseco ;* est-elle permise, 758. — Voir *Casuel.*

Hôpital. — Tous ses habitants sont-ils dispensés de l'abstinence, 128.

Humanité. — La fête rituelle de l'Humanité, 560.

Hymne. — Dans le *Veni Creator* où doit se faire la pause dans la dernière strophe : *qui a mortuis, surrexit*, 544.

Ignorance. — Sa nature, sa moralité, ses rapports avec l'acte humain, 150.

Imperfection. — Que penser de la théorie du P. Hugueny sur l'imperfection, 426.

Imprimatur. — Sens du § 1 du canon 1386 exigeant le consentement de l'Ordinaire pour écrire dans des périodiques ; est-il requis pour les prospectus, 13.

Indulgences. — Faut-il des pouvoirs spéciaux pour indulgencier des chapelets, 238. — Quel doit être le texte de *fructus ventris* pour le gain des indulgences, 511. — Pour gagner l'indulgence de Pie X à l'article de la mort, il faut choisir un seul et même jour pour la communion et la récitation de la formule. Règle pour la confession, 255.

Inspiration. — Le fait de l'inspiration, 529 ; sa nature, 530. — Voir *Ecriture Sainte,*

Internationale. — Cahiers de l'Anti-France par Jean Maxe : *L'Internationale pangermanique*, 477.

Invasions. — Les Barbares et la civilisation, 84.

Irénée (S.). — Il vante la supériorité de l'Eglise romaine, 73, note. — Son exégèse, 801.

Irlande. — Sa lutte avec l'Angleterre, 676. — Simplicité irlandaise, 684.

Irrégularité. — Voir *Homicide.*

Jansénistes. — Le Jansénisme en Anjou, 587. — *La querelle janséniste*, 589. — Ouvrage sur la genèse de

la fameuse distinction janséniste du fait et du droit : *Un témoignage oublié du P. Thomassin*, 590.

Jaurès. — Que pensait de lui Barrès, 39. — Quelques détails piquants fournis par Denys Cochin, 40, note.

Jean-Baptiste (S.). — Peut-on faire une cérémonie religieuse à l'occasion des feux de la S. Jean, 400.

Jésuites. — Comment Pascal se passionne pour S. Ignace, 585. — Restauration de l'Ordre aux Etats-Unis, 601.

Jésus-Christ. — Documents de l'âge apostolique, 692. — Perfections de l'humanité de N.-S. Imperfections compatibles avec l'union hypostatique, 693. — J.-C. et la critique, 694. Son sacerdoce éternel, 694. — Le Rédempteur, 696. — Plusieurs Vies de Notre-Seigneur : P. Berthe, 815 ; abbé Fresse, Fernand Laudet, 816.

Jeûne. — Sans violer la loi du jeûne, peut-on anticiper ou retarder l'heure habituelle du repas principal, 79. — *In actu confessionis* peut-on dispenser du jeûne des pénitents étrangers, 287. — Deux manières de parler du jeûne, 377.

Jeûne eucharistique. — L'eau adhérente au dentier qu'on reprend le matin compromet-elle le jeûne, 336. — Cette loi du jeûne est-elle plus grave que la loi de l'assistance à la messe dominicale, 336. — Un prêtre qui a pris une potion après minuit, par erreur, peut-il encore célébrer un dimanche, 64.

John Carroll (Mgr). — Premier évêque des Etats-Unis, 593.

Joseph (S.). — Les cent caribous de S. Joseph, 115. — Sa statue doit-elle être voilée au temps de la Passion. Les fleurs sont permises pour les exercices du mois de S. Joseph en Carême, 648. — Comment interpréter les pouvoirs de bénir et indulgencier certains chapelets accordés aux membres de la Confrérie du Trépas de S. Joseph, 754.

Joséphine Tascher de la Pagerie. — Créole de la Martinique, son mariage avec Napoléon, 470, note.

Journal. — Quelle attitude externe, publique ou privée, un curé doit-il prendre par rapport à tel mauvais journal qui sévit dans la paroisse, 353.

Judas. — En quoi a consisté sa trahison, 461. — Etait-il marié, 479.

Jude (S.). — Pourquoi est-il invoqué comme le Patron des causes désespérées, 174.

Junot. — Mari de la duchesse d'Abrantès, 476, note.

Justice originelle. — Voir *Péché originel*.

Kraus (Abbé). — Professeur à la Faculté de théologie de Fribourg-en-Bade, suspect d'idées avancées. Son manuel d'histoire a échappé à la censure romaine grâce à des remaniements, 85, note.

La Flèche (Mgr). — Le Chrysostome du Canada, 117.

Lampe du Saint-Sacrement. — Peut-on se servir de l'électricité, 448.

Laplace. — Etait-il chrétien ; une anecdote à ce sujet, 579.

Lausanne (Traité de). — Favorable à la Turquie, 680.

La Vallière (Louise de). — Sa vie à la Cour, 241. Son entrée au Carmel, 243.

Lazare. — Figure-t-il au nombre des saints honorés par l'Eglise universelle. A Marseille, y a-t-il deux *chefs* de ce saint, 380. — Son arrivée en Provence, 737. — Que veut dire S. Bernard quand il semble qualifier Lazare de pécheur repenti, 775.

Leçons. — Voir *Office divin*.

Légistes. — Leur œuvre contre la féodalité, 555.

Le Grix (Fr.). — Ses sentiments sur Barrès, 253.

Lemaître (Jules). — Les causes de son retour à Dieu, 747. — Quelques traits de sa vie racontés par le P. Janvier, 748.

Libermann (Abbé). — Sulpicien, fait partie du camp des mystiques, 50.

Litanies. — Un curé seul dans son église est-il obligé de doubler les invocations aux Rogations, 542. — A la fin des litanies de la Sainte Vierge doit-on dire : *Regina pacis*, 650.

Livres liturgiques. — S'ils contiennent la traduction des Evangiles ou des Epîtres sans aucune note, sont-ils prohibés, 335.

Louis XIV. — Son rôle à l'Assemblée du Clergé, 556.

Louis XVI. — Malgré sa clairvoyance, il manquait de fermeté, 557.

Lunule. — Est-il défendu *sub gravi* de se servir d'une lunule dont les verres touchent la sainte Hostie, 364.

Mackensie. — Coup d'œil sur ces régions glaciales, 115.

Madeleine (Sainte Marie-). — Son arrivée en Provence ; que penser de la tradition bourguignonne, 737.

Maistre (Général). — Sa première éducation, 33. Son séjour au Petit Séminaire de Langres, 34. Ses talents militaires, 35. Son amour du soldat, 36. Sa pieuse mort, 38.

Maître de Cérémonies. — Quelle est son autorité sur ceux qui exécutent les fonctions liturgiques, 715.

Malaurie (Albert). — Auteur de *La femme de Judas*, 479.

Marguerite-Marie (Sainte). — Sa fête concédée à quelques diocèses de France sera-t-elle un jour inscrite dans le Calendrier de l'Eglise universelle, 255.

Mariage. — Le mariage est-il empêché par le vœu d'entrer dans une Congrégation où l'on ne prononce pas de vœux publics, 112. — *Quid* d'un mariage contracté *ex parte mulieris* avec cette condition de n'avoir pas d'enfants, 124. — S. Chrysostome défenseur du mariage, 325. — Un mariage contracté sous condition de divorce est-il valide, 369. — Un notaire catholique peut-il rédiger un contrat de mariage où est prévu le divorce, 371. — *Quid* d'un mariage célébré par le remplaçant d'un curé parti en voyage sans avertir l'Ordinaire, 775.

I. *Publications des bans*. Quand les bans sont publiés par affichage, faut-il encore une publication en chaire, 380.

II. *Empêchements*. De quel empêchement est frappé un homme qui déjà marié a contracté un autre mariage, 375. — Le § 2 du can. 1099 qui dispense de la forme catholique du mariage certains enfants de non-catholiques les dispense-t-il *ipso facto* de la disparité de culte, 508. — Tous les baptisés sont-ils, sauf expresse exception, liés par tous les empêchements de droit ecclésiastique, 508. — Est-on obligé de demander dispense des empêchements contractés avant le *Codex*, mais supprimés par celui-ci, 108.

III. *Messe*. Quand on ne peut célébrer la messe *pro sponso*, on doit joindre sous une seule conclusion l'oraison de cette messe à la première oraison de la messe du jour, 638. — Que penser de la coutume de bénir des pièces de monnaie et d'en remettre dans la main de l'époux, 652. — La bénédiction nuptiale ne doit être donnée qu'en latin, 704.

Mariage civil. — Des parents chrétiens qui ont d'abord protesté peuvent-ils avoir des relations avec leur fils remarié civilement et sa pseudo-épouse, 23.

Mariage de non-catholiques. — Le § 2 du canon 1099 dispense-t-il *ipso facto* de la disparité de culte certains enfants de non-catholiques, 508. — Comment entendre ce canon relatif à la forme du mariage pour les enfants nés de non-catholiques, 170.

Mariages mixtes. — Le mariage d'un Français catholique avec une Anglaise protestante est-il nul. Que faire pour régulariser la situation de ces gens qui, après avoir divorcé, veulent reprendre la vie conjugale, 460. — Doctrine et discipline de l'Eglise au sujet de ces mariages mixtes. Quels sont les devoirs du curé, 135.

Mariages païens. — Des chrétiens peuvent-ils épouser validement des païennes en l'absence du prêtre et sans dispense de disparité de culte, 149. — Peuvent-ils se prêter à la cérémonie qui dans le pays constitue le mariage civil, 154. — Pourquoi ne peut-on pas célébrer à l'église le mariage d'une néophyte avec un catéchumène, alors qu'on accorde à celui-ci l'usage des sacramentaux et la sépulture ecclésiastique, 157.

Marie de l'Incarnation (Vén.). — Née à Tours en 1599, une des fondatrices du Canada français, 395, note.

Mariologie. — Dans la *Dogmatique* de F. Verhelst, 735.

Maroc. — Deux livres sur le Maroc, 396.

Martial (S.). — Le sauvetage de ses reliques sous la Terreur, 204.

Martyrs. — En face de religions fausses qui se réclament de leurs martyrs, comment le témoignage des martyrs est-il un miracle d'ordre moral qui manifeste l'intervention spéciale de Dieu en faveur du catholicisme, 161.

Matines. — Voir *Office divin*.

Mauriac (François). — Son roman *Genitrix* ou l'emprise d'une mère sur son fils, 249.

Mazenod (Mgr de). — Il encourage l'œuvre de l'abbé Timon-David, 52.

Médecins. — Que faire des grands pervers constitutionnels, d'après le Dr Maurice de Fleury ; — *Les médecins mobilisés*, 791.

Mémoires. — A la messe solennelle du 1er Vendredi du mois, doit-on faire mémoire d'une férie de Carême, 639.

« **Memorare.** » — On attribue la composition de cette prière à S. Bernard ; au pauvre prêtre Claude Bernard, qui en fut le plus zélé propagateur, 787. — Le *Memorare* au début faisait partie d'une prière beaucoup plus longue dont on l'a détaché après le XVe siècle, 788.

Messe « in genere. » — Vaut-il mieux faire dire des messes de son vivant qu'après sa mort, 265. — Peut-on satisfaire par une messe de *Requiem* à l'obligation de célébrer pour des vivants. On doit en inscrivant les honoraires de messes mentionner si elles sont pour des vivants ou des défunts, 464. — Un prêtre qui a pris une potion après minuit est-il à jeun, 24. — Cas permettant de célébrer sans être à jeun, 409. — Quelles chaussures doit avoir le célébrant, 607. — Dans une cathédrale, les messes privées relèvent non du curé, mais du Chapitre, 716, note.

I. *Autel.* Où placer la croix et les chandeliers, 447. — Ordre à suivre pour allumer et éteindre les cierges, 703. — En Carême peut-on fixer une dentelle à la nappe d'autel. Quelles inscriptions placer sur les dentelles, 799.

II. *Ornements.* Après le lavage, les aubes à dentelle jusqu'à la ceinture doivent-elles être rebénites, 432, 491. — Après réparation d'une manche détachée, 382. — Peut-on célébrer sans aube dans une annexe, 364.

III. *Cérémonies.* Doit-on déplier le corporal dès le commencement de la messe, 400. — Pourquoi fait-on le signe de croix à la fin du *Gloria* et du *Credo*, 640. — Que faire des petites hosties ou du ciboire restés par oubli en dehors du corporal. Peut-on consacrer une seconde fois, 639. — Après les ablutions, il faut remettre le corporal dans la bourse, 608. — Est-on obligé de réciter le cantique *Benedicite* avec les versets et oraisons, 607.

IV. *Prières après la messe.* Est-il permis de les réciter en langue vulgaire. Gagne-t-on les indulgences, 523. — Après la messe, il faut réciter à genoux la prière *Obsecro te* pour obtenir le pardon des négligences commises pendant la célébration, 255. — Où doit s'agenouiller le prêtre pour réciter les prières de Léon XIII, 719. — Peut-on réciter des prières de dévotion, 716.

Messe chantée. — Combien de cierges sont requis, 622. — Au temps pascal, entre les deux versets qui suivent l'épître, les chantres chantent *Alleluia*. Le chœur doit-il le reprendre ou moduler seulement le neume, 510. — L'aspersion de l'eau bénite est-elle obligatoire avant la messe dominicale ; le chant est-il requis, 304.

Messe « de Beata ». — Le jour de Noël peut-on en dire trois, 491.

Messes des Féries. — Quelle attitude doit avoir le célébrant pour réciter l'oraison *super populum* en Carême, 240.

Messes des Offices de la Passion. — Pourquoi ces offices placés le mardi jusqu'au Carême sont-ils ensuite reportés au vendredi ; pourquoi la messe de la sainte colonne de la Flagellation ne figure pas dans le nouveau Missel, 383.

Messes de « Requiem. » — A toutes les messes chantées on doit chanter la prose, 719.

I. *Messe d'enterrement.* Comment célébrer des obsèques à Pâques, à l'incidence ou à la solennité transférée des fêtes primaires de 1re classe, 464, et note. — En présence du corps peut-on chanter deux messes de sépulture, 649. — Peut-on chanter la messe des morts aux Rogations, 239. — Dans un oratoire semi-public peut-on dire une messe basse de sépulture durant les 3 jours que le corps est présent dans une maison annexée à cet oratoire, 649, note. — Le corps présent, peut-on chanter une messe de *Requiem* un jour de messe *pro populo*, s'il n'y a qu'un prêtre, 364.

II. *Messe quotidienne.* En Carême, on ne peut en dire qu'au premier jour libre de chaque semaine. Si l'on est empêché ce jour-là, on n'a pas le droit de célébrer une messe noire un autre jour, 640. — Peut-on encore chanter plusieurs messes quotidiennes en Carême, 363.

III. *Services funèbres.* Est-il permis de les célébrer un jour prohibé. Comment faire l'absoute, 608. — Quand et comment célébrer un anniversaire, 716.

Messe d'Exposition du Saint-Sacrement. — Peut-on dire une messe chantée ou basse devant le St-Sacrement exposé, 704.

Messe « pro Populo. » — L'évêque peut-il obliger ses prêtres à appliquer aux intentions déterminées dans l'Indult ces messes dont ils sont dispensés, 102. — Comment acquitter une messe *pro populo* durant la semaine des retraites ecclésiastiques, 267, 770.

Messe solennelle. — Quel est l'ordre de préséance à suivre pour le baiser de paix à donner, 304. — Un clerc minoré peut-il faire sous-diacre, 404.

Météorologie. — *L'Atmosphère ou la prévision du temps*, par J. Rouche, 333.

Metternich. — Ambassadeur d'Autriche à Paris, 466. C'est le personnage le plus répugnant de la diplomatie, 475. Ses rapports avec Napoléon III, 468, 469.

Meurtre. — Voir *Homicide*.

Miracle. — Sa nature ; comment le définir, 401.

Monnaies anciennes. — *Quid* quand il y a doute sur la propriété d'une boîte contenant des monnaies anciennes, 462.

Montespan. — Rivale de Louise de La Vallière, 242.

Moribonds. — Quelles règles doivent suivre les missionnaires pour apprécier leur obligation d'aller administrer les mourants. Applications pratiques, 505. — Voir *Extrême-Onction*.

Mort. — Peut-on admettre qu'à ce moment Dieu mette l'âme en demeure de choisir entre le bien et le mal. Est-il contraire à la bonté divine de permettre une mort soudaine qui va plonger en enfer un homme non foncièrement mauvais, 168. — Sans le péché, l'homme serait-il mort ; aurait-il échappé aux causes naturelles de la mort, 123.

Musée. — *Le Musée de Bourg*, par Alph. Germain, 47.

Musulmans. — Voir *Egypte, France, Turquie*.

Mystique. — Voir *Grâce*.

Napoléon Ier. — Sa correspondance avec Joséphine, 469. — L'âme de Napoléon, 745.

Napoléon III. — Il a voulu la guerre d'Italie, 465. — Il donne sa confiance à Metternich, 467. — Il ne comprend rien à la question italienne, ni à la question danoise, 468.

Nappe d'autel. — Voir *Messe in genere*, § I.

Natalité. — Ouvrages sur la crise de la natalité, 254.

Naudé (Gabriel). — Fondateur de notre Bibliothèque Nationale, 556, note.

Nestorius. — Que penser des essais de sa réhabilitation, 459.

Newton. — Il n'a pas été devancé par Pascal, 577.

Nicolas II. — Son meurtre et celui de sa famille, 390.

Noël. — Un privilège accordé à un oratoire de religieux pour la célébration des trois messes est-il encore valable après le *Codex*. Une seule messe à minuit est permise et la distribution de la communion y est interdite d'après le droit, 291. — Sauf indult, toutes les autres messes sont défendues dans les églises ; dans les chapelles des communautés, il y a autorisation pour un seul prêtre de célébrer les trois messes et de donner la communion, mais à condition que la chapelle soit fermée au public, 384. — Dans un oratoire privé, le prêtre autorisé peut célébrer à Noël les trois messes, 650.

Normands. — Millénaire de leur établissement en France, 559.

Noviciat. — Voir *Religieux*.

Oblats de Marie. — Leurs missions dans les glaces polaires, 114.

Occurrence. — En cas d'occurrence perpétuelle, quelle règle suivre pour la translation de fêtes coïncidentes, 62.

Octave. — Il existe une analogie entre les dimanches dans les octaves de Noël et de l'Ascension et celui dans l'octave de l'Epiphanie, 652. — Les octaves de la Dédicace et de la fête patronale sont des octaves communes ; quand on fait leur office, les psaumes sont à toutes les heures canoniales empruntés au Psautier, 647, note.

Office divin. — Il faut s'incliner à la doxologie des hymnes quand les trois Personnes y sont désignées dans le même ordre et par les mêmes noms que dans le *Gloria Patri*. Faut-il faire le signe de la croix à *Adjutorium nostrum* précédant le *Pater* et la confession générale à Complies comme à Prime, 622. — Quand réciter les offices de la Passion en Carême, 383. — Quand on n'a pas les leçons historiques abrégées, il faut réunir en une seule leçon les leçons du 2e nocturne, 64, note. — Voir *Bréviaire*.

Oratoire. — Voir *Chapelle, Noël*.

Ordination. — Quel est le séjour requis dans un diocèse pour y être ordonné. Quel est le propre évêque pour l'ordination, 96. — La validité exige-t-elle simultanéité absolue dans le contact des patène et calice et la prolation de la forme. Récentes décisions à ce sujet, 286. — Le séjour dans le Séminaire et l'exercice des ordres déjà reçus sont-ils requis pour la licéité et la validité d'une ordination, 774. — Traité dogmatique sur le sacrement de l'Ordre, par M. Tixeront, 727.

Ordre naturel. — Cet ordre a-t-il des rapports avec les différentes conditions surnaturelles de la créature humaine, 628.

Orientaux. — Voir *Communion pascale, Eglise Orientale*.

Origène. — Son ouvrage *De Principiis ;* histoire du texte et des versions latines, 312.

Origines. — Origines du monde, de la vie, de l'homme. Nouvelle édition de l'ouvrage de M. Guibert, réédité par M. Chinchole, 487.

Ornements. — Voir *Messe in genere*, § II.

« **Orthodoxie.** » — Ouvrage anglais de Chesterton, traduit par Charles Grolleau, 486.

Païens. — Des chrétiens ont-ils le droit d'accompagner des païens pour entendre une consultation du sorcier, 154. — Voir *Baptême des Paiens*.

Pain bénit. — Un clerc, lecteur, peut-il bénir le pain à la messe paroissiale, 104.

Paléontologie. — Eléments de cette science, par Joleaud, 333.

Palestine. — Association française des amis de la Palestine, 90.

Pâques. — Voir *Communion pascale*.

Pardon des injures. — Voir *Charité*.

Parents. — Que faire en face de leurs abus irréligieux sur leurs enfants, 258.

Parlementarisme. — *Une Chambre en délire*, 396.

Paroisse. — Si elle n'est pas même quasi-paroisse, peut-elle posséder, 360.

Pascal. — Bibliographie de Pascal ; a-t-il précédé Newton, 577. — Son apologétique, 580. — Pascal et S. Ignace, 585. — Série de travaux sur la personne et les doctrines de Pascal, 46, 47.

Passion (Evangile de la). — Origine de l'usage de lire la Passion pour les fruits de la terre, 716.

Passion (Temps de la). — La statue de S. Joseph doit-elle être voilée, 648. — Voir *Office divin*.

Paul (S). — Voir *Ecriture Sainte*.

Péché mortel. — Peut-on pécher gravement sans s'en apercevoir. *Quid* relativement aux souvenirs du passé qui angoissent la conscience, 153. — Le péché mortel est-il aussi fréquent qu'on le suppose. Peut-on dire que le Bon Dieu est plus indulgent que les théologiens et qu'il ne nous damnera pas pour des fautes que nous ne pouvons pas ne pas commettre, 372. — En quoi consiste le parfait consentement requis pour qu'il y ait faute mortelle, 609. Avec la pleine advertance, peut-il y avoir demi-plein consentement, 613. — Y a-t-il des péchés irrémissibles, 813. — Péché contre le Saint-Esprit, 813.

Péché originel. — La justice primitive et le péché originel, d'après S. Thomas, 69. — L'homme aurait-il subi la mort sans le péché. Comment aurait-il échappé aux causes naturelles de mort. Livre à lire sur le péché originel, 123. — Le péché d'Adam fut-il une faute charnelle, 422. — Qu'est-ce que la théologie tient comme points de repères certains sur la nature du premier péché, 424. — Est-ce le fruit de l'arbre qui communiqua à Adam la science du mal, 426. — Explication de ce péché en nous, 701. — Essence de ce péché, 734.

Pénitence. — Traité dogmatique, du P. Galtier, 725.

Pensée. — Nature d'une mauvaise pensée, 377.

Pérou. — L'Eglise au Pérou, 43.

Peter Guilday. — Docteur ès-sciences morales de Louvain, professeur d'Histoire de l'Eglise aux Etats-Unis, auteur de la *Vie* de John Carroll, premier évêque des Etats-Unis, 593, note.

Philosophie. — Nouvelle revue : *Les Archives de philosophie*, 46.

Phlébotomie. — Voir *Saignée*.

Pierre d'autel. — Quand est-elle exécrée ; comment la consacrer, 303. — Voir *Autel*.

Pilate (Ponce). — Anatole France met en scène Pilate oubliant la figure de Jésus, 793.

Possessions diaboliques. — Authenticité de ces possessions au temps de Jésus, 812. Un cas contemporain, 144.

Postulat. — Voir *Religieuses*.

Prédestination. — Opinion du P. d'Alès, 691. — Le texte de Rom. VIII, 28-30 sur la prédestination, 814.

Prédication. — Peut-on enseigner en chaire comme certain ce qui n'est qu'opinion, 458.

Préface. — A quelles règles est soumis le choix des Préfaces, 647. — Il y a des cas particuliers, 648. — Doit-on chanter à la Dédicace des préfaces spéciales de l'Avent, 382. — Doit-on s'incliner aux mots *adoretur æqualitas* de la préface de la Trinité, 622.

Première Communion. — Voir *Communion privée*.

Prescription. — La bonne foi est-elle nécessaire pour que la prescription soit légitime, 296. — En cas de non réclamation d'une somme que Pierre s'était chargé de réclamer à Paul, celui-ci est-il libéré par la prescription, 441. — Quand il s'agit d'un dépôt, la prescription s'applique-t-elle à ce cas, 462.

Préséance. — Voir *Aumônier*.

Primauté du Pape. — Les Eglises dissidentes, 305.

Privilège Paulin. — Principes qui règlent l'usage de ce privilège et les dispenses d'interpellation en vertu des facultés concédées aux Vicaires Apostoliques, 25. — *Quid* si la première femme est devenue lépreuse, 29. — Peut-on se servir de ce privilège pour des hérétiques non baptisés ou dont le baptême est douteux de fait ou de droit. *Quid* si l'un des deux ignore s'il a été baptisé ou non, 152. — Voir *Mariages païens*.

Profession de foi. — Est-elle obligatoire pour l'exercice valide de la juridiction, 712.

Profession religieuse. — Peut-elle être assimilée au baptême ou au martyre pour la rémission des péchés ou des peines. Produit-elle ces effets *ex opere operato* ou *operantis*. Cela doit-il s'entendre seulement de la profession des vœux solennels ou du renouvellement de la profession, 229.

Progrès spirituel. — Voir *Grâce*.

Propriété. — Le droit de propriété ; sa nature, sur quoi est-il fondé, 561. — Comment entre-t-il en exercice, 564. — A-t-il des limites, 565. — Quelques circonstances qui limitent son exercice, 567. — Explications nouvelles à ce sujet, distinction entre le droit d'appropriation et le droit de conservation, 753.

Protestants. — Un catholique qui recourt à un médecin pasteur protestant peut-il lui donner, en guise d'honoraires, une offrande pour ses œuvres, 127. — Un protestant qui s'est fait inscrire catéchumène et qui retourne à l'hérésie un mois avant son baptême est-il apostat. Son mariage civil avec une païenne est-il valide, 268.

Purgatoire. — Les âmes du purgatoire peuvent-elles prier pour nous, 9. — Le *Catéchisme de Pie X* et l'intercession de ces âmes, 78, 765. — Peut-on admettre et comment expliquer l'effet rétroactif de nos prières actuelles pour le salut de nos défunts, 207.

Purification. — La procession qui suit la bénédiction des cierges est-elle obligatoire et facile dans les petites paroisses, 797.

Race humaine. — Son unité, 113.

Raffi. — Grand écrivain arménien ; son livre *Samouël*, 478.

Raguse. — Souvenirs de cette ville aux destinées variées, 397.

Raison (Déesse). — Grandeur et décadence, 202.

Ralliement. — Politique de Léon XIII, 43.

Rameaux (Dimanche des). — La coutume d'aller au cimetière en procession est-elle ancienne ; doit-on la conserver, 400. — Si la procession dans l'église est impossible, il faut toujours bénir les rameaux des fidèles, 608.

Rampolla (Cardinal). — Sa grande piété ; ses austérités ; ses travaux, 42.

Récamier (Madame). — Ses relations avec Benjamin Constant, 471. Le livre de M. Herriot, 784.

Réincarnation. — Que penser de cette doctrine des spirites, 209. — Doctrine des Esprits et la réincarnation, 209. — Cette doctrine et la révélation chrétienne, 211. — Critique. Remarques d'ordre général, 216. — Relations des vivants avec les Esprits. Phénomènes spirites dans la Bible, 217. — Doctrine du périsprit, 220. — La réincarnation et l'Evangile, 222. — Conclusion, 224.

Relevailles. — Origine de cette cérémonie ; est-elle obligatoire, 718.

Religieuses. — Durée du postulat, 288. — *Quid* si une religieuse écoutant à la porte de la Supérieure a entendu une conversation contre une autre religieuse et l'a rapportée à celle-ci, 302. — Le confesseur ordinaire peut-il assister comme scrutateur à certaines élections, 771.

Confession. Comment faut-il entendre la confession « pour la tranquillité de leur conscience, » 111. — Office du confesseur extraordinaire, 111. — Droits des confesseurs-adjoints, 128. — Si le confesseur ordinaire est absent, une communauté peut-elle aller se confesser à l'église paroissiale, 303.

Religieux. — Etudes permises aux novices. Peut-on les utiliser comme professeurs, 111. — Un maître des novices peut-il confesser tous ceux qui entrent au noviciat, 615. — Comment les réguliers doivent-ils célébrer la fête du Patron principal du lieu qu'ils habitent, 752.

Office. Les Réguliers peuvent-ils réciter au chœur Matines et Laudes la veille dans la soirée ; ou celles de la Commémoraison des défunts après les vêpres de la Toussaint, 363.

Reliques. — Que faire quand on a perdu les documents qui établissent l'authenticité d'une relique, 364.

Restitution. — Comment agir avec un moribond incapable de restituer, 30. — La prescription peut-elle libérer celui à qui le créancier ne réclame pas, 441. — Une cuisinière peut-elle s'attribuer le bénéfice qu'elle réalise dans ses achats, 671.

Retraite ecclésiastique. — Célébration des messes pendant ces retraites, 267, 770.

Retté (Adolphe). — Sa critique de Léon Bloy, 743. — Ses deux derniers ouvrages : *La Maison en ordre, Les Rubis du Calice,* 746.

Reuter. — Le schisme à Baltimore de ce prêtre allemand, 604.

Révélation. — Comment comprendre qu'elle a été close non après l'Ascension, mais à la mort du dernier apôtre, 457.

Révolution. — Fête de la déesse Raison, 202. Qu'est devenue cette pauvre fille, 203. — *Paris révolutionnaire*, de M. Lenôtre, 203. — Les auteurs secrets de la Révolution, 329. — Les pots-de-vin sous la Terreur, 385. — Les Clarisses du Puy, 389.

Rhénanie. — La misère dans ce pays, 385.

Ribot. — Souvenirs de sa vie politique, 394.

Robe nuptiale. — Voir *Ecriture Sainte*.

Robespierre. — Son empressement auprès des femmes, 470.

Rochefort (Henri). — Sa timidité, 204.

Rochefoucauld (François de la). — La sainte vie de cet illustre cardinal et homme d'Etat, 740. Son zèle pour la réforme des couvents, 742. Son amour des pauvres, 743.

Rogations. — Quelle préface chanter, 647. — Aucune différence à faire entre l'obligation des processions des Rogations et de S. Marc, au moins dans les églises cathédrales et paroissiales. L'absence de chantres n'en dispense pas. S'il n'y a pas de procession, on n'est pas tenu de réciter publiquement les litanies. En cas d'enterrement, on ne doit pas chanter de messe de *Requiem*, 238. Quelles mémoires faire à cette messe de station, 650. — Doit-on toujours doubler les invocations des litanies, 542.

Roman (Art). — Influences arabes dans ce style, 81.

Ronsard. — Son apologétique, 592.

Rosaire. — En la solennité extérieure de cette fête toutes les messes peuvent-elles être du Rosaire, 239. — Dans la Préface on doit dire : *Et Te in festivitate*, 239. — Les prêtres qui ont une confrérie du Rosaire peuvent-ils faire la solennité extérieure de S. Dominique le dimanche qui suit sa fête, 720.

Russie. — Une convertie russe, 193.

Sacré-Cœur. — A la messe du premier vendredi, doit-on faire mémoire d'une férie majeure et en réciter le dernier évangile, 639, 650. — On doit aussi faire certaines mémoires occurrentes, 544. — Quand ce premier vendredi tombe le lendemain de l'octave de l'Ascension, ou les 4 premiers jours de janvier, la messe votive du S. Cœur est prohibée, 650.

Sacré-Cœur eucharistique. — Quand cette fête est en occurrence avec la Commémoraison des Souverains Pontifes, comment organiser les offices, 64.

« **Sacrosanctæ.** » — Voir *Bréviaire*.

Saignée. — Usage des saignées périodiques dans les couvents. Utilité physique et morale, 673. — Comment se pratiquait l'opération ; amélioration du régime à ce moment, 674. — Le moyen âge avait pris cette coutume dans les traditions médicales de l'antiquité, 675.

Sainte Vierge. — Instruction pastorale grecque sur la Dormition de Marie, 321. — La première fête mariale, 324. — *Marie Immaculée, rempart de la foi chrétienne,* par le P. Hedde, 698. — *La Vierge Marie* de M. Garriguet, 699. — Voir *Vierge Marie*.

Salaire. — Un patron peut-il le diminuer uniquement à cause de l'abondance de la main-d'œuvre, 406.

Salette (N.-D. de la). — Première Société des Missionnaires de la Salette, 515. Le P. Giraud la rétablit, 516.

Salutation angélique. — Voir *Ave Maria*.

« **Salve Regina.** » — Origine littéraire et musicale de cette prière, 739. — Son origine liturgique, 740.

Sayn-Wittgenstein (Léonille de). — Convertie russe, 193.

Scapulaire. — Comment interpréter les pouvoirs de bénir certains scapulaires, 754. — L'inscription est-elle requise pour le scapulaire de l'Immaculée-Conception, 771. La pratique du scapulaire sans confrérie existe-t-elle encore actuellement, 773.

Schismatiques. — A quel rite doivent être agrégés les enfants des schismatiques orientaux qui viennent au catholicisme, 413.

Scot. — Voir *Duns Scot*.

Secret postal. — Quelle faute commet une receveuse des postes qui décachète et lit une lettre, 713.

Selma Lagerloff (Madame). — Ecrivain suédois, a publié *Le Monde des Trolls* et de nombreux ouvrages, 250.

Semaine Sainte. — *Mercredi Saint.* On peut donner la bénédiction du St-Sacrement ; mais il ne convient pas de la donner après les *Ténèbres*, 648. — On peut chanter une messe d'enterrement, 639.

Jeudi Saint. Sauf indult, aucune messe privée n'est permise. Seuls les Supérieurs des Réguliers peuvent, à défaut de messe solennelle, célébrer une messe basse, dans un oratoire intérieur, fermé, 648. — A quel moment communier, 572. — Jusqu'au Samedi Saint, il est défendu de communier, 522. — Où doit-on conserver la sainte Réserve ? Pas à l'église, à moins d'impossibilité de trouver un local convenable. Dans ce cas, on la conserve au tabernacle du Reposoir ; mais à partir de la messe des Présanctifiés, on doit enlever fleurs et ornements et éviter des exercices collectifs de piété devant ce tabernacle, 446. — Quel est le nombre de lumières requis au reposoir le jour et la nuit, 798.

Vendredi Saint. Défense de donner la communion, excepté à un moribond, 432.

Samedi Saint. A moins d'indult aucune messe privée n'est permise, 382, 648. — Les fonctions du matin doivent être accomplies par le même prêtre et le même diacre ; là où c'est la coutume, on peut tolérer qu'un autre prêtre fasse seulement bénédiction du feu et des grains d'encens, 448. — Dans les églises où il n'y a pas de fonts baptismaux, on ne peut pas se servir d'un vase mobile. Alors on supprime la bénédiction solennelle de l'eau, 30. — Défense de diminuer ou de supprimer la lecture des prophéties, 383. — A quel moment peut-on communier les fidèles, 572. On ne doit pas distribuer la communion avant la messe solennelle ou celle qui en tient lieu, 648.

Semipélagiens. — Ils voulaient adoucir certaines théories de S. Augustin un peu dures, 702.

Services funèbres. — Voir *Messes de Requiem*.

Shakespeare. — Est-il l'auteur des ouvrages qui lui sont attribués, 681. — Candidature de Bacon, 682. — Ses premières années, 683. — Ses succès comme acteur à la Cour d'Angleterre, 684. — Son éducation catholique, 685. — Elle pénètre dans ses premiers ouvrages, 687. — Sceptique sur la fin de sa vie, 687. — Il meurt dans l'Eglise catholique, 688.

Signe de la Croix. — Eclaircissement théologique sur le signe de la Croix, 333. — Sa valeur comme rite inaugural de la prière, 334.

Sorciers. — Comment détruire l'influence des sorciers chez les nègres de l'Afrique, 78.

Sourdis (Henri de). — Archevêque de Bordeaux ; son conflit scandaleux avec le gouverneur de Guyenne, 549.

Sous-marins. — La guerre sous-marine, 331.

Spicheren. — Monographie de la bataille du 6 août 1870 par le général Maistre, 35, note.

Spiritisme. — Voir *Réincarnation*.

« **Stabat.** » — Origine de cette prose. On l'attribue faussement à plusieurs auteurs ; quatre papes, 785 ; au B. Jacopone de Todi, disciple de S. François d'Assise, 786. — *L'esthétique du Stabat*, par le cardinal Marini, 787.

Stanley. — Sa rencontre avec Mgr Augouard, 275.

Statues. — Il est défendu de placer dans la même église deux statues du même saint, 302. — Pour une réunion de confrérie, il est défendu de placer momentanément une statue au milieu de la table de l'autel du St-Sacrement, et peu convenable de le faire pour un autre autel. Le titulaire propre de l'autel devrait être placé à son autel, mais non sur le tabernacle. Entre les chandeliers on pourrait mettre des statues de saints pour orner l'autel, 522.

Sulpiciens. — Leur introduction aux Etats-Unis, 604.

Suppôt. — Quelle est sa définition, 232.

Surnaturel. — A-t-il des rapports avec le monde matériel, 628.

Syndicat. — Au point de vue de la théologie morale, que penser des syndicats ouvriers. Le patron peut-il refuser d'employer des syndiqués. Des patrons peuvent-ils se coaliser pour couler leurs confrères qui ont accepté le syndicat, 406. — Peut-on permettre à un ouvrier catholique d'adhérer à un Syndicat socialiste, 408.

Swetchine (Madame). — Première éducation, 197 ; mariage, 198. Les germes de conversion, 199. Influence du comte de Maistre, 199. Elle abjure le schisme à 33 ans et se réfugie à Paris, 200. Son jugement critique sur *Jocelyn* de Lamartine, 201. Sa mort en 1857, 202.

Tabernacle. — Défense d'y mettre des fleurs, 256 ; des lampes électriques, 447. — Un tabernacle fixe et permanent est nécessaire à l'autel du St-Sacrement ; mais il ne doit pas supporter une exposition permanente, 447, note. — La garde de la clef et le droit d'en disposer reviennent au prêtre et non à une religieuse sacristine, 491.

Taché (Mgr). — Evêque des régions polaires, 117.

Talleyrand. — Louis XVIII lui signifie son congé brutalement, 472, note. — A son lit de mort, 475, note.

Terreur. — Voir *Révolution*.

Tertiaires. — Ils n'ont pas le droit d'user du privilège de réciter mentalement l'Office, sans indult, 134.

Théâtre. — Un clerc peut-il jouer un rôle dans une représentation, 769.

Théologie. — I. *Positive.* Primauté du Pontife romain au Concile de Chalcédoine et les Eglises dissidentes, 305. — S. Bonaventure et les luttes doctrinales, 305. — Le Docteur franciscain, 307. — Paul de Samosate, 308. — Histoire du texte et des versions latines du *De Principiis* d'Origène, 312. — *Dictionnaire de théologie catholique*, 313. — *Dictionnaire apologétique de la Foi*, 316. — Accord des théologiens sur la contemplation, 592.

II. *Dogmatique. Dieu ;* sa science moyenne, 689 ; sa providence, 689. — Prédestination, 691 ; motion divine, 691. — *Jésus-Christ :* sa personne, 692. — Le sacrifice céleste, 694. — La rédemption, 696. — Le Rédempteur, 697. — *La Sainte Vierge.* Ouvrages divers, 698. — La Vierge Marie, 699. — *Homme.* Divers ouvrages, origine, vie future, 700.

III. *Sacramentaire.* Histoire du mot « sacrement » du P. de Ghellinck, 721. — Baptême et Confirmation, Mgr Lépicier, 722. — L'Eucharistie, P. Vigué, Grimal, 723. — Pénitence, Galtier, 725. — Extrême-Onction, J. Bord, 726. — Ordre, J. Tixeront, 727.

IV. *Fondamentale.* Le nouveau *Manuel* du chanoine Hervé, 728. — Manuel de religion du chanoine Louis, 730. — Manuel d'instruction religieuse, abbé Boulenger, 731. — Cours supérieur de religion, Mgr Prunel, 733. — Précis de dogmatique de l'abbé Verhelst, 735.

V. *Apologétique.* L'acte de foi, 481. — Croire, P. Rutten, 482. — A ceux qui cherchent la vérité, 483. — Raisons de notre croyance, 484. — Deux arguments pour le catholicisme, 484. — Le problème religieux, 485. — Orthodoxie ; Le catholicisme et les religions conçues par la science moderne, 486. — Les origines, 487. — Divers ouvrages, note, 728.

Théosophie. — Le temple du Square Rapp, 560. — Théosophie et démocratie, 560. — Protestations de

M. Georges Hoog qui a donné une conférence catholique au temple du Square Rapp, 684.

Thomas d'Aquin (S.). — A propos du VI[e] centenaire de sa canonisation, 65. — Comment l'Eglise nous oblige à suivre S. Thomas, 65. — Controverse Riedenger-Pègues, 66. — Une phrase de l'Encyclique *Studiorum ducem,* 66. — A l'occasion de son VI[e] centenaire publication d'un ouvrage qui nous donne quelques-uns des aspects de la pensée de S. Thomas. Ce saint est-il l'interprète de S. Augustin, 749.

Thomassin. — Un témoignage oublié du P. Thomassin sur Pascal, publié par M. Jovy, 590.

Thomisme. — La Semaine thomiste à Rome, 68. — Controverse sur l'essence et l'existence, 68. — *Mélanges thomistes* du Saulchoir, 69. — Controverse sur la justice originelle et la grâce sanctifiante, 69. — Le livre du P. Kors, 69. — Thèse des Manuels en dehors de la pensée de S. Thomas, 70. — Deux interprétations thomistes, 71. — Principaux articles sur cette question, 72 ; *Nouvelle Revue théologique ; Revue Thomiste,* 74. Modeste avis de l'*Ami du Clergé,* 75.

Timidité. — Les grands timides, 204.

Timon-David. — Un Père de jeunesse, modèle à regarder, 49. — Comment un mauvais élève se transforme, 49. — Au Séminaire de St-Sulpice, 50. — Premiers pas chancelants dans les œuvres, 51. — Son œuvre personnelle, 52. — Ses développements. Il se fait Directeur d'école primaire, puis secondaire, 54. — Sa Méthode de direction des œuvres de jeunesse, 55. — J'ai beaucoup souffert dans ma vie, 57.

Titre patrimonial. — Quels services doit à son diocèse d'ordination une prêtre ordonné à ce titre, 762.

Titulaire. — Voir *Fêtes patronales.*

Tombes. — Voir *Cimetière.*

Toussaint. — Le lendemain peut-on célébrer trois messes dans un oratoire privé, 650. — Si l'on distribue la communion *extra Missam* le jour des Trépassés, de quelle couleur doit être l'étole, 720.

Traditionalisme. — A-t-il eu une influence sur la doctrine des théologiens qui admettent le rôle important de la civilisation dans la formation de la raison humaine, 77.

Translation des fêtes. — Où sera reportée une fête double de 2[e] classe empêchée à perpétuité par S. Saturnin, 62. — Translation des solennités externes au dimanche, 189. — Faudra-t-il chanter le *Credo,* 240. — Quelles sont les fêtes qui de droit commun jouissent de la translation au dimanche de la solennité externe, 622.

Transsubstantiation. — Voir *Eucharistie.*

Trépas de Saint-Joseph. — Voir *Joseph (S.).*

Trépassés (Fête des). — Voir *Toussaint.*

Trustees. — Définition et nature, 596, note.

Turquie. — Anticléricalisme et antimonarchisme, 245. — Les divisions des Alliés favorisent le relèvement de la Turquie ruinée, 678 ; qui vient à bout de vaincre la Grèce, 680.

Union Catholique. — En France ; Union internationale, 399.

Valewski. — Ministre d'Etat sous Napoléon III, 468.

Valois (Georges). — Il donne la philosophie de l'autorité dans ses ouvrages : *Le Père, L'Homme qui vient,* 249.

Vauban. — Ses lettres intimes au marquis de Puyzieulx, 478.

Vendredi (Premier). — Voir *Sacré Cœur.*

« Veni Creator. » — Voir *Hymne.*

Vêpres. — Quand les acolytes céroféraires font défaut, comment suppléer aux cierges qu'ils doivent porter ; un prêtre en chape présidant les vêpres solennelles doit être accompagné de ces deux acolytes et d'un thuriféraire, 510. — Nombre de cierges requis, 622. — Est-on obligé de chanter les vêpres de la solennité externe renvoyée, 364.

Vicaire. — Voir *Casuel.*

Victimes du Sacré-Cœur. — Le P. Giraud pensait établir ces religieuses à N.-D. de la Salette, 517.

Vie intérieure. — *La Vie spirituelle,* 591, 592.

Vie religieuse. — Voir *Vocation.*

Vierge Marie. — Sa Maternité divine, 735 ; ses autres privilèges, 736. — Auteur du « *Souvenez-vous,* » 787. — Origine littéraire et musicale du *Salve Regina,* 739. Son origine liturgique, 740. — Voir *Sainte Vierge.*

Vincent de Paul (S.). — Ses *Entretiens,* 480.

Virginité. — S. Jean Chrysostome apôtre de la virginité, 325.

Vladimir Ghika (Prince). — Il a publié : *Pensées pour la suite des jours,* 254.

Vocable. — Voir *Fêtes patronales.*

Vocation. — Intervenir dans les questions de vocation n'est-ce pas s'exposer à aller contre les desseins de la Providence, 156. — Y a-t-il une vocation à l'état ecclésiastique ou à la vie religieuse. En quoi consiste-t-elle, 625.

Vol. — A qui appartient la plus-value réalisée par le vendeur d'un objet volé sur la valeur de l'objet au moment du vol, 455.

« Vraie Vie (La). » — Revue bimensuelle dangereuse, 560.

3° L'« AMI DU CLERGE » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES [1]

TABLE ALPHABÉTIQUE [2]

Adloff (J.). — La Confession et la Direction, *170.*

Adrien (G.). — Essai de Chironomie Grégorienne d'après les principes de Solesmes, *218.*

Aguilhon (M[me] d'). — A vingt ans. Mariage et bonheur, *50.*

Aicard (Jean). — Le rire de Maurin des Maures, 250.

Aimery (Christiane). — Le masque du devoir, 250.

Almond (Ch.). — L'Orient et la Grèce, *247.*

Alanic (Mathilde). — Le sachet de lavande, *78.*

Albi (Fr. Jules d'). — S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277, 305. — Le Catholicisme et les religions conçues par la Science moderne, 486.

Alexinsky (Grégoire). — Du Tsarisme au Communisme, 251.

Aliotta (A.). — L'Eternité des esprits. Esquisse d'une vision pluraliste du monde, trad. Schuwer, 620.

Altora Colonna de Stigliano (Prince d'). — A ceux qui cherchent la vérité ; à ceux qui voudraient croire, 483.

Angot des Rotours (J.). — La B. Thérèse de l'Enfant-Jésus, 635.

Arintero (P.). — Evolution mystique, 621.

Armel d'Etel (P.). — Les Capucins d'Alsace pendant la Révolution, 175.

[1] Les chiffres en *italique* indiquent les pages des couvertures jaunes.

[2] Les ouvrages anonymes ne figurent pas dans cette table ; on devra les chercher à la *Table synthétique.*

Arrigon (J.-L.). — Les débuts littéraires d'Honoré de Balzac, 493.
Aubigny (Mlle d'). — Formation chrétienne de « Mes Tout-Petits, » *194*.
Auffray (P. A.). — Une Méthode d'éducation, 576.
Autschitzky (D.). — La Marmotte, *38*.
Avelot (Henri). — Arthur veut... Arthur ne veut pas..., *250*.
Ayscong (J.). — Faustula (trad. Bocquet), *190*.

Barat (Jean-Léon). — Aux incroyants. La Foi catholique, *214*.
Bardy (G.). — Paul de Samosate, 308. — Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du *De Principiis* d'Origène, 312.
Bareilles (Bertrand). — Le Drame oriental : d'Athènes à Angora, 40.
Bargilliat. — *Prælectiones Juris canonici, 238*.
Barthou (Louis). — Le Politique, 160.
Basset d'Auriac (Gabrielle). — Les deux pénitences de Louise de la Vallière, 241.
Bastien (Dom P.) — Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples, 191.
Batiffol (Mgr). — Le Siège Apostolique (359-451), 653.
Baudrillart (Mgr). — Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, 637.
Baumann (Emile). — L'Anneau d'or des grands mystiques, 429.
Bayard. — Le grand péril : Dépopulation, parce que démocratie laïque, 254.
Bellessort (André). — Balzac et son œuvre, 493.
Berget (A.). — La T. S. F., *154*.
Belloy (P. P.-M. de). — Un Homme d'œuvres : le Baron de Livois, 784.
Bernard (S). — La suavité des Mystères de J.-C. (Extraits des Œuvres de S. Bernard), *246*.
Berthaut (H.) et Ch. Georgin. — Histoire illustrée de la Littérature latine, *142*.
Berthe (P.). — Vie de Jésus-Christ, 815.
Bessières (P. A.). — Laissez venir à moi les petits enfants, *70*. — Pour l'Unité des forces catholiques : l'Union catholique, 399. — Les ouvriers de la moisson, *266*.
Bister (Henry). — La Demoiselle d'honneur, *206*.
Blanc (Mgr Elie). — La Dénatalité. Le grand mal et ses remèdes, *26*. — La Foi et la Morale chrétiennes, *50*. — La Philosophie traditionnelle et scolastique, *110*. — La Synthèse des connaissances humaines, *238*.
Blanchon (A.). — Le Jardin d'agrément, *90*.
Bonner (Abbé Hector). — Le Fait de Lourdes dans le plan divin, 619.
Bonnetain (P.). — Officier et Apôtre. Le Lt Marcel Antoine (1893-1918), 655.
Body (R. P. Ignace). — Un Apôtre de la bonne presse, 175.
Bord (J.-B). — L'Apologétique par le Christ, 415. — L'Extrême-Onction, 726.
Bordeaux (Henry). — La glorieuse misère des Prêtres ; — S. François de Sales et notre cœur de chair, 140. — Le retour de Barrès à sa terre et à ses morts, 396. — Un Sourcier : Henri Bremond, 589. — Marie-Louise, *254*.
Bordet (Louis). — Fantaisies sur des thèmes sérieux, *246*.
Bouchardon (Pierre). — La Tuerie du Pont d'Andert, 766.
Bouchon (Lucien). — Le P. Henri Auffray, 47.
Boulenger (A.). — Histoire de l'Eglise, 14. — Histoire abrégée de l'Eglise, *166*. — Manuel d'Instruction religieuse, 731.
Boulenger (Jacques). — Le Grand Siècle, 554.
Boulfard (F.). — Méthode d'accompagnement du chant grégorien, *218*.
Boumard (P.). — Formation chrétienne de l'âme, 430, 632.
Bounine (Ivan). — Le calice de la vie, 143.
Bourceau (Abbé). — Pour être un homme, 430.
Bourgeois (Em.) et Louis André. — Sources de l'Histoire de France : XVIIe siècle (1610-1715), 589.
Bournet (M.). — La Querelle janséniste, 589.
Boutet (Abbé). — La vie chrétienne à l'école des saints Pères : S. Cyprien, 528.
Brugerette (J.). — L'Art de mourir, 141.
Brun (Henri). — La Cité chrétienne, 816.
Brunaud (A.). — L'impossible amour, *78*.
Brunhes (G.). — Christianisme et Catholicisme, 486.
Bruyère (André). — Le roman de Josette, *34*. — La Rencontre, *118*. — Bleus contre Verts, *206*. — La Graine de Sainte Catherine, *258*.

Cabrol (Dom) et dom Leclercq. — Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, 616.
Cagnac (Mgr Moïse). — Jésus, *50*. — Pensée et Action, 496.
Cahen (Léon). — L'Angleterre au XIXe siècle, 675.
Calvet (J.). — La Littérature française à l'Etranger, 144.
Camerlynck (Chan.). — Synopse, 177.
Campfranc (M. du). — Edith, *118*.
Capéran (L.). — Leçons et Lectures sur les preuves de la Religion, — sur les vérités de notre foi, — sur la vie chrétienne, *194*.
Carlier (P. Louis). — Un vrai Fils de Marie : le R. P. Giraud, missionnaire de la Salette, 513.
Carpentier (Ch.). — La Passion de notre Divin Sauveur, *62*. — Catéchisme du saint concile de Trente, *134*.
Carvalho e Castro (P. Léonard de). — S. Bonaventure, le Docteur Franciscain, 307.
Castel (Dom). — Méditations et prières de S. Anselme, 588.
Catalany (Myriam). — Le règne de Cendrillon, *258*.
Cauchie (A.). — Les peuples anciens de l'Orient, 184.
Cauly (Mgr). — Le Catéchisme expliqué, *18*.
Cerceau (P. G.). — Lectures choisies pour le temps de la Retraite, *42*.
Ceyrac (M.). — L'Echec, *86*.
Chabot (Chan.). — Vade-Mecum de l'organiste ; *Cantate Domino, 234*.
Champault (M.). — Une Possédée contemporaine, 144.
Champion (Pierre). — Tanger, Fès, Meknès, 397. — Françoise au Calvaire, 791.
Château-Verdun (Marie de). — Les aventures de Daniel, *214*.
Cherel (Albert). — En relisant après la guerre Bazin, Bourget, Barrès, 254. — Fénelon : Œuvres choisies, 590.
Chesterton (G.-K.). — Orthodoxie (trad. Grolleau), 486.
Chollet (Mgr). — La Psychologie du Purgatoire, *186*.
Chollier (A.) et H. Lesbros. — La Mer des Sargasses, *226*.
Cim (Albert). — Le travail intellectuel, 366.
Clédat (L.). — Vocabulaire latin. Familles et groupements de mots, *238*.
Clément (M.). — Vie du cardinal Richard, archevêque de Paris, 139.
Columba (P.). — Récits espagnols, *214*.
Commerçon (Abbé). — L'Evangile du catéchiste, 184.
Compaing de la Tour-Girard (Mme). — L'Appel de Jésus aux tout petits, *230*.
Convert (Mgr). — Le B. Curé d'Ars et les dons du St-Esprit ; — Le B. Curé d'Ars et le sacrement de Pénitence, *6*.
Cooper (Fenimore). — Le Corsaire rouge, *194*. — Le tueur de daims, *258*.
Cordonnier (Chan.). — Le culte du St-Sacrement, 633.
Coste. — Entretiens de S. Vincent de Paul, 480.
Cothenet (A.). — Le Vén. J.-B. Colin et la Société de Marie, 433.
Coulet (R. P.). — L'Eglise et le problème international, 191.
Cousin (H.). — Le Temporel des Papes et la Question romaine, 191.

Crampon. — La Sainte Bible, 183.
Cresson (A.). — Les réactions intellectuelles élémentaires, 205.
Cristiani (L.). — Naturalisme et Laïcisme, *94*.
Croiset (Paul). — *Resurrexit ! 38*. — Le Petit Office du Sacré-Cœur de Jésus, *130*.

Dahl (André). — Voyage autour de ma loge, Journal d'un concierge, *247*.
Dalbis (L.-J.). — Géologie, *34*.
Darros (Abbé). — La Rose effeuillée, *54*.
Daudet (Léon). — Moloch et Minerve, ou l'après-guerre, 251.
Davenne (Abbé). — La Retraite de Madame, *82*.
Daverne (André). — Lucienne Landas, 791.
Daye (Pierre). — Le Maroc s'éveille, 396.
Debuchy (P. Paul). — Méditations sur les Litanies de S. Joseph, 224.
Decorne (Abbé). — Dans la chambre du malade, *18*.
Delattre (H.). — Méditations sur le *Pater, 110*.
Denis (Léon). — Christianisme et Spiritisme, 209.
Deville (Et.). — Honfleur, 47.
Dombre (Roger). — Frondeuse, *86*.
Dorsaz (P.). — Notre parenté avec les Personnes divines, 621.
Dostoïevski. — Les Frères Karamazov, 197.
Dottin (Georges). — Les Littératures celtiques, 367.
Drault (Jean). — Chapuzot est de la classe ! *118*.
Dubois (Abbé Florimond). — Le Problème religieux, 485.
Duboscq (Abbé). — Les étapes du sacerdoce, 727.
Dubruel (P.). — Je crois en Dieu, *131*.
Duchaussois (P.) — Aux Glaces Polaires, 113. — Les Sœurs Grises dans l'Extrême-Nord, 118.
Ducrot (P. A.). — Elévations sur le mystère de la Salette, *82*.
Dudon (P.). — Albéric de Blanche, 799.
Dugas. — Les Grands timides, 205.
Dugas (Ch.). — La céramique grecque, 368.
Duhourcau (François). — La Révolte des morts ; — Un homme à la mer, 790.
Duplessy (E.). — Histoires de catéchisme, 192.
Durand (P. André). — Une physionomie originale d'apôtre : Le R. P. Henri Joyard, 748.

Ehrhard. — Jésus-Christ ; — Est-ce vrai que toutes les religions sont bonnes ? — Pourquoi ne suis-je pas heureux ? *134*.
Elzéar (P.). — Souvenirs d'un Père Maître, *186*.
Entraigues (Ch.-L.). — Mgr Daniel de Francheville (1693-1702), 159.
Erman (Abbé F.). — Le chanoine Collin, sénateur de la Moselle, 270.
Estienne (Jean d'). — Marie Guyard et les Ursulines au Canada, 393.
Eudistes (Pères). — N.-D. de Charité du Refuge et du Bon Pasteur, 94.
Evrard (Abbé). — L'âme d'une fondatrice : Mère Carlin, 784.
Eymieu (Antonin). — Deux arguments pour le catholicisme, 484.

Faber (P.). — Œuvres, *34*.
Facchinetti (P. Vittorino). — Soyez joyeux, 141.
Fanfani (L.). — *De Jure Parochorum*, 47.
Faure (Gabriel). — Au pays de S. François d'Assise, 796.
Feige (P.). — Hâtons-nous de devenir des saints, *190*.
Fénelon. — Œuvres choisies, 590.
Fernessole (P.). — La Bienh. Thérèse de l'Enfant-Jésus, 635.
Filliâtre (M.). — La Philosophie de S. Anselme, ses principes, sa nature, son influence, 588.
Fillion. — Les Saints Evangiles, 183.
Filon (Augustin). — Histoire d'Angleterre, 367.
Finn (François). — Tom Playfair, *214*. — Oh ! ce match !... ; — Lucky Boy, *266*.
Fleuriot (Abbé J.). — Précis de Doctrine catholique : Le dogme ou l'étude de la croyance, 618.
Foley (Ch.). — Le Parc aux oiseaux bleus, 250. — Une dangereuse amie, *254*.
Foch (P. Germain). — La vie intérieure, *130*.
Fouqueray (P.). — Histoire de la Compagnie de Jésus en France, t. III, 546.
Fournier (Abbé P.). — Le Bréviaire du Botaniste, 271.
France (Anatole). — Noces Corinthiennes, Etui de Nacre, Jardin d'Epicure, 793.
François de Sales (S.). — Les larmes du veuvage essuyées, *78*. — Lettres, 479.
Fresse (Abbé). — Vie de N.-S. Jésus-Christ, 816.

Gabarra (Abbé J.-B.). — Un curé des Landes : Vie de l'abbé Pédegert, 271.
Gachons (Jacques des). — La Maison du Passé ; — Histoires de Bonnes et bonnes histoires, *226*.
Gaell (René). — Celle qui ressuscita, 479.
Galtier (P.). — *De Pœnitentia*, 725.
Garin (J.-M.). — Manuel complet de chants religieux, *222*.
Garrigou-Lagrange (P.). — Perfection chrétienne et Contemplation, 1, 307.
Garriguet (L.). — La Vierge Marie, 699.
Gasc-Desfossés (Edouard). — L'agonie de l'Ancien Régime, 478.
Gasquet (Marie). — Le métier de Pénélope, 479.
Gauvain (Aug.). — L'Europe au jour le jour, 41, 395.
Genevoix (Maurice). — Euthymos, vainqueur olympique, 816.
Géniaux (Ch.). — Pour la gloire, 250. — Le Château clair de lune, 479.
Génie (Fernand). — Miracle du cœur, *150*.
Gennaro d'Ern. — L'Esprit sur les eaux, 800.
Gennep (Arnold van). — Traité comparatif des Nationalités, 783.
Georges-Gaulis (Mme Berthe). — La nouvelle Turquie, 245.
Germain (Alph.). — Le Musée de Bourg, 47.
Gérold (Th.). — Schubert, 636.
Geslin (Chan.). — L'Epître aux Romains, 186.
Ghellinck (P. de). — Pour l'histoire du mot *Sacramentum*, 721.
Ghéon (Henri). — La Bergère au milieu des loups ; — Triomphe de S. Thomas d'Aquin, 656.
Ghika (Prince Vladimir). — Pensées pour la suite des jours, 254.
Gidrol (Abbé J.-M.). — Les raisons de notre croyance, 484.
Gignoux (Cl.-J.). — L'Après-guerre et la politique commerciale, 333.
Giraud (Victor). — Le Suicide de la France, 398.
Gonzalez y Garcia (Mgr). — Ce que peut un curé aujourd'hui, 254.
Gorgolini (Pietro). — La Révolution fasciste, *206*.
Goudareau (M.). — Le Merle blanc de Mlle Fantaisie, *86*.
Gourdon (Pierre). — A l'américaine, 478.
Goyau (G.). — Les origines religieuses du Canada, 528.
Gramatica (A.) — *Bibliorum sacrorum juxta Vulgatam Clementinam Nova editio*, 182.
Grandmaison (L. de). — Les Evangiles comme sources de l'histoire du Christ, *114*.
Granger (Abbé). — La Vie d'amour de Dieu, 619.
Grasset (Dr). — L'Occultisme, 217.
Grech (Jehan). — Que jouer ?... *154*.
Grente (Mgr). — La Bienh. Thérèse de l'Enfant-Jésus, *131*. — Œuvres oratoires et pastorales, 139.
Grimal (J.). — Le Sacerdoce et le Sacrifice de N.-S. J.-C., 694. — L'Homme, son origine, sa condition présente, sa vie future, 700.
Grimaud (Ch.). — Futurs prêtres, 16.
Gross (M.). — Accompagnement du Manuel paroissial, *42*.
Grou (P.). — Manuel des âmes intérieures, 3.

Grouard (Mgr). — Souvenirs de mes 60 ans d'apostolat dans l'Athabaska-Mackensie, 113.
Guerlin (Henri). — Goya, 800.
Guibert et Chinchole. — Les Origines, Questions apologétiques, 487.
Guidault (Chan.). — Direction spirituelle à l'usage des Religieuses, *114*.
Guilday (Dr Peter). — The Life and Times of John Carroll, 593.
Guilloux (Pierre). — Les plus belles pages d'Ernest Hello, *250*.
Guitton (P.). — De la chasteté, *206*.

Hamon (A.). — Vie de sainte Marguerite-Marie, *18*.
Harapin (P. Théophile). — La Primauté du Pontife romain au Concile de Chalcédoine et les Eglises dissidentes, 305.
Harcourt (Robert d'). — Souvenirs de captivité et d'évasions, 478.
Hébert (P.). — Sous le joug des Césars, 14.
Hedde (P. René). — Marie Immaculée, rempart de la foi chrétienne, *130*, 698. — *S. Thomæ Aquinatis Quæstiones disputatæ De Anima*, *110*. — Quand et comment Thomas d'Aquin fut canonisé en Avignon, *131*.
Hedley (Mgr). — Retraite (trad. J. Bruneau), *122*.
Hello (Ernest). — Ses plus belles pages, *250*.
Hémon (Louis). — Colin-Maillard, 479.
Henri (Suzanne). — Mes petits Amis, *38*.
Henry (R.). — Le divin Rendez-vous dans le Cœur de Jésus, *130*.
Herriot (Ed.). — Macame Récamier et ses amis, 784.
Hervé (Chan.). — *De Vera Religione, De Ecclesia*, 728.
Hickey (Dom). — Dix minutes en chaire, *122*.
Hilarin (P). de Lucerne. — L'Idéal de S. François d'Assise, 796.
Hippius (Zénaïde). — Le Pantin du Diable, 143.
Hostachy (V.). — Joie et Sainteté, 430.
Hourticq (Louis). — Paris, *130*.
Hubert (Max). — L'Imitation des Saints, 430.
Hugueny (P.). — Psaumes et Cantiques du Bréviaire romain, 31.
Humbert (Gal). — Lettres d'un chef à ses fils, 395.
Humoristes (Sept). — L'Arc-en-ciel des vilains défauts, *250*.
Hyrvoix de Landosle. — Lettres intimes de Vauban au marquis de Puyzieulx, 478.

Ingels (P. Alfred). — Notions de justice et de droit pour tous, *182*.
Ivanoff (Serge). — La famine en Russie bolcheviste, 251.
Izoulet. — La rentrée de Dieu dans l'Ecole et dans l'Etat, ou Philosophie de l'Histoire de France, 560.

Jacquin (P.). — Portraits chrétiens : L'Eglise primitive, 511. — Une Relique de S. Thomas d'Aquin, *122*.
Janneau (Guillaume). — Au chevet de l'art moderne, 637.
Janssens (Mgr Laurent). — Théodore Janssens (1825-1889), *250*.
Janvier (P.). — La Perfection dans la vie chrétienne, 140.
Jœrgensen. — La montée de l'Alverne, 797.
Joleaud (L.). — Eléments de Paléontologie, 333.
Jolibois (Pierre). — Les Méthodes actuelles de la Chimie, 332.
Jongh (Fr. de). — Les surprenantes aventures du petit Gédéon, *266*.
Joret (P). — La contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin, 141, 307.
Joseph (P.) du Tremblay. — S. François d'Assise, 797.
Jouglet (René). — L'Enfant abandonné, 250.
Joüon (P.). — Grammaire de l'hébreu biblique, 347.
Joussain (André). — Romantisme et Politique, 783.
Jovy (E.). — Pascal et S. Ignace, 585. — L'Almanach spirituel de M. Pascal ; Pascal n'a pas inventé le haquet, 587. — Un témoignage oublié du P. Thomassin sur Pascal, 590.

Kerany (L. de). — Petite épave, *258*.
Kerbiriou (Abbé). — Jean-François de La Marche, évêque comte de Léon (1729-1806), 574.
Kors (P.). — La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas, 69.
Kraus. — Manuel d'Histoire ecclésiastique, 85.

L. — Notes sur la *Vie du Curé d'Ars* de l'abbé Monnin, *66*.
Labourt (J.). — Six entretiens sur le *Pater*, *110*.
Lagrange (P.). — Evangile selon S. Mathieu, 177.
Lagrèze-Champol (Ctesse de). — L'Infirmerie de Saint-Lazare, 496.
Lahorgue (P.). — Le réalisme de Pascal, 580.
Lahy-Hollebecque. — Anatole France et la femme, 794.
Lamothe (A. de). — Les Camisards, *86*.
Landormy (Paul). — Bizet, 637.
Landrieux (Mgr). — Autour de la foi, 682. — Courtes gloses sur les Evangiles des dimanches, 815.
Langlade (J.). — L'Abbaye de la Chaise-Dieu, 47.
Lanier (H.). — La Sainte Vierge et notre Croix, *18*. — Sur les pas de l'Immaculée, *130*.
La Tour (Maxime). — Benjamine, *190*.
Latty (Mgr). — Les vertus morales et les vices du siècle, 140.
Laudet (F.). — Les Semeurs, 197. — Histoire populaire de Jésus, 816.
Laurens. — Le Blocus et la guerre sous-marine (1914-1918), 331.
Lauvrière. — Histoire du peuple acadien, 394.
Lavallée (Mgr). — Solitude et Union à Dieu, 141.
Lavergne (Bernard). — Les Coopératives de consommation en France, 333.
Lebeau (P.). — Les Jeunes Filles de l'Evangile ; Les Femmes de l'Evangile, 143. — Les Jeunes Gens de l'Evangile, *170*.
Le Bon (Gustave). — Les Incertitudes de l'heure présente, 254.
Lecigne (Abbé Ch.). — Un Père de Jeunesse : J. Timon-David, 49. — Madame Swetchine, 197. — La duchesse d'Abrantès, 476.
Leday (J.) — Initiation au catéchisme, *18*.
Ledoux (Dr). — Les médecins mobilisés, 791.
Lefebvre (Dom Aug.). — L'acte de foi, 481.
Legendre (Maurice). — Portrait de l'Espagne, 15.
Leib (Bernard). — Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle, 653.
Lejeune (Mgr). — Vos défauts, 16.
Lelong (Mgr). — Catéchisme de la Vie religieuse, *178*.
Lemercier (Eug.). — Lettres d'un soldat, 396.
Lemineur (François). — Mystères de la nature, Lumières de la foi, *138*.
Lenôtre (G.). — Paris révolutionnaire : Vieilles maisons, vieux papiers (5e série), 203. — Martin le Visionnaire (1816-1834), 781.
Le Paslier (S.). — La Foi qui sauve ; Un Pari, *182*.
Lepelletier (F.). — La question du divorce, *247*.
Lépicier (A.-L.). — Baptême et Confirmation, 722.
Le Roy (Mgr). — A la recherche de l'origine des religions, *134*.
Levesque. — Nos quatre Evangiles, 177.
Lhande (P.). — Le P. Longhaye, 495. — Le Poète angélique, *258*.
Liman von Sanders. — Cinq ans de Turquie (trad. Mabille), 40.
Loiseau (Ch.). — Politique romaine et sentiment français, 41.
Lombroso (Gina). — La femme aux prises avec la vie, 768.
Longnon (Jean). — Mémoires de Louis XIV pour les années 1661 et 1666, 245.
Longpré (P. Ephrem). — La Philosophie du B. Duns Scot, 796.
Looten (Chan.). — Shakespeare et la Religion, 681.
Lorédan (Jean). — La Machine infernale de la rue Nicaise, 766.
Lorton (A.). — Notions de Sociologie, 192.

Lothrop Stoddard. — Le nouveau monde de l'Islam (trad. Abel Doysié), 677.
Louis (Chan.). — Manuel de religion, 730.
Louismet (Dom). — Le Mystère de Jésus, 621.
Lütz (A.). — La Maternité mystique de la Vierge Marie, 496.
Lytton Strachey. — La reine Victoria, 15.

Madelin. — Histoire politique, t. II, 554.
Maffi (Card. Pietro). — Nei Cieli, *234*.
Maignen (Maurice). — Le Prêtre du peuple, ou la vie d'Henri Planchat, *70*.
Maire (Alb.). — Essai bibliographique des *Pensées* de Pascal, 577.
Maire (Elie). — La Première Communion de Jeanne d'Arc, *90*.
Maistre (Gal). — Spicheren (6 août 1870), 35.
Malaurie (Albert). — La femme de Judas, 479.
Mâle (E.). — L'art allemand et l'art français du moyen âge, 84.
Malvy (Antoine). — Pascal et le problème de la croyance, 580.
Marcault (Ch.). — Comment Israël reviendra-t-il au Messie ? *19*. — Le Diocèse de Tours, 368.
Marduel (Mme). — Le veuvage chrétien, *170*.
Maritain (J.). — Eléments de philosophie, 512.
Maryan. — L'hôtel St-François, *34*. — Trois tulipes blanches, *206*. — Mademoiselle de Kervallez, *258*.
Masson (Paul-Marie). — Berlioz, 636.
Mauclère (Jean). — Les Liens brisés, 478. — Yvonne l'Islaise, *258*.
Mauriac (François). — Genitrix, 249.
Maurras (Ch.). — Les nuits d'épreuve et la mémoire de l'Etat, 395. — Romantisme et Révolution, 783.
Maxe (Jean). — L'Internationale progermanique et le défaitisme de la paix, 477.
Maynard (Abbé). — Vertus et Doctrine spirituelle de S. Vincent de Paul, 224.
Melchior Cano. — La victoire sur soi-même, *170*.
Mersanne (N.). — Les Ascensions mystiques, 797.
Mesnil (Claude du). — Le Livre de l'Amour, 638.
Meynard (P.). — Traité de la vie intérieure, *138*.
Milet (A.). — La Divine Eucharistie, 633.
Millot (J.). — Allons à Jésus, *62*. — Toute grâce par Marie, *82*. — La vie religieuse (Discours de vêtures et de professions), *98*.
Monnin. — Le Curé d'Ars, *6*.
Montandon (Dr George). — Deux ans chez Koltchack et chez les Bolcheviques, 390.
Montéra (Guy de). — Un chien d'oncle, *38*.
Montherlant (H. de). — Le Paradis à l'ombre des épées, 431.
Monti (Abbé J.). — Manuel international des organisations catholiques, 400.
Morel (Maurice). — Babette à Paris, 790.
Moreux (Abbé Th.). — La science mystérieuse des Pharaons, 192. — L'Atlantide a-t-elle existé ? *254*. — L'alchimie moderne, *254*.
Morian (Jacques). — Les Mathurin Vernon, 479.
Morice (Henri). — Jules Lemaître, 747.
Morienval (H.). — Manuel théâtral des Œuvres, *30*.
Morin (H.). — Le tour du monde du petit coloriste : L'Amérique, *250*.
Moulard (Abbé). — S. Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité, 325.
Mouterde (Abbé). — Grand album pour l'explication du catéchisme, *214*.
Mouton (Léo). — Le Duc et le Roi : d'Epernon, Henri IV, Louis XIII, 549.
Muncunill (P.). — *De Deo creante et de Novissimis*, 701.

Nalim. — Les deux tantes de Brigitte, *118*. — Fleur cachée ; L'oncle Christian, *206*.
Netty du Bois (Mlle). — Un Apôtre des épileptiques : Le comte Louis de Larnage, 32.
Nicaise et Gevelle. — L'Histoire Sainte commentée, 183.
Nicolet (P.). — Vie du B. Pierre-Louis-Marie Chanel, 158.
Noble (P.). — La conscience morale, 69.

Ollagnier (A.). — Catéchisme : Livre du maître, *131*.
Orfali (Gaudence). — Capharnaüm et ses ruines, 184.
Ozanam (C.). — Eléments d'Instruction civique, *138*.

Pailler (Abbé). — S. Joseph, 186.
Paléologue (Maurice). — Talleyrand, Metternich, Chateaubriand : Romantisme et Diplomatie, 471.
Passage (H. du). — L'Anticléricalisme français hier et demain, 250.
Paul (P.). — Retraite séraphique sur l'humilité, *206*.
Pègues (P.). — Commentaire, t. XV : Le Rédempteur, 698.
Pélissanne (P. de). — Vie admirable de S. Séraphin de Montegranaro, 95.
Pérennès. — Les Psaumes dans la liturgie romaine, 185.
Perrault (Pierre). — Autour d'un secret, *206*.
Perreyve (Henri). — Sermons ; Deux Roses et deux Noëls ; Méditations sur les saints Ordres, *50*.
Perroy (P. Henry). — La Fête de l'Amour, *134*. — Les Deux Nuées, *138*.
Petit (Albert). — La France de la guerre, 395.
Peyronnet (Alb.). — Le Ministère du Travail 1906-1923, 416.
Picard (P. Gabriel). — La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques, 619.
Pidoux de Maduère (A.). — S. Bernard de Menthon, l'apôtre des Alpes, 524.
Piny (P. Alex.). — L'Abandon à la volonté de Dieu, *19*.
Pitray (Paul de). — Pour le *Dixmude* / Ouvrez le ban ! *102*. — A la gloire de Pasteur, *114*.
Plus (P.). — Le Christ dans nos frères ; Dans le Christ Jésus, *190*.
Poète (Marcel). — Paris de sa naissance à nos jours, 634.
Porte (Mgr de la). — Une Mère de prêtre : Marguerite Bosco, 751.
Pottier (P. Aloys). — La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant, 619.
Pouget de Saint-André. — Les auteurs cachés de la Révolution française, 330.
Préville (X. de). — Pasteur, *230*.
Prunel (Mgr). — Cours supérieur de Religion, 733.
Prunières (Henri). — Monteverdi, 637.
Pully (H. de). — La Divinité de Jésus-Christ, *247*.

Quiévreux (C.). — Le Poème de l'Amour éternel, 638.

Raffi. — Samouël, 478.
Rasmussen. — Psychologie de l'enfant, 816.
Redier (Antoine). — La Guerre des femmes, 250.
Redslob (Robert). — Le cuirassier de Reichshoffen, *254*.
Remy (Gabriel). — Le regard en arrière, *247*.
Renault (J.). — La vraie éducation au Patronage, 16.
Retté (Adolphe). — Léon Bloy, Essai de critique équitable ; La basse-cour d'Apollon, mœurs littéraires, 743. — Les rubis du calice ; La maison en ordre, 746.
Rey (Paul). — Les familles en prière, *170*.
Rézanof (Col). — L'idéologie du Communisme, 396.
Ribot. — Lettres à un ami, 391.
Richer (J.). — La Vengeance de l'abbé Brontin, *38*. — La Tourmente a passé..., *98*.
Richet (Ch.). — Traité de Métapsychique, 218. — L'œuvre de Pasteur ; — Le Savant, 366.
Rigaud (L.). — Les Associations diocésaines, *114*.
Ripert (Emile). — Le Félibrige, 333.
Robert (Henri). — L'Avocat, 366.
Romier (Lucien). — Les Origines des guerres de religion, 557.
Rouche (J.). — L'Atmosphère et la prévision du temps, 333.
Roüet de Journel (P.). — *Enchiridion patristicum*, 305.

Roure (P.). — Le spiritisme d'aujourd'hui et d'hier, 219.
Rouvier (P. Fréd.). — Savoir souffrir, 368.
Rouzic (Abbé). — La Maison, La Mère, *82*. — Pierre Poyet, *138*. — Pour être un caractère, 141.
Russel (Bertrand). — Les problèmes de la Philosophie (trad. Renauld), 205.
Rutten (P.). — Croire, 482.

Saint-Joseph (P. Théodore de). — Essai sur l'oraison selon l'Ecole carmélitaine, 307.
Sanda (Dr). — *Synopsis Theologiæ dogmaticæ specialis*, 512.
Sandol (Jean). — Le Puits qui parle, *34*.
Sauliol (René). — Silhouettes de guerre, 395.
Schneider (René). — L'art français : Moyen Age, Renaissance, 800.
Schultes (P.). — *Introductio in historiam dogmatum*, 457.
Séché (Alphonse). — Le Dictateur, 251.
Ségur (Nicolas). — L'amour passe, 479.
Seillière (E.). — Le cœur et la raison de Mme Swetchine, 197.
Selma Lagerlof. — Le monde des Trolls, 250.
Servières (Georges). — Saint-Saëns, 636.
Sestié (Achille). — La Vie de N.-S. J.-C. en sonnets, *70*.
Seuhl (Antonin). — La grève des machines, *247*.
Sokoloff (Nicolas). — Enquête judiciaire sur l'assassinat de la famille impériale russe, 390.
Sortais (G.). — Traité de philosophie, *230*.
Sottas et Driston. — Introduction à l'étude des hiéroglyphes, 184.
Stufler (J.). — *Divi Thomæ Aquinatis doctrina de Deo operante*, 691.
Surin (P.). — Fondements de la vie spirituelle, 4.
Symphorien de Mons (P.). — L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'*Imitation de J.-C.*, 587.

Taillis (Hélène du). — Enterrons l'adultère, 250.
Tanquerey (A.). — Notre incorporation au Christ Jésus, *94*. — Notre Participation à la Vie divine, *131*.
Tézenas de Montcel (C.). — L'Institutrice et l'Educatrice dans les Ecoles libres, 143.
Thellier de Poncheville (Abbé). — Des Congrégations en France... Pourquoi pas ? *238*.
Thévenet (Gal). — La Grande Guerre, *66*.
Timon-David (J.). — Méthode de Direction des Œuvres de jeunesse, 55.
Tissier (Mgr). — La doctrine de nos Fêtes ; Le Fait divin du Christ ; Les Femmes de bien, *182*.
Tixeront (J.). — L'Ordre et les Ordinations, 727.
Tolstoï (L.). — Ma vie. Récit d'une paysanne russe (trad. Salomon), 143.
Tourville (Abbé de). — Lumière et Vie, 525.
Tronson (Abbé). — Ce qu'a fait un curé, 254.
Truc (Gonzague). — L'Avenir de la raison, 528.
Tual (Maurice). — Jésus-Christ son propre apologiste, *170*.

Vaissière (Pierre de). — L'affaire du Maréchal de Marillac (1630-1632), 142.
Valensin (Alb.). — Les lois divines de la vie, *110*.
Valois (Georges). — Le Père, 249.
Valuy (P.). — Le Directoire du prêtre, *19*.
Varvello. — *Institutiones philosophiæ*, 512.
Vaucelle (E.). — Du péché au pardon, *194*.
Vaudon (Jean). — Histoire générale de la Communauté des Filles de St-Paul de Chartres, 527.
Vaussard. — S. François d'Assise, 797.
Verdunoy (Chan.). — Manuel d'Ecriture Sainte, 815.
Verhelst (F.). — Précis de dogmatique, 735.
Vermeersch. — *Tractatus de Jubilæo*, *266*.
Véron (Jules). — Comment on devient député, sénateur, ministre, 477.
Veuillot (Louis). — Œuvres complètes, *19*, *66*. — Lettres à Mlle Charlotte de Grammont, *66*.
Viger (A.). — Le Ciel, *178*.
Villeneuve-Trans (R. de). — La Chambre en délire, 396.
Villien et Magnin. — Dictionnaire de Droit canonique, 491.
Vincent (Fr.). — Ames d'aujourd'hui, 251.
Vincq (Ch.) et Dr **Chicandard**. — Manuel des hospitalières et des gardes-malades, *186*.
Vouillemin (Gal). — Qu'est-ce au fond que la science ? 368.
Vuillermet (P.). — Les catholiques et les danses nouvelles, *82*.

Widor (Ch.). — Initiation musicale, 176.
Willems (Raphaëlle). — La Préférée, *206*.
Wirta (Guy). — Le roi Jack, *34*.
Wiseman (Card.). — Fabiola, *210*.
Witte (Bon **Jehan de**). — Un Explorateur et un Apôtre au Congo : Mgr Augouard, 273.

Xavier (P.). — Le guide de la femme chrétienne, *70*.

TABLE SYNTHÉTIQUE

Apologétique

A ceux qui cherchent la vérité ; à ceux qui voudraient croire. — Prince d'Altora Colonna, 483.
Apologétique (L') par le Christ. — Bord, 415.
Arguments (Deux) pour le catholicisme. — A. Eymieu, 484.
Catholicisme (Le) et les religions conçues par la science moderne. — P. Jules d'Albi, 486.
Christianisme et Catholicisme. — G. Brunhes, 486.
Dict. apol. de la Foi catholique, 316.
Divinité (La) de Jésus-Christ. — H. de Pully, *247*.
Fait (Le) divin du Christ. — Mgr Tissier, *182*.
Fantaisies sur des thèmes sérieux. — Louis Bordet, *246*.
Incroyants (Aux) : La Foi catholique. — J.-L. Barat, *214*.
Jésus. — Mgr Moïse Cagnac, *50*.
Jésus-Christ. — Est-ce vrai que toutes les religions sont bonnes ? — Pourquoi ne suis-je pas heureux ? — Ehrhard, *134*.
Jésus-Christ son propre apologiste. — Maurice Tual, *170*.
Leçons et Lectures sur les preuves de la religion, — sur les vérités de notre foi, — sur la vie chrétienne. — L. Capéran, *194*.
Mystères de la nature, Lumières de la foi. — F. Lemineur, *138*.
Origines (Les) : Questions apologétiques. — Guibert et Chinchole, 487.
Orthodoxie. — G. K. Chesterton (trad. Grolleau), 486.
Pour être un homme. — Abbé Bourceau, 430.
Problème (Le) religieux. — F. Dubois, 485.
Raisons (Les) de notre croyance. — Abbé Gidrol, 484.

Apostolat

Apôtre (Un) de la bonne presse : Le R. P. Ignace Body, 175.
Familles (Les) en prière. — Paul Rey, *170*.

Infirmerie (L') de St-Lazare. — Ctesse de Lagrèze-Champol, 496.
Malade (Dans la chambre du). — Abbé Decorne, *18*.
Manuel des hospitalières et des gardes-malades. — Ch. Vincq et Dr Chicandard, *186*.
Mariage et bonheur (A vingt ans !). — Mme d'Aguilhon, *50*.
Naturalisme et Laïcisme. — L. Cristiani, *94*.
Œuvre (Une) de miséricorde et d'apostolat : Notre-Dame de Charité du Refuge et du Bon Pasteur. — Pères Eudistes, 94.
Ouvriers (Les) de la moisson. — P. Bessières, *266*.

Almanachs :

Agenda Lethielleux pour 1925, *247*.
Almanach de la Bonne Nouvelle, *214*.
Almanach de Notre-Dame de Lourdes, *214*.
Almanach du Sacré-Cœur, *246*.

Art, Archéologie et Architecture

Abbaye (L') de la Chaise-Dieu. — J. Langlade, 47.
Art (L') français : Moyen Age, Renaissance. — René Schneider, 800.
Art (L') allemand et l'art français du Moyen Age. — E. Mâle, 84.
Art moderne (Au chevet de l'). — G. Janneau, 637.
Céramique (La) grecque. — Ch. Dugas, 368.
Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie. — Dom Cabrol et dom Leclercq, 616.
Goya. — Henri Guerlin, 800.
Honfleur. — Et. Deville, 47.
Musée (Le) de Bourg. — A. Germain, 47.
Tanger, Fès, Meknès. — P. Champion, 397.

Ascétisme et Mystique

Abandon (L') à la volonté de Dieu. — P. Piny, *19*.
Anneau (L') d'or des grands mystiques. — E. Baumann, 429.
Art (L') de mourir. — J. Brugerette, 141.
Christ (Le) dans nos frères. — P. Plus, *190*.
Contemplation (La) mystique d'après S. Thomas d'Aquin. — P. Joret, 141, 307.
Dans le Christ Jésus. — P. Plus, *190*.
Evolution mystique. — P. Arintero, 621.
Essai sur l'oraison selon l'Ecole carmélitaine. — P. Théodore de St-Joseph, 307.
Fondements de la vie spirituelle. — P. Surin, 4.
Imitation (L') des Saints. — Max Hubert (trad. Mazoyer), 430.
Influence (L') spirituelle de S. Bonaventure et l'*Imitation de J.-C.* — P. Symphorien de Mons, 587.
Livre (Le) de l'Amour. — Claude du Mesnil, 638.
Manuel des âmes intérieures. — P. Grou, 3.
Mystère (Le) de Jésus. — Dom Louismet, 621.
Parenté (Notre) avec les Personnes divines. — P. Dorsaz, 621.
Participation (Notre) à la vie divine. — A. Tanquerey, *131*.
Perfection chrétienne et Contemplation. — P. Garrigou-Lagrange, 1, 307.
Saisie (La) immédiate de Dieu dans les états mystiques. — P. Gabriel Picard, 619.
Térèse de Jésus (Anthologie des Œuvres de sainte), *254*.
Traité de la Vie intérieure. — P. Meynard, *138*.
Victoire (La) sur soi-même. — Melchior Cano, *170*.
Vie (La) d'amour de Dieu. — Abbé Granger, 619.
Vie (La) intérieure. — P. Germain Foch, *130*.

Biographies

Abrantès (La Duchesse d'). — Abbé C. Lecigne, 476.
Antoine (Lt Marcel). Officier et Apôtre (1893-1918). — P. Bonnetain, 655.
Auffroy (Le P. Henri). — Lucien Bouchon, 47.
Augouard (Mgr) : Un explorateur et un apôtre au Congo. — Baron Jehan de Witte, 273.
Barrès (Le Retour de) à sa terre et à ses morts. — Henry Bordeaux, 396.
Blanche (Albéric de), 1818-1854. — P. Dudon, 799.
Bosco (Marguerite). Une Mère de prêtre. — Mgr de la Porte, 751.
Carlin (Mère). L'Ame d'une Fondatrice. — Abbé Evrard, 784.
Collin (Le chanoine), sénateur de la Moselle. — Abbé Erman, 270.
Durey (Roger). Une âme d'artiste, 31.
Francheville (Mgr Daniel de), 1648-1702. — Ch. Entraigues, 159.
Giraud (R. P.), missionnaire de la Salette. Un vrai Fils de Marie. — P. Louis Carlier, 513.
Goya. — Henri Guerlin, 800.
Guerre (La) des femmes. — Antoine Redier, 250.
Janssens (Théodore), 1825-1889. — Mgr Laurent Janssens, *250*.
Joyard (R. P. Henri). Une Physionomie originale d'apôtre. — P. André Durand, 748.
Lallemant (P. Louis). Sa vie et sa doctrine spirituelle. — P. Aloys Pottier, 619.
La Marche (Jean-François de), évêque, comte de Léon (1729-1806). — Abbé A. Kerbiriou, 574.
Larnage (Le comte Louis de). Un Apôtre des épileptiques. — Mlle Netty du Bois, 32.
Livois (Le baron de). Un homme d'œuvres. — P. M. de Belloy, 784.
Longhaye (Le P.). Un Maître humaniste. — P. Lhande, 495.
Pasteur. — X. de Préville, *230*.
Pédegert (Vie de l'abbé). Un Curé des Landes. — Abbé Gabarra, 271.
Planchat (Le Prêtre du peuple ou la vie d'Henri). — Maurice Maignen, *70*.
Possédée (Une) contemporaine. — M. Champault, 144.
Poyet (Pierre). Le chrétien et l'apôtre. — L. Rouzic, *138*.
Récamier (Madame) et ses amis. — Ed. Herriot, 784.
Religieuses du Sacré-Cœur : Quelques contemporaines de la Fondatrice, 656.
Richard (Vie du Cardinal), archevêque de Paris. — M. Clément, 139.
Semeurs (Les). — F. Laudet, 197.
Swetchine (Madame). — Abbé Lecigne, 197.
Swetchine (Le cœur et la raison de Mme). — E. Seillière, 197.
Talleyrand, Metternich, Chateaubriand. Romantisme et Diplomatie. — Maurice Paléologue, 471.
Timon-David : Un Père de Jeunesse. — Ch. Lecigne, 49.
Vallière (Les deux pénitences de Louise de la). — Gabrielle Basset d'Auriac, 241.

Catéchisme, Histoire Sainte

Album (Grand) pour l'explication du Catéchisme. — Abbé Mouterde, *214*.
Allons à Jésus. — J. Millot, *62*.
Appel (L') de Jésus aux tout petits. — Mme Compaing de la Tour-Girard, *230*.
Catéchisme (Le) : Livre du Maître. — A. Ollagnier, *131*.
Catéchisme (Le) expliqué. — Mgr Cauly, *18*.
Catéchisme du saint Concile de Trente. — Chan. Carpentier, *134*.
Catéchisme (Initiation au). — J. Leday, *18*.
Catéchisme (Histoires de). — E. Duplessy, 192.
Collection-Bijou. — Edit. Tolra, *230*.
Evangile (L') du Catéchiste. — Abbé Commerçon, 184.
Formation chrétienne de « Mes Tout-Petits. » — Mlle d'Aubigny, *194*.
Histoire (L') Sainte commentée. — Nicaise et Gevelle, 183.

Laissez venir à moi les petits enfants. — A. Bessières, *70*.
Première (Livre de la) Communion privée, *186*.

Manuels d'Instruction religieuse :

Cours supérieur de Religion. — Mgr Prunel, 733.
Foi (La) et la Morale chrétiennes. — Mgr Elie Blanc, *50*.
Manuel de Religion. — Chan. Louis, 730.
Manuel d'Instruction religieuse. — Abbé Boulenger, 731.
Précis de Doctrine catholique : Le Dogme ou l'étude de la croyance. — J. Fleuriot, 618.

Revues :

Semailles (Les), *131*.
Semence (La bonne), *26*.

Droit canonique, Droit civil

Associations (Les) diocésaines. — L. Rigaud, *114*.
Dict. de Droit canonique. — Villien et Magnin, 491.
Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples. — Dom P. Bastien, 191.
Jure (De) Parochorum. — L. Fanfani, 47.
Notions de justice et de droit pour tous. — P. Alfred Ingels, *182*.
Prælectiones Juris canonici. — Bargilliat, *238*.
Tractatus de Jubilæo. — A. Vermeersch, *266*.

Ecriture Sainte

Bible (La Sainte). — A. Crampon, 183.
Bibliorum sacrorum juxta Vulgatam Clementinam Nova editio. — A. Gramatica, 182.
Capharnaüm et ses ruines. — G. Orfali, 184.
Epître (L') aux Romains. — Chan. Geslin, 186.
Evangile selon S. Mathieu. — P. Lagrange, 177.
Evangiles (Les Saints). — Fillion, 183.
Evangiles (Nos Quatre). — Levesque, 177.
Evangiles (Les) comme sources de l'histoire du Christ. — L. de Grandmaison, *114*.
Grammaire de l'hébreu biblique. — P. Joüon, 347.
Jésus-Christ (Vie de). — P. Berthe, 815.
Jésus-Christ (Vie de N.-S.) d'après les Evangiles. — Abbé Fresse, 816.
Jésus (Histoire populaire de). — Fernand Laudet, 816.
Manuel d'Ecriture Sainte. — Chan. Verdunoy, 815.
Psaumes (Les) dans la liturgie romaine. — Pérennès, 185.
Synopsis Evangeliorum. — Camerlynck, 177.

Education, Enseignement

Almanach Payot pour 1925, *246*.
Caractère (Pour être un). — L. Rouzic, 141.
Défauts (Vos). — Mgr Lejeune, 16.
Direction (Méthode de) des Œuvres de jeunesse. — Timon-David, 55.
Education (Une Méthode d'). — P. Auffray, 576.
Education (La vraie) au Patronage. — J. Renault, 16.
Eléments d'Instruction civique. — C. Ozanam, *138*.
Euthymos, vainqueur olympique. — Maurice Genevoix, 816.
Institutrice (L') et l'Educatrice dans les Ecoles libres. — C. Tézenas de Montcel, 143.
Miracle du cœur. — Fernand Génie, *150*.
Ouvriers (Les) de la moisson. — P. Bessières, *266*.
Paradis (Le) à l'ombre des épées. — H. de Montherlant, 431.
Petits (Mes) Amis. — Suzanne Henri, *38*.
Psychologie de l'enfant. — W. Rasmussen, 816.
Tour (Le) du Monde du petit coloriste : L'Amérique. — H. Morin, *250*.
Vocabulaire latin. Familles et groupements de mots. — L. Clédat, *238*.

Hagiographie

B. Chanel (Vie du). — P. Nicolet, 158.
B. Thérèse de l'Enfant-Jésus (La). — Mgr Grente, *131* ; J. Angot des Rotours, 635 ; P. Fernessole, 635.
B. Vianney (La Vie du), Curé d'Ars, par Monnin, *6*. — Notes sur ladite *Vie*, par L..., *66*.
Joie et sainteté. — V. Hostachy, 430.
S. Bernard de Menthon, l'apôtre des Alpes. — A. Pidoux de Maduère, 524.
S. François d'Assise. — Une demi-douzaine de nouveautés pour son 7e Centenaire, 796-97.
S. François de Sales et notre cœur de chair. — Henry Bordeaux, 140.
Sainte Marguerite-Marie (Vie de). — A. Hamon, *18*.
S. Séraphin de Montegranaro (Vie admirable de). — PP. Constant et Eugène, 95.
S. Thomas d'Aquin (Le 6e centenaire de la canonisation de) à Avignon, *130*. — Quand et comment Thomas d'Aquin fut canonisé en Avignon, par le P. Hedde, *131*. — Une relique de S. Thomas d'Aquin, par le P. Jacquin, *122*.
S. Vincent de Paul (Vertus et Doctrine spirituelle de). — Abbé Maynard, 224.
Vén. J.-B. Colin (Le) et la Société de Marie. — A. Cothenet, 433.

Histoire

1° Histoire ancienne :

Introduction à l'étude des hiéroglyphes. — Sottas et Driston, 184.
Orient (L') et la Grèce. — Ch. Aimond, *247*.
Peuples (Les) anciens de l'Orient. — A. Cauchie, 184.
Science (La) mystérieuse des Pharaons. — Abbé Moreux, 192.

2° Histoire générale :

Europe (L') au jour le jour. — Aug. Gauvain, 41, 395.

3° Histoire des Religions :

Comment Israël reviendra-t-il au Messie ? — Ch. Marcault, *19*.
Recherche (A la) de l'origine des religions. — Mgr Le Roy, *134*.

4° Histoire de l'Eglise :

Dict. d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques. — Mgr Baudrillart, 637.
Histoire de l'Eglise. — A. Boulenger, 14.
Histoire abrégée de l'Eglise. — A. Boulenger, *166*.
Manuel d'Histoire ecclésiastique. — Kraus, 85.
Manuel international des organisations catholiques. — Abbé J. Monti, 400.
Portraits chrétiens : L'Eglise primitive. — P. Jacquin, 511.
Rome, Kiev et Byzance à la fin du xie siècle. — Bernard Leib, 653.
Siège (Le) Apostolique (359-451). — Mgr Batiffol, 653.
Sous le joug des Césars. — P. Hébert, 14.
Temporel (Le) des Papes et la Question romaine. — H. Cousin, 191.

L'Eglise et les Ordres Religieux :

Capucins (Les) d'Alsace pendant la Révolution. — P. Armel d'Etel, 175.
Congrégations (Des) en France... Pourquoi pas ? — Abbé Thellier de Poncheville, *238*.
Histoire de la Compagnie de Jésus en France. — P. Fouqueray, 546.
Histoire générale de la Communauté des Filles de St-Paul de Chartres. — J. Vaudon, 527.
Ursulines (Les) au Canada et Marie Guyard. — Jean d'Estienne, 393.

L'Eglise et les Missions :

Glaces (Aux) Polaires. — P. Duchaussois, 113.
Sœurs (Les) Grises dans l'Extrême-Nord. — P. Duchaussois, 118.
Souvenirs de mes 60 ans d'apostolat dans l'Athabaska-Makensie. — Mgr Grouard, 113.

L'Eglise en France :

Anticléricalisme (L') français hier et demain. — H. du Passage, 250.
Diocèse (Le) de Tours. — Chan. Marcault, 368.
Politique romaine et sentiment français. — Ch. Loiseau, 41.
Querelle (La) janséniste. — M. Bournet, 589.
Unité (Pour l') des forces catholiques : l'Union catholique. — P. Bessières, 399.

5° Histoire de France :

Affaire (L') du Maréchal de Marillac (1630-1632). — Pierre de Vaissière, 142.
Ancien Régime (L'Agonie de l'). — Edouard Gasc-Desfossés, 478.
Auteurs (Les) cachés de la Révolution française. — Pouget de Saint-André, 330.
Conjuration (La) d'Amboise. Le règne et la mort de François II. — Lucien Romier, 557.
Duc (Le) et le Roi : d'Epernon, Henri IV, Louis XIII. — Léo Mouton, 549.
Grand (Le) Siècle. — Jacques Boulenger, 554.
Histoire politique, t. II. — Madelin, 554.
Machine (La) infernale de la rue Nicaise. — Jean Lorédan, 766.
Maroc (Le) s'éveille. — Pierre Daye, 396.
Mémoires de Louis XIV pour les années 1661 et 1666. — Jean Longnon, 245.
Napoléon, *102*.
Origines (Les) des Guerres de religion. — Lucien Romier, 557.
Rentrée (La) de Dieu dans l'Ecole et dans l'Etat, ou Philosophie de l'Histoire de France. — Izoulet, 560.
Révolution (La) française, *247*.
Royaume (Le) de Catherine de Médicis. — Lucien Romier, 557.
Sources de l'Histoire de France : XVIIe siècle (1610-1715). — Em. Bourgeois et Louis André, 589.
Spicheren (6 août 1870). — Gal Maistre, 35.

La Guerre de 1914 :

Blocus (Le) et la guerre sous-marine (1914-1918). — Laurens, 331.
France (La) de la guerre. — Albert Petit, 395.
Grande (La) Guerre. — Gal Thévenet, *66*.
Guerre (La) des Femmes. — A. Redier, 250.
Lettres d'un chef à ses fils. — Gal Humbert, 395.
Lettres d'un soldat. — Eug. Lemercier, 396.
Médecins (Les) mobilisés. — Dr Ledoux, 791.
Nuits (Les) d'épreuve et la mémoire de l'Etat. — Ch. Maurras, 395.
Silhouettes de guerre. — René Sauliol, 395.
Souvenirs de captivité et d'évasions. — Robert d'Harcourt, 478.

6° Histoire des autres nations :

Angleterre (Histoire d'). — Augustin Filon, 367.
Angleterre (L') au XIXe siècle. — Léon Cahen, 675.
Canada (Les origines religieuses du). — G. Goyau, 528.
Drame (Le) oriental : d'Athènes à Angora. — Bertrand Bareilles, 40.
Enquête judiciaire sur l'assassinat de la famille impériale russe. — Nicolas Sokoloff, 390.
Espagne (Portrait de l'). — Maurice Legendre, 15.
Famine (La) en Russie bolcheviste. — Serge Ivanoff, 251.
Frères (Les) Karamazov. — Dostoïevski, 197.
Islam (Le nouveau monde de l'). — Lothrop Stoddard, 677.
Koltchack (Deux ans chez) et chez les Bolcheviques. — Dr George Montandon, 390.
Révolution (La) fasciste. — Pietro Gargolini, *206*.
The Life and Times of John Carroll. — D. Peter Guilday, 593.
Tragédie (La) d'un peuple : Histoire du peuple acadien. — Lauvrière, 394.
Tsarisme (Du) au Communisme. — Grégoire Alexinsky, 251.
Turquie (La Nouvelle). — Mme Berthe Georges-Gaulis, 245.
Turquie (Cinq ans de). — Liman von Sanders, 40.
Victoria (La reine). — Lytton Strachey, 15.

7° Monographies :

Martin le Visionnaire (1816-1834). — G. Lenôtre, 781.
Paris. — Louis Hourticq, *130*.
Paris révolutionnaire, vieilles maisons, vieux papiers : 5e série. — G. Lenôtre, 203.
Paris de sa naissance à nos jours. — Marcel Poète, 634.
Pascal n'a pas inventé le haquet. — E. Jovy, 587.
Tuerie (La) du Pont d'Audert. — Pierre Bouchardon, 766.

8° Mémoires, Correspondances :

Lettres à un ami. Souvenirs de ma vie politique. — Ribot, 391.
Lettres de S. François de Sales, 479.
Lettres de Veuillot à Mlle Charlotte de Grammont, *66*.
Lettres intimes de Vauban au marquis de Puyzieulx. — Hyrvoix de Landosle, 478.

Littérature *(Histoire, Critique, Œuvres)*

Ames d'aujourd'hui. — Fr. Vincent, 251.
Anatole France et la Femme. — M. Lahy-Hollebecque, 794.
Balzac et son œuvre. — André Bellessort, 493.
Balzac (Les débuts littéraires d'Honoré de). — Arrigon, 493.
Basse-Cour (La) d'Apollon, mœurs littéraires. — Ad. Retté, 743.
Bazin, Bourget, Barrès (En relisant après la guerre). — Albert Cherel, 254.
Bloy (Léon). Essai de critique équitable. — Adolphe Retté, 743.
Bremond (Henri). Un sourcier. — H. Bordeaux, 589.
Félibrige (Le). — Emile Ripert, 333.
Fénelon : Œuvres choisies. — Albert Cherel, 590.
Hello (Les plus belles pages d'Ernest). — Pierre Guilloux, *250*.
Lemaître (Jules). — Henri Morice, 747.
Littératures (Les) celtiques. — Georges Dottin, 367.
Littérature (La) française à l'Etranger. — J. Calvet, 144.
Veuillot (Louis) : Œuvres complètes, *19, 66*.

Littérature étrangère :

Calice (Le) de la vie. — Ivan Bounine, 143.
Histoire illustrée de la Littérature latine. — H. Berthaut et Ch. Georgin, *142*.
Ma Vie. Récit d'une paysanne russe. — Tolstoï, 143.
Monde (Le) des Trolls. — Selma Lagerlöf, 250.
Pantin (Le) du Diable. — Zénaïde Hippius, 143.
Samouël. — Raffi, 478.
Shakespeare et la Religion. — Chan. Looten, 681.

Poésie :

Ascensions (Les) mystiques. Poèmes et Méditations. — N. Mersanne, 797.
Gloire (A la) de Pasteur. — Paul de Pitray, *114*.

Pour le *Dixmude !* Ouvrez le ban ! — Paul de Pitray, *102*.
Vie (La) de N.-S. J.-C. en sonnets. — Abbé Sestié, *70*.

Liturgie

Doctrine (La) de nos Fêtes. — Mgr Tissier, *182*.
Fête (La) de l'Amour. — P. Henry Perroy, *134*.
Missale Romanum, *142*.
Offices de la quinzaine de Pâques, *62*.
Paroissien noté, *218*.
Paroissial (Petit), *202*.
Psaumes et Cantiques du Bréviaire romain. — P. Et. Hugueny, 31.
Vie (La) du chrétien : Avent, Temps de Noël, *266*.

Mariologie

Elévations sur l'*Ave Maria*, 272.
Elévations sur le mystère de la Salette. — P. Ducrot, *82*.
Fait (Le) de Lourdes dans le plan divin. — Abbé Hector Bonner, 619.
Marie Immaculée, rempart de la foi chrétienne. — P. René Hedde, *130*, 698.
Maternité (La) mystique de la Vierge Marie. — A. Lütz, 496.
Sainte Vierge (La) et notre croix. — H. Lanier, *18*.
Sur les pas de l'Immaculée. — H. Lanier, *130*.
Toute grâce par Marie. — J. Millot, *82*.
Vierge Marie (La). — L. Garriguet, 699.

Musique et Plain chant

Accompagnement du Manuel paroissial. — M. Gross, *42*.
Accompagnement (Méthode d') du chant grégorien. — F. Boulfard, *218*.
Cantate Domino. — Chan. Chabot, *234*.
Eglise (L'), revue, *54*.
Essai de chironomie grégoriene d'après les principes de Solesmes. — G. Adrien, *218*.
Harmonium (Méthode complète d'), *218*.
Harmonium (Vingt-huit pièces pour). Trente pièces brèves, *54*.
Initiation musicale. — Ch. Widor, 176.
Manuel complet de chants religieux. — P. Garin, *222*.
Manuel de chant à l'usage des paroisses et des maisons d'éducation, *222*.
Manuel (Petit) grégorien, *50*.
Musique (La) d'Eglise, *54*.
Organistes français, *54*.
Organiste (Vade-Mecum de l'). — Chan. Chabot, *234*.
Paroissien (Nouveau) grégorien, *50*.
Rose (La) effeuillée. — Abbé Darros, *54*.

Les Maîtres de la musique :

Berlioz. — Paul-Marie Masson, 636.
Bizet. — Paul Landormy, 637.
Monteverdi. — Henri Prunières, 637.
Saint-Saëns. — Georges Servières, 636.
Schubert. — Th. Gérold, 636.

Philosophie

Archives de philosophie, 46.
Avenir (L') de la raison. — Gonzague Truc, 528.
Avocat (L'). — Henri Robert, 366.
Eléments de philosophie. — J. Maritain, 512.
Eternité (L') des esprits. Esquisse d'une vision pluraliste du monde. — A. Aliotta, 620.
Institutiones philosophiæ. — Varvello, 512.
Lumière et Vie. — Abbé de Tourville, 525.
Pascal et le problème de la croyance. — Antoine Malvy, 580.
Pascal et S. Ignace. — E. Jovy, 585.
Pascal (Le Réalisme de). — P. Lahorgue, 580.
Pascal (Essai bibliographique des *Pensées* de). — Alb. Maire, 577.
Pascal (L'Almanach spirituel de M.). — E. Jovy, 587.
Pascal (Un témoignage oublié du P. Thomassin sur). — E. Jovy, 590.
Philosophie (La) de S. Anselme, ses principes, sa nature, son influence. — M. Filliâtre, 588.
Philosophie (La) du B. Duns Scot. — P. Ephrem Longpré, 796.
Philosophie (La) traditionnelle et scolastique. — Mgr Elie Blanc, *110*.
Pour être un homme. — Abbé Bourceau, 430.
Problèmes (Les) de la Philosophie. — Bertrand Russell, 205.
Réactions (Les) intellectuelles élémentaires. — A. Cresson, 205.
Science (Qu'est-ce au fond que la) ? — Gal Vouillemin, 368.
Savant (Le). — Ch. Richet, 366.
Synthèse (La) des connaissances humaines. — Mgr Elie Blanc, *238*.
Timides (Les Grands). — Dugas, 205.
Traité de Métapsychique. — Ch. Richet, 218.
Traité de philosophie. — G. Sortais, *230*.
Travail (Le) intellectuel. — Albert Cim, 366.

Piété (voir *Ascétisme*)

1° Vie chrétienne, Méditations :

Ascensions (Les) mystiques. Poèmes et méditations. — N. Mersanne, 797.
Chasteté (De la). — P. Guitton, *206*.
Christ (Le) dans nos frères. — P. Plus, *190*.
Dans le Christ Jésus. — P. Plus, *190*.
Deux (Les) Mères. Elévations. — P. Perroy, *138*.
Divin (Le) rendez-vous dans le Cœur de Jésus. — R. Henry, *130*.
Esprit (L') sur les eaux. — Gennaro d'Ern, 800.
Faber (Œuvres du P.), *34*.
Femmes (Les) de l'Evangile. — P. Lebeau, 144.
Formation chrétienne de l'âme. — P. Boumard, 430, 632.
Guide (Le) de la Femme chrétienne. — P. Xavier, *70*.
Hâtons-nous de devenir des saints. — P. Feige, *190*.
Idéal (L') du véritable chrétien : Bien connaître et bien aimer le Bon Dieu, *206*.
Incorporation (Notre) au Christ Jésus. — A. Tanquerey, *94*.
Jeunes (Les) filles de l'Evangile. — P. Lebeau, 144.
Jeunes (Les) gens de l'Evangile. — P. Lebeau, *170*.
Joseph (S.). — Abbé Pailler, 186.
Larmes (Les) du veuvage essuyées par S. François de Sales, *78*.
Maison (La). La Mère. — Abbé Rouzic, *82*.
Méditations et prières de S. Anselme. — Dom Castel, 588.
Méditations sur le *Pater*. — H. Delattre, *110*.
Méditations sur les Litanies de S. Joseph. — P. Paul Debuchy, 224.
Mystères (La suavité des) de J.-C. — Extraits des Œuvres de S. Bernard, *246*.
Office (Le Petit) du Sacré-Cœur de Jésus. — P. Croiset, *130*.
Passion (La) de notre Divin Sauveur. — Ch. Carpentier, *62*.
Pensées pour la suite des jours. — Prince Vladimir Ghika, *254*.
Perfection (La) dans la vie chrétienne. — P. Janvier, 140.
Première (La) Communion de Jeanne d'Arc. — Elie Maire, *90*.
Retraite. — Mgr Hedley, *122*.

Retraite (La) de Madame. — Abbé Davenne, *82*.
Retraite Séraphique sur l'humilité. — P. Paul, *206*.
Retraite (Lectures choisies pour le temps de la). — P. Cerceau, *42*.
Rubis (Les) du calice. — Ad. Retté, 746.
Savoir souffrir. — P. Fréd. Rouvier, 368.
Solitude et union à Dieu. — Mgr Lavallée, 141.
Soyez joyeux. — P. Vittorino Facchinetti, 141.
Vertus (Les) morales et les vices du siècle. — Mgr Latty, 140.
Veuvage (Le) chrétien. — Mme Marduel, *170*.

2° Vie religieuse et sacerdotale :

Catéchisme de la Vie religieuse. — Mgr Lelong, *178*.
Ce qu'a fait un curé. — Abbé Tronson, 254.
Ce que peut un curé aujourd'hui. — Mgr Gonzalès y Garcia, 254.
Direction spirituelle à l'usage des Religieuses. — Chan. Guidault. *114*.
Directoire (Le) du prêtre. — P. Valuy, *19*.
Etapes (Les) du sacerdoce. — Abbé Duboscq, 727.
Futurs prêtres. — Ch. Grimaud, 16.
Glorieuse (La) misère des prêtres. — Henry Bordeaux, 140.
Méditations sur les Saints Ordres. — Henri Perreyve, *50*.
Prêtre (Le) à l'école de S. François de Sales, *266*.
Souvenirs d'un Père Maître. — P. Elzéar, *186*.
Vie (La) religieuse : Discours de vêtures et de professions. — J. Millot, *98*.

Prédication, Eloquence, Conférences

Courtes gloses sur les évangiles des dimanches. — Mgr Landrieux, 815.
Dix minutes en chaire. — Dom Hickey, *122*.
Entretiens de S. Vincent de Paul. — Coste, 480.
Femmes (Les) de bien. — Mgr Tissier, *182*.
Je crois en Dieu. — P. Dubruel, *131*.
Œuvres oratoires et pastorales. — Mgr Grente, 139.
Péché (Du) au pardon. — E. Vaucelle, *194*.
Pensée et Action. — Mgr Cagnac, 496.
Poète (Le) angélique. — Pierre Lhande, *258*.
Sermons. — Henri Perreyve, *50*.
Six entretiens sur le *Pater*. — J. Labourt, *110*.

Romans, Contes, Nouvelles, Récits

A l'américaine. — Pierre Gourdon, 478.
Amour (L') passe. — Nicolas Ségur, 479.
Arc-en-ciel (L') des vilains défauts. — Sept Humoristes. 250.
Arthur veut... Arthur ne veut pas... — Henri Avelot, 250.
Autour d'un secret. — Pierre Perrault, *206*.
Aventures (Les) de Daniel. — Marie de Château-Verdun, *214*.
Aventures (Les surprenantes) du petit Gédéon. — Fr. de Jongh, *266*.
Babette à Paris. — Maurice Morel, 790.
Bécassine (Les bonnes idées de), *258*.
Benjamine. — Maxime La Tour, *190*.
Bleus contre Verts. — André Bruyère, *206*.
Camisards (Les). — A. de Lamothe, *86*.
Celle qui ressuscita. — René Gaell, 479.
Chapuzot est de la classe ! — Jean Drault, *118*.
Château (Le) clair de lune. — Ch. Géniaux, 479.
Colin-Maillard. — Louis Hémon, 479.
Corsaire (Le) rouge. — Fenimore Cooper, *194*.
Dangereuse (Une) amie. — Ch. Foley, *254*.
Demoiselle (La) d'honneur. — Henry Bister, *206*.
Deux Roses et deux Noëls. — Henri Perreyve, *50*.
Deux (Les) Tantes de Brigitte. — Nalim, *118*.
Echec (L'). — M. Ceyrac, *86*.
Edith. — M. du Campfranc, *118*.
Enfant (L') abandonné. — René Jouglet, 250.
Enterrons l'adultère. — Hélène du Taillis, 250.
Fabiola ou l'Eglise des catacombes. — Cardinal Wiseman, *210*.
Faustula. — J. Ayscong, trad. L. Bocquet, *190*.
Femme (La) de Judas. — Albert Malaurie, 479.
Fleur cachée. L'Oncle Christian. — Nalim, *206*.
Françoise au Calvaire. — Pierre Champion, 791.
Frondeuse. — Roger Dombre, *86*.
Genitrix. — François Mauriac, 249.
Gloire (Pour la). — Ch. Géniaux, 250.
Graine (La) de Sainte Catherine. — André Bruyère, *258*.
Grève (La) des machines. — Antonin Seuhl, *247*.
Histoires de Bonnes et bonnes histoires. — Jacques des Gachons, *226*.
Homme (Un) à la mer. — François Duhourcau, 790.
Hôtel (L') Saint-François. — Maryan, *34*.
Impossible (L') Amour. — A. Brunaud, *78*.
Liens (Les) brisés. — Jean Mauclère, 478.
Lucienne Landas. — André Daverne, 791.
Lucky Boy. — Fr. Finn, *266*.
Mademoiselle de Kervallez. — Maryan, *258*.
Maison (La) du Passé. — Jacques des Gachons, *226*.
Marie-Louise. — Henry Bordeaux, *254*.
Masque (Le) du devoir. — Christiane Aimery, 250.
Mathurin (Les) Vernon. — Jacques Morian, 479.
Mer (La) des Sargasses. — A. Chollier et H. Lesbros, *226*.
Merle (Le) blanc de Mademoiselle Fantaisie. — M. Goudareau, *86*.
Métier (Le) de Pénélope. — Marie Gasquet, 479.
Noces Corinthiennes. Etui de Nacre. Jardin d'Epicure. — Anatole France, 793.
Oh ! ce match ! — Fr. Finn, *266*.
Parc (Le) aux oiseaux bleus. — Ch. Foley, 250.
Père (Le). — Georges Valois, 249.
Petite Epave. — L. de Kérany, *258*.
Préférée (La). — Raphaëlle Willems, *206*.
Puits (Le) qui parle. — Jean Sandol, *34*.
Récits espagnols. — P. Columba, *214*.
Regard (Le) en arrière. — Gabriel Remy, *247*.
Règne (Le) de Cendrillon. — Myriam Catalany, *258*.
Rencontre (La). — A. Bruyère, *118*.
Révolte (La) des Morts. — François Duhourcau, 790.
Rire (Le) de Maurin des Maures. — Jean Aicard, 250.
Roi (Le) Jack. — Guy Wirta, *34*.
Roman (Le) de Josette. — André Bruyère, *34*.
Sachet (Le) de lavande. — Mathilde Alanic, *78*.
Tom Playfair. — Francis Finn, *214*.
Trois Tulipes blanches. — Maryan, *206*.
Tueur (Le) de daims. — Fenimore Cooper, *258*.
Voyage autour de ma loge. Journal d'un concierge. — André Dahl, *247*.
Yvonne l'Islaise. — Jean Mauclère, *258*.

Sciences

1° Agriculture :

Jardin (Le) d'agrément. — A. Blanchon, *90*.
Notre bon pain de France, *202*.

2° Météorologie, Cosmographie :

Atmosphère (L') et la prévision du temps. — J. Rouche, 333.
Ciel (Le). — A. Viger, *178*.
Nei Cieli. — Card. Pietro Maffi, *234*.

3° Botanique :

Bréviaire (Le) du Botaniste. — P. Fournier, 271.

4° Géologie :

Atlantide (L') a-t-elle existé ? — Abbé Moreux, *254*.
Géologie. — L.-J. Dalbis, *34*.
Paléontologie (Eléments de). — L. Joleaud, 333.

5° Sciences physiques et chimiques :

Alchimie (L') moderne. — Abbé Moreux, *254*.
Aviation (L'), *102*.
Méthodes (Les) actuelles de la chimie. — Pierre Jolibois, 332.
Science (La) moderne, *34*.
T. S. F. (La). — A. Berget, *154*.

6° Médecine :

Œuvre (L') de Pasteur. — Charles Richet, 366.

Sociologie

Après-guerre (L') et la politique commerciale. — Gignoux, 333.
Cité (La) chrétienne. — Henri Brun, 816.
Coopératives (Les) de consommation en France. — Bernard Lavergne, 333.
Dénatalité (La). Le grand mal et ses remèdes. — Mgr Elie Blanc, *26*.
Dépopulation, parce que démocratie laïque. — Bayard, 254.
Divorce (La question du). — F. Lepelletier, *247*.
Eglise (L') et le problème international. — P. Coulet, 191.
Femme (La) aux prises avec la vie. — Gina Lombroso, 768.
Idéologie (L') du Communisme. — Cel Rézanof, 396.
Lois (Les) divines de la vie. — Alb. Valensin, *110*.
Ministère (Le) du Travail (1906-1923). — Alb. Peyronnet, 416.
Suicide (Le) de la France. — Victor Giraud, 398.
Sociologie (Notions de). — A. Lorton, 192.

Etudes politiques et sociales :

Chambre (La) en délire. — R. de Villeneuve-Trans, 396.
Comment on devient député, sénateur, ministre. — Jules Véron, 477.
Dictateur (Le). — Alphonse Séché, 251.
Incertitudes (Les) de l'heure présente. — Gustave Le Bon, 254.
Internationale (L') progermanique et le défaitisme de la paix. — Jean Maxe, 477.
Maison (La) en ordre. — Ad. Retté, 746.
Moloch et Minerve, ou l'Après-Guerre. — Léon Daudet, 251.
Politique (Le). — Louis Barthou, 160.
Romantisme et politique. — André Joussain, 783.
Romantisme et Révolution. — Ch. Maurras, 783.
Traité comparatif des Nationalités. — Arnold van Gennep, 783.

Théâtre

Bergère (La) au milieu des loups ; Triomphe de S. Thomas d'Aquin. — Henri Ghéon, 656.
Chien (Un) d'oncle. — Guy de Montéra, *38*.
Cuirassier (Le) de Reichshoffen. — Robert Redslob, *254*.
Foi (La) qui sauve. — S. Le Paslier, *182*.
Manuel théâtral des Œuvres. — H. Morienval, *30*.
Marmotte (La). — D. Autschitzky, *38*.
Pari (Un). — S. Le Paslier, *182*.
Que jouer ?... — Jehan Grech, *154*.
Resurrexit ! — Paul Croiset, *38*.
Tourmente (La) a passé... — Julien Richer, *98*.
Vengeance (La) de l'abbé Brontin. — J. Richer, *38*.

Théologie

1° Dogmatique :

Baptême et Confirmation. — A.-L. Lépicier, 722.
Commentaire littéral de la Somme, t. xv : Le Rédempteur. — P. Pègues, 698.
Croire. — P. Rutten, 482.
Deo (De) creante et de Novissimis. — P. Muncunill, 701.
Dictionnaire de Théologie catholique, 313.
Dogmatique (Précis de). — F. Verhelst, 735.
Eucharistie (La Divine). — A. Milet, 633.
Extrême-Onction (L'). — J.-B. Bord, 726.
Foi (L'acte de). — Dom Aug. Lefebvre, 481.
Foi (Autour de la). — Mgr Landrieux, 682.
Homme (L'), son origine, sa condition présente, sa vie future. — L. Grimal, 700.
Justice (La) primitive et le péché originel d'après S. Thomas. — P. Kors, 69.
Mélanges thomistes, 69.
Pœnitentia (De). — P. Galtier, 725.
Poème (Le) de l'Amour éternel. — C. Quiévreux, 638.
Purgatoire (La psychologie du). — Mgr Chollet, *186*.
Religione (De Vera). De Ecclesia. — Hervé, 728.
Sacerdoce (Le) et le Sacrifice de N.-S. J.-C. — J. Grimal, 694.
Saint-Esprit (Les dons du) et le B. curé d'Ars. — Mgr Convert, *6*.
Synopsis Theologiæ dogmaticæ specialis. — Dr Sanda, 512.
Thomæ (S.) Aquinatis Quæstiones disputatæ *De Anima*. — P. Hedde, *110*.
Thomæ (Divi) Aquinatis doctrina de Deo operante. — J. Stufler, 691.

2° Morale :

Confession (La) et la Direction. — J. Adloff, *170*.
Conscience (La) morale. — P. Noble, 69.
Catholiques (Les) et les danses nouvelles. — P. Vuillermet, *82*.
Pénitence (Le Sacrement de) et le B. curé d'Ars. — Mgr Convert, *6*.

Spiritisme :

Christianisme et spiritisme. — Léon Denis, 209.
Occultisme (L'). — Dr Grasset, 217.
Spiritisme (Le) d'aujourd'hui et d'hier. — P. Roure, 219.

3° Patristique :

Enchiridion patristicum. — P. Roüet de Journel, 305.
Vie (La) chrétienne à l'école des Saints Pères : S. Cyprien. — Abbé Boutet, 528.

4° Historique.

Culte (Le) du Saint-Sacrement. — Chan. Cordonnier, 633.
Histoire (Pour l') du mot *Sacramentum*. — P. de Ghellinck, 721.
Introductio in historiam dogmatum. — P. Schultes, 457.
Ordre (L') et les Ordinations. — J. Tixeront, 727.
Paul de Samosate. — G. Bardy, 308.
Primauté (La) du Pontife romain au Concile de Chalcédoine et les Eglises dissidentes. — P. Théophile Harapin, 305.
Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du *De Principiis* d'Origène. — G. Bardy, 312.
S. Bonaventure, le Docteur Franciscain. — P. Léonard de Carvalho E Castro, 307.
S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277. — Fr. Jules d'Albi, 305.
S. Jean Chrysostome : le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité. — Abbé Moulard, 325.

ADRESSES DES PRINCIPALES LIBRAIRIES

citées dans nos comptes-rendus bibliographiques

Action Catholique, 79, chaussée de Haecht, à Bruxelles.
Action Populaire, 17, rue de Paris, à Vanves (Seine).
Alcan (Félix), 108, boulevard St-Germain, Paris 6e.
Amat (Charles), 11, rue de Mézières, Paris 6e.
Apostolat de la Prière, 9, rue Montplaisir, à Toulouse.
Aubanel frères, à Avignon (Vaucluse).
Bahon-Rault, 17-19, rue Le Bastard, à Rennes (Ille-et-Vilaine).
Baston, Berche et Pagis, 69, rue de Rennes, Paris 6e.
Baudinière, 23, rue du Caire, Paris 2e.
Beauchesne (Gabriel), 117, rue de Rennes, Paris 6e.
Belin frères, 8, rue Férou, Paris 6e.
Berger-Levrault, 5-7, rue des Beaux-Arts, Paris 6e.
Beyaert (Ch.), 6, rue Notre-Dame, à Bruges (Belgique).
Biton (L.-J.), à St-Laurent-sur-Sèvre (Vendée).
Bloud et Gay, 3, rue Garancière, Paris 6e.
Bonne Presse (Maison de la), 5, rue Bayard, Paris 8e.
Brandicourt-Boivin, 21, rue de Noyon, à Amiens (Somme).
Brunet, 32, rue Gambetta, à Arras (Pas-de-Calais).
Bureau grégorien, 22, rue du Lycée, à Grenoble (Isère).
Casterman, 28, rue des Sœurs Noires, à Tournai (Belgique), et 66, rue Bonaparte, Paris 6e.
Cattier (Marcel), à Tours (Indre-et-Loire).
Colin (Armand), 103, boulev. St-Michel, Paris 5e.
Crès (G.), 116, boulev. St-Germain, Paris 6e.
Delagrave, 15, rue Soufflot, Paris 5e.
Desclée et Cie, 41, rue du Metz, à Lille, et 30, rue St-Sulpice, Paris 6e.
Dessain (H.), 7, rue Trappé, à Liège (Belgique).
Dewit (A.), 53, rue Royale, à Bruxelles.
Dunod (Henri), 47-49, quai des Grands-Augustins, Paris 6e.
Duvivier (J.), 62, rue du Haze, à Tourcoing (Nord).
Editions *Spes*, 17, rue Soufflot, Paris 5e.
Fayard (Arthème), 18, rue du St-Gothard, Paris 14e.
Firmin-Didot et Cie, 56, rue Jacob, Paris 6e.
Flammarion (E.), 26, rue Racine, Paris 6e.
Gabalda, 90, rue Bonaparte, Paris 6e.
Garnier frères, 6, rue des Saints-Pères, Paris 7e.
Gautier et Languereau, 55, quai des Grands-Augustins, Paris 6e.
Geuthner (Paul), 13, rue Jacob, Paris 6e.
Giard (René), 2, rue Royale, à Lille (Nord).
Gigord (J. de), 15, rue Cassette, Paris 6e.
Giraudon (A.), 22, rue Jacob, Paris 6e.
Grasset (Bernard), 61, rue des Saints-Pères, Paris 6e.
Grassin (G.), 40, rue du Cornet, à Angers (Maine-et-Loire).
Hachette, 79, boulev. St-Germain, Paris 6e.
Hatier (A.), 8, rue d'Assas, Paris 6e.
Haton, 59, boulev. Raspail, Paris 6e.
Lardanchet (H.), 10, rue Président-Carnot, à Lyon.
Larousse, 19, rue du Montparnasse, Paris 5e.
Laurens (H.), 6, rue de Tournon, Paris 6e.
Lesot (André), 10, rue de l'Eperon, Paris 6e.
Lethielleux (P.), 10, rue Cassette, Paris 6e.
Letouzey, 87, boulev. Raspail, Paris 6e.
Lévy (Calmann), 3, rue Auber, Paris 9e.
Librairie de l'Art catholique, 6, place Saint-Sulpice, Paris 6e.
Librairie St-Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Librairie des Saints-Pères, 83, rue des Saints-Pères, Paris 6e.
Mame (A.) et Fils, à Tours (Indre-et-Loire), et 6, rue Madame, Paris 6e.
Marietti (Pietro), 23, via Legnano, à Turin (Italie).
Marron (M.), 11, rue Jeanne-d'Arc, à Orléans (Loiret).
Masson et Cie, 120, boulev. St-Germain, Paris 6e.
Mignard frères, 38, rue St-Sulpice, Paris 6e.
Mulo (L.), 12, rue Hautefeuille, Paris 6e.
Nouvelle Librairie nationale, 3, place du Panthéon, Paris 5e.
Paillart (C.), à Abbeville (Somme).
Payot, 106, boulev. St-Germain, Paris 6e.
Perrin et Cie, 35, quai des Grands-Augustins, Paris 6e.
Picard (Aug.), 82, rue Bonaparte, Paris 6e.
Plon et Cie, 8 et 10, rue Garancière, Paris 6e.
Privat (Edouard), 14, rue des Arts, à Toulouse (Hte-Garonne).
Roblot, 67, rue Caumartin, Paris 9e.
Roger et Chernoviz, 6, rue de la Salpêtrière, Paris 13e.
St-Charles (Œuvre de), à Grammont (Belgique).
Ste-Famille (Librairie de la), 11, rue Servandoni, Paris 6e.
St-François (Librairie), 4, rue Cassette, Paris 6e.
St-Paul (Librairie), 6, rue Cassette, Paris 6e.
Soubiron (J.-M.), à Montrejeau (Hte-Garonne).
Sueur-Charruey, à Arras (Pas-de-Calais), et 41, rue de Vaugirard, Paris 6e.
Téqui (P.), 82, rue Bonaparte, Paris 6e.
Tolra et Simonet, 28, rue d'Assas, Paris 6e.
Tralin (A.), 10, rue du Vieux-Colombier, Paris 6e.
Vitte (Emm.), 3, place Bellecour, à Lyon, et 5, rue Garancière, Paris 6e.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00252 9844